اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

جلد ۲۰

(محمود..........المسجد الحرام)

بارِ اوّل: ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء

بارِ ثانی: ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ادارۂ تحریر

پروفیسر ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے۔ ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر خیرات محمد ابن رسا، ایم ایس سی (علیگ)، پی ایچ ڈی (براؤن، یو ایس اے)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (آکسن)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ جسٹس مولوی مشتاق حسین، سابق جج، سپریم کورٹ آف پاکستان

۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، وفاقی محتسب، حکومت پاکستان، اسلام آباد

۵۔ سید بابر علی شاہ، ۷۰۔ ایف سی سی۔ گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹینفرڈ)، وائس چانسلر، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد

۹۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب

۱۰۔ ڈاکٹر ایف۔ اے۔ شمس، ایم اے (کیمبرج)، ایم ایس سی، پی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، صدر شعبۂ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

بار دوم: ۱۴۲۸ھ / ۲۰۰۷ء

زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف

صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب، ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس دائرہ میں بکثرت آئے ہیں

آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ ل، لائیڈن، بار اول = Encyclopaedia of Islam = انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی)، طبع اول و دوم، لائیڈن

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI)

ابن الابار = تکملہ = M. Alarcón and C. A. González Palencia: Apéndice a la edición Codera de la Tecmila de Aben al-Abbar در Miscelánea de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء

ابن الابار، جزء اول = ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، *Tecmila ... complétant l'édition ... éditée par F. Codera*، طبع A. Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء

ابن الاثیر = کتاب الکامل فی التاریخ، طبع C. J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱۲ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں

ابن الاثیر، ترجمہ فینیاں = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d'Ibn Batoutah)، عربی متن، مع فرانسیسی ترجمہ، از C. Defrémery و *B. R. Sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر و القاہرۃ، طبع W. Popper، کیلیفورنیا ۱۹۰۹ء تا ۱۹۳۶ء

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد

ابن حوقل، ترجمہ = ابن حوقل: ترجمہ J. H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، ۲ جلدیں

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، ۲ جلدیں

ابن خرداذبہ = کتاب المسالک و الممالک، طبع M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI)

ابن خلدون، عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر ...، بولاق ۱۲۸۴ھ

ابن خلدون، مقدمہ = *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits*, XVI-XVIII)

ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ روزنتال = Ibn Khaldun: *The Muqaddimah*، ترجمہ F. Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء

ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ سلان = *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*، ترجمہ de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (عکسی طبع ۱۹۳۴ء)

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، طبع F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے نمبر شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)

ابن خلکان = وہی کتاب، تحقیق احسان عباس، ۸ جلدیں، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionary of دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسۃ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رستہ، Wiet = Les Atours precieux، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G. S. Colin) و لیوی پرووانسال (E. Levi-provencal)، ۲، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع ووستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع ووستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابو الفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (Mac G. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابو الفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d'Aboulfeda traduite de l'arabe en français، ج ۱ و ۲، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، ج ۲، ح ۲، St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d'Edrisi، مترجمہ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸، ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع ووستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک)۔

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I)، بار دوم (نقل براوں) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء، ۱۳۰۶ھ۔

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlossinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمۃ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابو الفضل = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica۔

ت ا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۱ تا ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہان کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = *The Regions of the World*، مترجمہ منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (GMS. XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS. XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲_ ۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسلی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳_ ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۲۰ء۔

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لیپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات، طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

م ا ا = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica۔

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی، مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دو منار C. Barbier de Meynard و پاوہ دو کورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III)۔

المقری = Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

مقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

المحبی = المحبی: خلاصۃ الاثر، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدر آباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووینسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D. H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت = یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع افسٹ ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرگلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء (طبع احمد رفاعی، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء)۔

الیعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

الیعقوبی، بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

الیعقوبی، ویت = Wiet: *Yaqubi, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani: *Tables*=*Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, rediges par I. Guidi*, Leiden 1900

Babinger= F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan, Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli Imparatorlugunda Ziraî Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari. I. Kanunlar*, Istanbul 1943

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, I*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI, II, III*=*G d A.L., Erster (Zweiter, Dritter) Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown, *A literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy: *Recherches*= R. Dozy: *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne Pendant le moyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy: *Supplement aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan: *Extraits*=E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geschichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher: *Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher: *Vorlesungen*= I. Goldziher: *Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher: Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher, Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall: *GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall, *Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll. Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56)

Lane-Poole. *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix. Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2nd ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange. *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal.Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist Chorfa=E. Levi Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer. *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958

Mayer: Astralabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*. Geneva 1956.

Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer. Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila. Madrid- Granada 1936).

Mez: *Renaissance*. Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth London 1937.

Nallino. Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Roma 1939-48.

Pakalın=Mehmet Zeki Pakalın: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*. Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanoles*. Madrid 1898

Rypka, *Hist of Iranian literature*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*. Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*. Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*. London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905. 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*. London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U. Pope, Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*. *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*. Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*. Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbères.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K. M.=Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.–Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus

Anth=Anthropos

Anz. wien=Anzeiger der philos histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien

AO=Acta Orientalia.

Arab.–Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft

ASI Archaeological Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD–Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH–Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell–Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas

BGA–Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO–Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE–Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE^2 =the Same, 2nd ed

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde (van Ned. Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers de Tunisie

EI^1 =Encyclopaedia of Islam, 1st edition

EI^2 =Encyclopaedia of Islam, 2nd edition

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica

ERE–Encyclopaedia of Religion and Ethics

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal

GMS -Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp.=Hesperis.
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.
IC=Islamic Culture.
IFD=Ilahiyat Fakultesi.
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly.
IQ=The Islamic Quarterly.
IRM=International Review of Missions
Isl.=Der Islam.
JA=Journal Asiatique.
JAfr. S.=Journal of the African Society.
JAOS=Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE.=Jewish Encyclopaedia.
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES=Journal of Near Eastern Studies.
JPak HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.
JQR=Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO=Journal de la Societe Finno ougreine.
JSS=Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP= Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.
MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI=Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.
MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Arachealogie Orientale du Caire.
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Madjallat al Madjmaal ilmi al Arabi Damascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya (Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.
MSOS As.= Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.
MTM=Mili Taebbuler medjmuast.
MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-agyptischen Gesellschaft.
MW=The Muslim World.
NC=Numismatic Chronicle.
NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.
OA=Orientalisches Archiv.
OC=Oriens Christianus.
OCM=Oriental College Magazine. Lahore
OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore
OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
OM=Oriente Moderno.
Or.=Oriens.
PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.
Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.
PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr.=Revue Africaine.
RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigropie arabe.
REI=Revue des Etudes Islamiques.
REJ=Revue des Etudes Juives.
Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR=Revue de l' Histoire des Religions.
RI=Revue Indigene.
RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM=Revue du Monde Musulman.
RO=Rocznik Orientalistyczny.
ROC=Revue de l' Orient Chretien.
ROL=Revue de l' Orient Latin.
RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira. Madrid.
RSO=Rivista degli Studi Orientali.
RT=Revue Tunisienne.
SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.
SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.
SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).
SI=Studai Islamica.
SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl.= Studia Islamica.
S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB=The Statesman's Year Book.
TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD=Tarih Dergisi.
TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).
TM=Turkiyat Mecmuasi
TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.
TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal, Land en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same. New Series.

Wiss.Veroff.DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeltschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

٭ مقالہ ترجمہ از آ، لائیڈن

© جدید مقالہ برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک بآں (رجوع کنید بآں)، آآ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (تقریب یا تقابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا = ā (aj kal: آج کل)
ی = ī (Sīm: سیم)
و = ū (Hārūn al-Rashid: ہارون الرشید)
اے = ai (Sair: سیر)

(ج)

ـٖ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پین: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ترکیہ Turkiya)
ـٰ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول kōl)
ـٗ = ā کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرَدْجَب: ārādjāb، رَجَب (radjab)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

متداول اردو عربی حروف

ب	=	b	ح	=	ḥ	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	K͟h	ش	=	s͟h·c͟h	گھ	=	gh
پ	=	p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	ḋh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
ت	=	t̄	ڈ	=	d	ط	=	ṭ	م	=	m
تھ	=	t̄h	ڈھ	=	d	ظ	=	ẓ	مھ	=	mh
ٹ	=	t	ذ	=	d͟h	ع	=	ʻ	ن	=	n
ٹھ	=	t͟h	ر	=	r	غ	=	g͟h	نھ	=	nh
ث	=	th	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	w
ج	=	dj	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ	=	djh	ڑھ	=	ṛh	ک	=	k	ء	=	.
چ	=	c̄	ز	=	z	کھ	=	kh	ی	=	y
چھ	=	čh	ژ	=	ž. z͟h						

(۵) **مُحَمُّود**: آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے اسمائے مبارک میں سے ایک — [رک بہ مقالۂ (حضرت) محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم]۔

* **[سلطان] محمود**: (اوّل)، چوبیسواں عثمانی بادشاہ جس نے ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء تا ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۴ء حکومت کی، یہ سلطان مصطفٰی ثانی کا بیٹا تھا اور ۳ محرم ۱۱۰۸ھ/۲ اگست ۱۶۹۲ء کو پیدا ہوا، سِجِلِّ عثمانی میں اس کی تاریخ پیدائش ۷ رمضان ۱۱۰۷ھ/۱۰ اپریل ۱۶۹۶ء درج ہے، تخت نشینی سے پہلے اس نے اپنی زندگی عزلت گزینی میں گزاری، وہ ینی چری فوج کی اس بغاوت کی بدولت تخت نشین ہوا، جو پٹرونا خلیل کی سرکردگی میں ہوئی تھی اور جس میں صدر اعظم ابراہیم پاشا، قپودان پاشا اور کیایہ بیگ [= کہیا بمعنی معتمد و وکیل، جسے ”کخیہ“ بھی لکھتے ہیں] اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور سلطان احمد ثالث کو محمود کے حق میں تخت سے دست بردار ہونا پڑا۔ یہ واقعات ۱۷ ربیع الاول ۱۱۴۳ھ/یکم اکتوبر ۱۷۳۰ء کو پیش آئے، یہ بغاوت جس سے زیادہ تر علما کو بھی ہمدردی تھی اور جو ایک مشرقی انقلاب (Jorpa) کی شکل اختیار کر گئی تھی، قزلر آغا بشیر کی کوششوں سے خاصی مدت کے بعد فرو ہوئی، بغاوت کے خاتمے سے پہلے بڑے بڑے عہدوں پر تقرریاں باغیوں کی مرضی کے مطابق منظور کرنی پڑیں اور کئی محلوں کو بھی جو احمد ثالث کے پر تعیش عہد سلطنت میں تعمیر ہوئے تھے، تاخت و تاراج کرنے کی اجازت دینی پڑی، جب ”ینی چری“ کو بادشاہ کی تخت نشینی کے موقع پر بڑے بڑے انعام و اکرام دے کر مطمئن کر لیا گیا تو وہ بشیر آغا پٹرونا خلیل کو ہلاک کرانے کی سازش میں کامیاب ہو گیا، چنانچہ وہ ۱۵ نومبر ۱۷۳۰ء کو قتل کرا دیا گیا۔ امور سلطنت میں قزلر آغا کا اثر و رسوخ برابر غالب رہا، سلطان نے جسے طبعاً ادبیات سے زیادہ دلچسپی تھی اور کسی حد تک کار آمد عمارتیں بنوانے کا بھی شوق تھا، اس لیے قزلر آغا کے اثر و رسوخ کو توڑنے کی کوئی کوشش نہ کی، کیونکہ یہ اثر بحیثیت مجموعی مملکت کے لیے مفید تھا، اس نظام کار کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ آئے دن صدر اعظم تبدیل ہوتے رہے، محمود کے عہد سلطنت میں اگر زیادہ نہیں تو ۱۶ وزیر تبدیل ہوئے، لیکن اس وقت سلطنت میں بڑے بڑے قابل آدمی موجود تھے، جو ممالک محروسہ کی فلاح و بہبود کے لیے صدر اعظم، رئیس آفندی اور کیایہ [کہیا] بیگ کے عہدوں پر محنت سے کام کرتے رہے، مملکت کے مالیات کو بہت مرتّب و منظّم کیا گیا؛ نہ صرف بعض عمال کی جمع کردہ دولت کی ضبطی سے اسے بھرپور کیا جاتا رہا، بلکہ ایک ایسا مالی نظام جاری کیا گیا، جس کی رو سے سرکاری خزانے اور سلطان کی نجی آمدنی میں کوئی تمیز باقی نہ رہی، خارجی صورت حالات بھی تسلی بخش تھی، کیونکہ ۱۷۳۹ء میں بلغراد کی صلح کے بعد ترکیہ کو ایک طویل مدت کے لیے یورپ میں امن و امان قائم کرنے کا موقع مل گیا۔

اس عہد حکومت کے آغاز میں ترکیہ ایران سے برسر پیکار تھا۔ ۱۷۳۱ء کی مہم ترکوں کے حق میں ختم ہوئی، انہوں نے کرمانشاہ اور ہمدان کو فتح کر لیا (جنگ کوریجان ۱۵ ستمبر) اور اربیہ اور تبریز بھی ان کے قبضے میں آگئے، تاہم ۱۰ جنوری ۱۷۳۲ء کو سرعسکر اور صدر اعظم طوپال عثمان پاشا نے جس معاہدۂ صلح پر دستخط کیے، اس کی رو سے ترکی نے ہَمَدان اور تبریز کا علاقہ ایران کو واگزار کر دیا۔ اس صلح سے نہ تو قسطنطینیہ کے ارباب اختیار خوش ہوئے، جنہوں

نے صدر اعظم کی جگہ حکیم زادہ علی پاشا [ارک بان] کو مقرر کر دیا، اور تہ طہماسپ قلی خان جس نے ہرات سے واپس آ کر شاہ طہماسپ کو معزول کر دیا اور از سر نو جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں۔ ۱۶ اکتوبر ۱۷۳۲ء کو باب عالی نے باقاعدہ اعلان جنگ کر دیا اور دسمبر میں ایک ایرانی لشکر عراق پر حملہ آور ہوا۔ اس فوج نے کرکوک فتح کر کے بغداد کا محاصرہ کر لیا، اس دور کی بڑی بڑی لڑائیاں یہ تھیں: دُلْجیلک کی جنگ جو دریاے دجلہ کے کنارے پر ہے؛ یہاں ایرانیوں کو شکست ہوئی (۱۹ جولائی ۱۷۳۳ء)؛ کرکوک کی جنگ جہاں ایک ہفتے بعد ترکوں کو شکست ہوئی اور جس میں ان کا سرعسکر طوپال [= اعرج، لنگڑا] عثمان پاشا مارا گیا۔ اسی سال ایران کی لڑائی کی وجہ سے روس سے تصادم ہو گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ خان قرم Crimea قفقاز میں سے گزر کر ان ترکی فوجوں کو کمک پہنچانا چاہتا تھا، جو ایران کے خلاف لڑ رہی تھیں۔ روس نے اعلان کیا کہ وہ کوبنک اور کیتک کے علاقوں میں سے تاتاریوں کو گزرنے کی اجازت نہیں دے سکتا، کیونکہ یہ علاقے روس کی فرمانروائی میں ہیں، چنانچہ خان کی افواج روک لی گئیں اور اس وجہ سے داغستان کے علاقے میں روسیوں اور ترکوں کے درمیان کئی لڑائیاں ہوئیں۔ جو گفت و شنید قسطنطینیہ میں اس سلسلے میں شروع ہوئی، اس سے زیادہ تر یہی ظاہر ہوتا تھا کہ روسیوں سے جنگ ناگزیر ہے، بالآخر یہ گفت و شنید منقطع ہو گئی اور روسیوں نے مارچ ۱۷۳۶ء میں ازوف Azof کا محاصرہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا۔ اس اثنا میں جنگ ایران جو ۱۷۳۴ء میں ایک متارکہ کی رو سے پاشاے بغداد نے ختم کرائی تھی، ۱۷۳۵ء میں پھر شروع ہو گئی اور احمد کو پرولو سرعسکر مقرر کیا گیا، یہ مہم ترکوں کے لیے منحوس ثابت ہوئی، قفقاز کے کئی شہر ان کے ہاتھ سے نکل گئے، تاہم ایران میں جو حالات نمودار ہوے، ان سے مذاکرات صلح کے لیے فضا سازگار ہوئی جو اس وقت شروع ہو چکے تھے؛ کیونکہ وہاں طہماسپ قلی نے جو بعد میں نادر شاہ کے لقب سے ملقب ہوا، یکم دسمبر ۱۷۳۵ء کو قفقاز کی خیمہ گاہ میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اس گفت و شنید کا نتیجہ صلح کی شکل میں نکلا جس پر ۱۷ اکتوبر ۱۷۳۶ء کو قسطنطینیہ میں دستخط ہو گئے۔ دونوں ملکوں کی سرحدیں وہی قائم رہیں جو سلطان مراد چہارم کے زمانے میں تھیں۔ اسی سال روسی فوج نے قرم پر حملہ کر کے اسے ویران کر دیا۔ گو اس سلسلے میں گفت و شنید پہلے ہی سے اندرون ملک جاری رہی آسٹریا نے جو ثالث کی حیثیت سے بیچ میں آ دھمکا تھا، ان مذاکرات میں نمایاں حصہ لیا۔ آخر یہ سلسلہ گفت و شنید اگست ۱۷۳۷ء میں نیمیرو Nemirow کی کانگرس میں اس وجہ سے منقطع ہو گیا کہ آسٹریا روس کا حلیف ہے، اس لیے ترکوں کو اب دو دشمنوں کا مقابلہ کرنا پڑے گا۔ اس لڑائی کا آغاز ترکوں کے حق میں برا ثابت ہوا، کیونکہ نیش Nish پر آسٹریوں نے قبضہ کر لیا اور اوچ زکاو Oczakow پر روسیوں نے؛ تاہم اکتوبر ۱۷۳۷ء میں نیش واپس لے لیا گیا، آئندہ دو سال میں یگن محمد پاشا صدر اعظم کی قیادت میں قسمت نے ترکوں کی یاوری کی۔ لڑائی کے خاتمے کے وقت ایک نمایاں واقعہ یہ ہوا کہ حاجی محمد صدر اعظم کی افواج ۱۷۳۹ء میں بلغراد کے سامنے آ موجود ہوئیں۔ بلغراد ہی کے سامنے ۱۸ ستمبر کو فرانسیسی سفیر مارکوئیس ڈی ویلنو Marquis de Villeneuve کی امداد اور مداخلات سے صلح کی گفت و شنید ہوئی، جس کی رو سے ترکی کو دوبارہ اس شہر پر قبضہ حاصل

ہو گیا، روس کو بھی اس عہد نامے میں فریق قرار دیا گیا اور اسے یہ وعدہ کرنا پڑا کہ وہ ازوف کے استحکامات کو مسمار کرا دے گا.

یہ صلح ایک لحاظ سے باب عالی کے لیے بے حد مفید ثابت ہوئی اور ایک طویل عرصے تک یورپ کی سلطنتوں سے صلح قائم رہی۔ حقیقت یہ ہے کہ جنگ ہفت سالہ کی وجہ سے انھیں یہ مہلت ہی نہ ملی کہ وہ ترکی کی تقسیم کی منصوبہ بندی کی طرف متوجہ ہو سکیں، ۱۷۴۳ء سے ۱۷۴۶ء تک ایران کے خلاف ایک نئی جنگ جاری رہی۔ یہ جنگ نادر شاہ کے اس مطالبے پر شروع ہوئی کہ شیعہ مذہب کو پانچویں مذہب، یعنی جعفریہ، کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے! پہلے تو باب عالی نے جواب میں ٹال مٹول سے کام لیا، لیکن جب انھیں یہ یقین ہو گیا کہ نادر شاہ عراق کا مالک و مختار بننے کا ارادہ کر رہا ہے، تو شیخ الاسلام نے جعفریہ کو تسلیم کرنے کے خلاف فتوی صادر کر دیا۔ ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ نے کرکوک فتح کر لیا اور الموصل کو محاصرے میں لے لیا، لیکن فوراً ہی وہ محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور ہو گیا، اگلے سال لڑائی کا محاذ قفقاز کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس وقت باب عالی نے صفوی خاندان کے ایک مدعی تخت کی حمایت کی کوشش کی اور اسے بڑی شان و شوکت کے ساتھ فارس کو روانہ کیا، ۱۷۴۶ء میں سابق صدر اعظم یگن محمد، مراد تپہ (کردستان) کی لڑائی میں مارا گیا، اس عرصے میں صلح کی گفت و شنید ترکی سپہ سالار کے ذریعے قسطنطنیہ میں جاری رہی۔ اس گفت و شنید کے سلسلے میں نادر شاہ نے جعفریہ مذہب کو تسلیم کرانے کا مطالبہ ترک کر دیا اور آخر کار ۴ ستمبر ۱۷۴۶ء کو یہی عہد نامہ طے ہوا کہ سلطان مراد چہارم کی سلطنت کی حدود بدستور قائم رہیں۔ اسی سال جولائی میں با اثر اور طاقتور بشیر آغا کا ۹۶ برس کی عمر میں انتقال ہو گیا۔ صدر اعظم السید حسن پاشا کی مخالفانہ مساعی کے باوجود متوفی کا جانشین بشیر آغا الاصغر امور حکومت میں رسوخ و اقتدار حاصل کر لینے میں کامیاب ہو گیا۔ یہ نیا نظام حکومت صرف ۱۷۵۲ء تک ہی برقرار رہ سکا کیونکہ "ینی چری" میں پھر بد دلی کے آثار نمایاں ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا اور اسی طرح علما میں بھی۔ سلطان نے عافیت اسی میں دیکھی کہ قزلار آغا کو چند دوسرے منظور نظر لوگوں سمیت کسی بہانے سے قتل کرا دے (۱۰ جولائی ۱۷۵۲ء)۔ دو سال بعد ۱۳ دسمبر ۱۷۵۴ء کو محمود خود بھی، جب وہ مسجد سے واپس آ رہا تھا، اچانک فوت ہو گیا، اسے ینی جامع میں دفن کیا گیا.

سلطان اپنے پیچھے ایک خوشگوار یاد چھوڑ گیا۔ کہتے ہیں کہ وہ امور مملکت میں بذات خود حصہ لیا کرتا تھا (سجل عثمانی، محل مذکور) اگرچہ ماخذ سے اس بات کی بہت کم شہادت ملتی ہے۔ اس نے اپنے پیشرو کے دربار کی شان و شوکت کو قائم نہ رکھا، جو اس کے زوال کا باعث ہوئی تھی۔ وہ رائے عامہ کی قدر کرتا تھا، محمود اپنے زمانے کی بیشمار عمارتوں کی تعمیر کی وجہ سے مشہور ہے، قسطنطنیہ میں اس نے کم از کم چار چشمے تعمیر کرائے اور نور عثمانی مسجد کی بنیاد رکھی۔ اسی قسم کی سرگرمیاں صوبوں میں بھی جاری رہیں۔ اس سلطان نے دارالخلافہ میں ایا صوفیا، مسجد والدہ جامعی، فاتح مسجد اور غلطہ سرائے میں چار کتابخانے قائم کر کے خاصا نام پیدا کیا، محمود کے عہد میں باب عالی کی جانب سے سیاسی معاملات میں بڑی ہنر مندانہ سرگرمی کا اظہار ہوا، جو بڑے بڑے قابل رئیس آفندیوں، مثلاً راغب پاشا [رک باں]، کے ذریعے انجام پائے، انھوں نے یورپی سیاستدانوں

کے تجربے سے فائدہ اٹھایا اور مشہور فرانسیسی نو مسلم بونیوال Bonneval کے مشوروں سے بھی مستفید ہوے، جو قسطنطنیہ میں ۱۷۲۹ء سے اپنی موت (۱۷۴۷ء) تک مقیم رہا اور جس نے اوج میں بھی کئی مفید اصلاحات کیں، پھر بھی ظاہری صورت خواہ کچھ ہی ہو، حقیقةً سلطنت عثمانیہ اب کوئی مضبوط سلطنت نہیں رہی تھی، جیسا کہ مؤرخ جودت پاشا (تاریخ جودت، ۱۳۰۲ھ، ۱ : ۹۳) نے صحیح طور پر رائے زنی کی ہے؛ اس لیے جب ایران میں نادر شاہ کی موت کے بعد طوائف الملوکی کا دور دورہ ہوا تو باب عالی نے ایرانی معاملات میں مداخلت کرنے سے انکار کر دیا، وقتاً فوقتاً جو چھوٹی چھوٹی بغاوتیں ہوتی رہیں، ان سے بھی سلطنت کی بنیادیں کمزور ہو گئیں، اس کے علاوہ خطرناک ینی چری کے علاوہ بھی آناطولی کے علاقے میں کئی بغاوتیں ہوئیں (مثلاً صاری بیگ اوغلو نے ۱۷۳۹ء میں آیدین میں بغاوت کی) ۔ یہ بھی محمود اوّل ہی کے عہد کا واقعہ ہے، کہ وہابیوں نے پہلی بار حکومت کو پریشان کیا ۔ مصر میں مملوک بیگوں نے عملی طور پر خود مختارانہ حکومت شروع کر دی تھی، گو راغب شاہ نے اپنی حکومت کے دور میں سرگرمی سے ان کی روک تھام کی، خارجی تعلقات کے سلسلے میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ اسی عہد میں فرانس نے جو بلغراد کی صلح کے بعد سے بہت صاحب اثر ہو گیا تھا، ۱۷۴۰ء میں مشہور و معروف مراعات خصوصی حاصل کیں جو کچھ مدت گزر جانے کے بعد غیر ملکیوں کے لیے ترکی میں غیر ملکی امتیازی حقوق کی سند بن گئیں ۔

مآخذ : بڑے بڑے ترکی مآخذ شاہی وقائع نویس ہیں، یعنی (۱) تاریخ سامی و شاکر و صبحی، قسطنطنیہ ۱۱۸۸ء (۱۱۴۳ تا ۱۱۵۶ء) تاریخ عزی، قسطنطنیہ ۱۱۹۹ء (۱۱۵۷ تا ۱۱۶۵ء) اور ابتداے تاریخ واصف، قسطنطنیہ ۱۲۱۹ھ (آغاز ۱۱۶۶ھ)؛ (۲) اس کے بعد بعض سفارت ناموں کی معلومات ہیں، مثلاً راغب پاشا کی تحقیق و توفیق، نادر شاہ سے ۱۷۳۶ء میں مصالحت کے بارے میں جو مخطوطے کی شکل میں ہے اور جسے وان ہیمر von Hammer نے استعمال کیا ۔ کئی تصانیف ابھی تک قلمی نسخوں کی شکل میں ہیں، جو محمود اوّل کے عہد سے متعلق ہیں اور جن کا Babinger نے ذکر کیا ہے، *G O W*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۲ ۔ اسی مصنف نے (کتاب مذکور، ص ۲۸۹) متعدد ترکی رسالوں کا حوالہ بھی دیا ہے، جن میں نادر شاہ کی لڑائیوں کا حال ہے، ان جنگوں کے متعلق ایک مآخذ تکملہ کی صورت میں مہدی خان کی تصنیف کردہ "سوانح عمری نادر شاہ" بھی ہے؛ (۳) Hanway : *A Journal of Travels from London through Russia into Persia*، ۱۷۵۳ء؛ عہد محمود اوّل کے عام خاکے: (۴) von Hammer : *G O R*، طبع دوم، Pesth ۱۸۳۶ء، ۴ : ۲۶۶ تا ۳۸۲؛ (۵) Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*، ج ۵، Gotha ۱۸۵۷ء، ص ۶۴۹ تا ۸۳۷؛ (۶) Jorga : *Geschichte der Osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴ : ۳۰۹ تا ۴۶۶ میں دیے گئے ہیں ۔

(J. H. Kramers)

محمود (دوم) : سلطنت عثمانیہ کا التیسواں * بادشاہ جس نے ۱۸۰۸ء سے ۱۸۳۹ء تک حکومت کی ۔ یہ عبدالحمید اوّل کا بیٹا تھا اور ۱۳ رمضان ۱۱۹۹ھ/ ۲۰ جولائی ۱۷۸۴ء کو پیدا ہوا (دیکھیے سجل عثمانی، ۱ : ۷۳) ۔ وہ ان المناک واقعات کے فوراً بعد ہی جو سلطان سلیم ثالث [رک باں] کے قتل کا موجب ہوے، ۲۸ جولائی ۱۸۰۸ء کو سلطان مصطفٰی چہارم کا جانشین ہوا ۔ محمود بھی سلیم کی سی موت مرنے سے بال بال بچ گیا، تخت پر بیٹھنے سے پہلے اس نے اپنی زندگی

خلوت گزینی میں گزاری تھی، تخت نشینی سے ایک سال پہلے اس کی جو رسم و راہ معزول بادشاہ [سلیم] سے رہی تھی، اس کا اثر بلاشبہہ محمود کے خیالات پر بہت پڑا، اور اسی وجہ سے وہ بعد میں سلیم کا انتقام لینے والا بادشاہ ثابت ہوا۔

مصطفی بیرقدار پاشا کی وزارت عظمیٰ جو اسے اس کی فتح کے عوض حاصل ہوئی تھی، نومبر ۱۸۰۸ء تک ہی قائم رہ سکی۔ ایک بغاوت میں اس کی ظالمانہ اصلاحات کے ساتھ ساتھ اس کی اپنی جان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ بعد کے چند سال روس کے خلاف جنگ میں گزرے جس نے دسمبر ۱۸۰۶ء میں دریاے ڈینیوب کی ریاستوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ روسیوں نے ڈینیوب کی جنوبی سمت میں بھی اپنی فتوحات کا سلسلہ جاری رکھنے کی کوشش کی، لیکن یہاں ترکوں کی طرف سے انھیں غیر متوقع طور پر سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم ترکوں کو بخارست کا معاہدہ طے کرنے میں، جس پر ۲۸ مئی ۱۸۱۲ء کو دستخط ہوے اور جس کے لیے ترکی کی طرف سے غالب افندی نے بات چیت کی تھی۔ اس میں جو کامیابی حاصل ہوئی اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ روس اور فرانس کے مابین جنگ کا خطرہ روز بروز بڑھتا جا رہا تھا۔ اس صلح نامے کی رو سے ترکی کو صرف بسربیا Bessarabia کا علاقہ روسیوں کے حوالے کرنا پڑا۔ اس اثنا میں نئے سلطان نے سلطنت کے داخلی استحکام کی حکمت عملی کا آغاز کر دیا تھا جو ۱۸۲۰ء میں یونانیوں کی بغاوت تک جاری رہی جس میں انھوں نے سلطنت کی تمام طاقت کو جذب کرنا شروع کر دیا۔ اس نے عملاً روم ایلی کے "اعیان" اور آناطولی کے بے شمار درہ بیکوں derebeys بالخصوص صارو خان اور آیدین کے قرہ عثمان اوغلو کے خانوادوں اور قیصریہ (دیکھیے دیرلی) کے علاقے میں چپان اوغلو کے خاندانوں کی تقریباً خود مختارانہ حیثیت کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۸۱۰ء میں بغداد میں سلیمان پاشا کی وفات کے بعد جنوبی عراق میں بھی سلطان کا اقتدار از سر نو قائم ہو گیا۔ عرب میں وہابیوں کا قلع قمع کرنے کے لیے محمد علی پاشا والی مصر کی امداد حاصل کرنی پڑی اور ۱۸۱۳ء میں طوسون پاشا [رک بہ ابن سعود] نے مکہ اور مدینہ دوبارہ فتح کر لیے۔ سربیا Serbia میں کئی سال کی متواتر گڑبڑ کے بعد آخر ملوش Milosch کو وہاں کی ریاست کا "Knez" تسلیم کر لیا گیا؛ بوسنہ کہیں ۱۸۱۲ء میں مطیع ہو سکا۔ اس کے برعکس یانینا Yanina کے علی پاشا نے اس دوران میں اپنی طاقت کو قائم رکھا، یہاں تک کہ ۱۸۲۰ء میں ترک اس قابل ہوے کہ یانینا کا محاصرہ کر سکیں۔ قسطنطینیہ میں امن و امان قائم رکھنے کے لیے سلطان نے سخت اقدامات کیے، بالخصوص ینی چری کے خطرناک عنصر کے خلاف۔

اس زمانے میں روس کے ساتھ عہد نامۂ صلح کے مفہوم اور اس پر عمل درآمد کے بارے میں بالخصوص مولدیویا Moldavia اور ولاچیا Wallachia کے نظام حکومت کے متعلق، سفارتی گفت و شنید کی دقتیں جاری رہیں۔ یہ مشکلات یونانی بغاوت کے بعد ایک حقیقی خطرے کی شکل میں رونما ہونے کو تھیں۔

یہ بغاوت جو ایک لحاظ سے علی [پاشا] والی یانینا کی خود مختارانہ حکومت کا نتیجہ تھی اور جسے خفیہ طور پر روس کی حمایت حاصل تھی، ۱۸۲۰ء میں شروع ہوئی جب رومانیہ کے علاقے میں Alexander Ipsilanti نے سر اٹھایا اور موریا میں ایک معمولی سی بغاوت ہوئی جس کا محرک Demetrius Ipsilanti تھا۔ اس کا سب سے پہلا رد عمل ترکی میں یہ ہوا کہ قسطنطینیہ میں بے شمار

آدمی قتل کر دیے گئے جن میں یونانی بطریق بھی شامل تھا ۔ اس کے بعد ترکی افواج رومانیہ میں داخل ہوئیں، جہاں Ipsilanti کی بآسانی سرکوبی کر دی گئی ۔ اس فوجی کارروائی سے روس میں شدید احتجاجات ہوئے اور اس کا سفیر سٹروگونو Strogonow قسطنطنیہ چھوڑ کر چلا گیا اس لیے ترکی فوجوں کا معتدبہ حصّہ جلد ہی واپس بلا لیا گیا، لیکن ۱۸۲۲ء میں موریا کی بغاوت بڑی سرعت سے پھیل گئی اور باغیوں نے ٹریپولٹزا Tripolitza اور کورنتھ Corinth پر قبضہ کر لیا، علی [پاشا] والی یانینا کو قتل کر دیا گیا، مئی ۱۸۲۴ء میں ترکوں نے ایتھنز کا ایکروپولس [= مستحکم قلعہ] باغیوں کے حوالے کر دیا ۔ تاہم بحیثیت مجموعی ترک یونانیوں سے زیادہ طاقتور رہے ۔ روس سے ہر قسم کی پیچیدگیوں سے بچنے کی خاطر باب عالی نے ۱۸۲۳ء میں رومانیہ کو خالی کرکے یہ اعلان کر دیا تھا کہ آئندہ وہ اپنے داخلی معاملات میں کسی قسم کی غیر ملکی مداخلت کو برداشت نہیں کرے گی، لیکن روس نت نئے مطالبات پیش کرنے سے باز نہ آیا (مثلاً یونان کو ڈینیوب کی ریاستوں کی طرح تین حصوں میں تقسیم کر دیا جائے) ۔ اس کے علاوہ دوسری طاقتیں بھی اب یونان کے مسئلے کے متعلق بے پروا نہ رہیں، کچھ تو اس وجہ سے کہ حامی یونان تحریک سے رائے عامہ بہت متأثر ہونے لگی تھی اور کچھ اس خوف سے کہ کہیں روس سلطنت عثمانیہ کی کمزوری سے ضرورت سے زیادہ فائدہ نہ حاصل کرے ۔ ان برسوں میں ترکی کو ایران سے بھی جنگ کا سامنا کرنا پڑا جس کی وجہ کردستان میں ایرانیوں کے حملے تھے؛ یہ لڑائی ۱۸۲۳ء میں ختم ہوئی ۔ ۱۸۲۴ء اور ۱۸۲۵ء میں یونانیوں اور ترکوں کی سمندر اور خشکی پر آپس میں جھڑپیں ہوتی رہیں اور خود یونانیوں میں پوری پوری طوائف الملوکی برپا رہی جس کی وجہ سے کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہ ہو سکا ۔ اس صورت حال میں صرف شہنشاہ روس الیگزانڈر اول کی موت (یکم دسمبر ۱۸۲۵ء) کی وجہ سے جس کے نتیجے میں، نکولس اول تخت نشین ہوا، جو ترکوں کا جھگڑا جلد از جلد ختم کر دینے کے حق میں تھا نیز موریا میں ابراہیم پاشا ولد محمد علی پاشا کی قیادت میں ترکی اور مصری افواج کی متفقہ کارروائی کی وجہ سے تبدیلی پیدا ہوئی ۔ یہ کارروائی بڑی کامیاب ثابت ہوئی کیونکہ موریا کا علاقہ تمام و کمال مطیع و منقاد ہو گیا، اور ۲۳ اپریل ۱۸۲۶ء کو Missolonghi کا قلعہ چھے مہینے کے محاصرے کے بعد فتح ہو گیا ۔

ترکوں کی ان کامیابیوں سے سلطان کو اس بات کا حوصلہ ہو گیا کہ اپنی دیرینہ تمنا کے مطابق ایک نئی فوج تیار کرے، اسے یورپی طرز کی تربیت دے اور اسی قسم کے ساز و سامان سے آراستہ کرے ۔ یہ نئی فوج ینی چری میں سے بھرتی کی گئی ۔ ۴ جون ۱۸۲۶ء کو اسی نئی فوج کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ہوا، لیکن اس کی وجہ سے دس ہی روز بعد ینی کی بغاوت ہو گئی جس کا انجام یہ ہوا کہ یہ ساری کی ساری فوج جو کبھی بڑی شہرت کی مالک تھی، ۱۶ جون کو سخت خونریزی سے مکمل طور پر ختم کر دی گئی ۔ ینی چری کو معدوم کرنے کا کام محمود ثانی کے نام کے ساتھ ہمیشہ یاد رہے گا ۔ اس سے تمام ملک پر بڑا گہرا اثر پڑا اور اصلاح پسند فریق کے لوگ بھی بہت متأثر ہوئے جو اس واقعے کو "واقعۂ خیریّہ" کے نام سے تعبیر کرنے لگے اور اسے خوشحالی کے ایک دور کا آغاز سمجھنے لگے، لیکن ابتدائی نتائج تباہ کن ثابت ہوئے، سلطنت کی طاقت کسی حد

تک کمزور پڑ گئی اور روس سے تعلقات کے سلسلے میں اس کمزوری کا بہت احساس ہونے لگا۔ اس امید میں کہ روسیوں کے آئے دن کے مطالبات سے کسی طرح پیچھا چھوٹ جائے، باب عالی نے اکرمین Akkerman کے معاہدۂ ۲۵ ستمبر ۱۸۲۶ء کی رو سے اسے مزید مراعات دے دی تھیں، مگر اس کے فوراً بعد ہی روس، برطانیۂ عظمیٰ، فرانس اور پرشیا Prussia میں یونانی سوال سے متعلق ایک معاہدہ ہوا (۷ جولائی ۱۸۲۷ء) جس کی رو سے ترکوں کو اس بغاوت کے دبانے سے روک دیا گیا، گو ۱۸۲۷ء کے آغاز ہی سے پرتو افندی، رئیس افندی کی حیثیت میں ترکی سیاست کی رہنمائی بڑی گرمجوشی سے کر رہا تھا، تاہم یہ سیاست اس نئی مداخلت کے سامنے عاجز آ گئی، دول یورپ کے معاہدے کا ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ ۱۰ اکتوبر ۱۸۲۷ء کو انگریزی، فرانسیسی اور روسی بحری فوجوں نے کسی اعلان جنگ کے بغیر ترکی۔ مصری بیڑے کو نورینو Navorino کی خلیج میں تباہ کر دیا، چنانچہ ان ملکوں سے سیاسی تعلقات منقطع ہو گئے، لیکن جب لڑائی شروع ہوئی تو وہ صرف روس کے خلاف تھی۔

روسی جنگ کا آغاز ۷ مئی ۱۸۲۸ء کو روس کی جانب سے اعلان جنگ ہونے پر ہوا۔ یہ لڑائی خاص طور پر ترکوں کے لیے مضر ثابت ہوئی۔ روسیوں نے فوراً ہی رومانیہ پر قبضہ کر کے دریائے ڈینیوب کو عبور کر لیا اور مشرقی محاذ پر قفقاز کے علاقے میں انہوں نے قارص اور آخلچک کو بھی فتح کر لیا، ۱۸۲۹ء میں اس زوال کی تکمیل یوں ہوئی کہ ۱۹ اگست کو جنرل Diebitch نے ادرنہ (Adrianople) پر قبضہ کر لیا۔ باب عالی کو مجبوراً روس کے سارے مطالبات تسلیم کرنے پڑے۔ روس اپنی تقریباً تمام فتوحات سے دست بردار ہو گیا، لیکن تاوان جنگ کی ایک بھاری رقم وصول کر لی یونان کے متعلق ترکی کو دول یورپ کا فیصلہ کامل خود مختاری کی صورت میں قبول کرنا پڑا۔ بعد کے برسوں میں ترکی اور اس نئی حکومت کے درمیان آئندہ تعلقات اور سرحدوں کے فیصلے وغیرہ خاص معاہدوں کے ذریعے طے پائے۔

محمود ثانی کے آخری نو سال محمّد علی والی مصر سے لڑائی بھڑائی میں گزرے جس میں روس نے مداخلت کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی ہر معاملے میں روس کا محتاج ہو گیا، محمّد علی کی سرگرمیاں ۱۸۳۱ء میں شروع ہوئیں جب ابراہیم پاشا نے پاشائے عکّہ پر حملہ کیا۔ اس شہر کا محاصرہ ہوا اور مئی ۱۸۳۲ء میں اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ تھوڑے ہی عرصے میں دمشق اور حلب نے بھی ابراہیم کی اطاعت قبول کر لی، سلطان کی جانب سے جو فوجی نقل و حرکت بھی ہوئی، وہ مصری افواج کی پیش قدمی کو نہ روک سکی، انہوں نے ترکی سپہ سالار رشید پاشا کو قونیہ کی جنگ میں ۲۱ دسمبر ۱۸۳۲ء کو شکست دی اور اسے گرفتار کر لیا۔ اس وقت باب عالی کو روس کی امداد اور فرانس کی ثالثی کو بامر مجبوری منظور کرنا پڑا، جس کا نتیجہ ایک معاہدے کی شکل میں برآمد ہوا، یہ معاہدہ ۸ اپریل ۱۸۳۳ء کو کوتاھیہ کے مقام پر ابراہیم پاشا سے ہوا، محمّد علی کو ملک شام کا پاشا تسلیم کر لیا گیا اور آدنہ [آطنہ] کی ولایت ابراہیم کو دے دی گئی۔ اس عرصے میں روسی افواج باسفورس کے ساحل پر اتر آئیں، یہ فوجیں خُنکار اِسکلہ سی کے بدنام معاہدے کی تکمیل کے بعد واپس بلا لی گئیں جو ۸ جولائی ۱۸۳۳ء کو ترکی اور روس کے درمیان طے پایا، یہ ایک دفاعی اتحاد تھا اور اس میں ایک خفیہ دفعہ یہ بھی تھی کہ اگر روس کے دشمنوں نے کسی وقت بحیرۂ اسود

میں داخل ہونے کی کوشش کی تو ترکی کا فرض ہوگا کہ وہ انہیں روک دے۔ اس طرح سیاسی طور پر ترکی روس کے ساتھ زیادہ وابستہ ہو گیا اور دوسری طاقتوں کو اس امر میں رکاوٹ ڈالنے کا موقع نہ مل سکا۔

دوسری طرف محمود زیادہ استقامت کے ساتھ اندرون ملک اپنے اقتدار و اختیار کو مستحکم کرنے میں مشغول رہا، اس حکمت عملی کا سب سے بڑا کارندہ اس کا سابق صدر اعظم رشید پاشا تھا جسے مصر میں قید رہنے کے بعد واپسی پر سیواس کا والی مقرر کر دیا گیا تھا، اس نے ارمینیا اور آناطولی میں امن قائم کیا اور خاص طور پر کرد قبائل کو مطیع کر لیا، ۱۸۳۶ء میں اس کے انتقال کے بعد اس کی جگہ حافظ پاشا سرعسکر مقرر کیا گیا، یہ سپہ سالار رشید پاشا کے بالکل برعکس ترکی فوج میں موجودہ زمانے کے طور طریقوں کو رائج کرنے کا حامی تھا۔ شمالی عراق کی کامیاب مہمات میں لفٹیننٹ وان مولٹکے، ایک فوجی معلّم جسے حکومت پرشیا Prussia نے بھیجا تھا، اس کے ہمرکاب رہا، ان فوجی مہمات کے بھیجنے سے محمود کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ شام کی سرحدوں کو زیادہ مضبوط اور مستحکم کیا جائے تاکہ محمّد علی سے تازہ تصادم ہو جانے کی صورت میں تیاری مکمل ہو۔ یہ کارروائی ۱۸۳۸ء کے بعد ہی جا کر ہوئی جب خسرو پاشا [رک بآں] جو ایک سرگرم مصلح اور مصر کا پرانا دشمن تھا، اقتدار حاصل کر کے ترکیہ کی نئی کابینہ کا صدر بن گیا تھا۔ اس سے اگلے سال حافظ پاشا کردستان کا سرعسکر مقرر کیا گیا۔ اس نے دریائے فرات کو عبور کر کے عین تاب پر قبضہ کر لیا، لیکن مصری افواج نے ابراہیم پاشا کی قیادت میں اسے نزِب کے مقام پر ۲۴ جون ۱۸۳۹ء کو بری طرح شکست دی۔ اس لڑائی کی وجہ سے ترکی کی حالت سلطان محمود کی وفات کے صرف ایک ہفتے پہلے پھر مایوس کن ہو گئی۔

اسی زمانے میں سلطان کو بوسنہ اور البانیا کی متواتر اور خطرناک بغاوتوں کو بھی فرو کرنا پڑا، اگرچہ ۱۸۳۰ء کے "خط شریف" کی وجہ سے سربیا کے علاقے میں امن رہا۔ ۱۸۳۷ء میں اندرون ملک کی حالت خاصی سدھر چکی تھی؛ اس لیے سلطان نے اپنے یورپی صوبجات کا سفر اختیار کیا جو عثمانی حکمرانوں کی روایات کی ایک ایسی خلاف ورزی تھی جو اس سے پہلے کبھی سننے میں نہ آئی تھی۔ یہ اس کے آخری سرکاری کاموں میں سے ایک تھا، یکم جولائی ۱۸۳۹ء کو اس نے قسطنطینیہ کے شاملیجہ نامی محل میں جو سقوطری سے کچھ دور واقع ہے، انتقال کیا۔

اس سلطان کے حالات سے جو ہمارے علم میں ہیں، یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ ایک زبردست شخصیت کا مالک تھا اور اس نے اپنی قلمرو کی حکومت میں اپنے خیالات کو رائج کیا۔ اس کے مقربین میں درجۂ اوّل کی قابلیت کے لوگ صرف چند تھے، ان نامساعد سیاسی حالات میں جن کا ان دنوں دور دورہ تھا، تمام مملکت میں یورپی طرز کی اصلاحات کی ترویج کا کام جو محمود ثانی کے پیش نظر تھا، انسانی طاقت سے باہر تھا۔ ان کے ساتھ ہی وہ بیشمار مشکلات بھی سد راہ تھیں جو روایتی اداروں اور اس زمانے کے ترکوں کے خیالات کی وجہ سے پیش آئیں (دیکھیے مثلاً وان مولٹکے کی سخت رائے، ص ۴۳۳ ببعد) اگرچہ دونوں کے حالات بالکل مختلف تھے، تاہم محمود ثانی کا مقابلہ بطور مصلح [روس کے] پیٹر اعظم سے اکثر کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اس پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ اس نے اپنی اصلاحات کا آغاز اس مقام سے کیا جہاں اسے انہیں ختم کر دینا

چاہیے تھا، یعنی جو کچھ موجود تھا، اسے توڑ برباد کر دیا، لیکن خود اپنی عملی اور تعمیری سرگرمی سے کچھ کرکے نہ دکھایا، بالخصوص آج کل کے ترکیہ میں تو محمود پر بڑی لے دے ہوتی رہتی ہے (دیکھیے خالدہ ادیب: *Memoirs*، لنڈن ۱۹۲٦ء، ص ۲۳۷ ببعد)؛ تاہم غالبًا یہ خیال درست ہے کہ اس سلطان کے سخت اقدامات کے بغیر بعد کے زمانے کی "تنظیمات" [رک بآں] ناممکن ہو کر رہ جاتیں (دیکھیے Rosen، ۱: ۲۰۰ ببعد)۔ سب سے زیادہ اہم اصلاح تو فوج میں ہوئی؛ اس کے ذریعے "ینی چری" معدوم ہو گئے، لیکن یورپی طرز کی نئی فوج کی ترتیب کے کام میں بہت بعد کے زمانے تک کامیابی نہ ہو سکی۔ سب سے زیادہ سرگرم صلاح پسندوں، مثلاً خسرو پاشا ایسے آدمیوں کے پیش نظر بھی حقیقی ضروریات کے متعلق کچھ مبہم اور دھندلا سا نقشہ ہی تھا۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ مفید کام جرمن ماہرین حرب نے کیا۔ محمود نے نوجوان افسروں کو مغربی کالجوں میں بھیج کر ترتیب جدید کے کام کو مؤثر طریق سے ترقی دی اور نظام حکومت میں بھی بتدریج مغربی طرز کے مطابق باقاعدہ وزارت کا نظام رائج ہو گیا۔ ۱۸۳۷ء کے دوران ایک وقت میں صدر اعظم کا پرانا لقب بھی عارضی طور پر ترک کر دیا گیا اور وزیر کا نیا لقب "وکیل" مقرر ہوا۔ مزید برآں اکتوبر ۱۸۲٦ء کے ایک فرمان کے مطابق محمود نے سرکاری عہدیداروں کی ترقی اور سرفرازی کے لیے ایک نیا راستہ کھول دیا۔ اس فرمان سے سلطان کے اس حق کو بھی منسوخ کر دیا گیا کہ سرکاری عہدیداروں کی موت کے بعد ان کے مملوکہ اموال کو ضبط کر لے؛ تاہم حقیقی اور وفادار کارکنوں کی جماعت پیدا کرنے میں خاصا عرصہ لگا۔ محمود جن لوگوں کی خدمات سے مستفید ہونے پر مجبور تھا، وہ اکثر اوقات بے حد بددیانت ثابت ہوتے تھے اور اسی وجہ سے دوسری طاقتوں، بالخصوص روس کو بڑی حد تک فائدہ اٹھانے کا موقع مل جاتا تھا۔

محمود ثانی اس تربت [مقبرے] میں دفن ہے جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اسے اس کے بیٹے اور جانشین سلطان عبدالحمید نے استانبول میں دیوان یولو [= دیوان کی سڑک] پر تعمیر کرایا تھا۔

مآخذ: ترکی کی تاریخی کتابیں اس سے زیادہ توجہ کی مستحق ہیں جو اب تک ان کی جانب کی گئی ہے۔ ان میں سے زیادہ سہل الحصول کتابیں یہ ہیں: (۱) جودت پاشا: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۰۹ھ، ج ۹ تا ۱۲؛ جس میں ۱۲۲۳ سے ۱۲۴۱ تک کے حالات درج ہیں، اور اس کا تتمہ: (۲) احمد لطفی: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۰ تا ۱۳۰٦ھ، ج ۱ تا ۵، جس میں ۱۲۴۱ تا ۱۲۵۵ھ کے حالات ہیں؛ دوسرے مطبوعہ مآخذ یہ ہیں: (۳) ابوبکر: وقعۂ جدیدہ، قسطنطینیہ ۱۲۳۲ھ؛ (۴) تاریخ عطا، مطبوعۂ قسطنطینیہ؛ (۵) محمد اسعد: اُسِّ ظفر، قسطنطینیہ ۱۲۴۳ھ، ینی چری کی بیخ کنی پر ایک رسالہ؛ (٦) محمد ثریا: نُخبۃُ الوقائع، قسطنطینیہ (دیکھیے نیز Babinger: *GOW*، ص ۲۸۷)؛ اس زمانے کے عام یورپی مؤرخین: (۷) Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen. Reiches in Europe*، ج ۷، گوتھا ۱۸٦۳ء، ص ۵٦۱ ببعد (۱۸۱۲ء تک)؛ (۸) Rosen: *Geschichte der Türkei*، لائپزگ ۱۸٦٦ء، ج ۱، (۱۸۲٦ء کے بعد)؛ (۹) Gorga: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ج ۵، Gotha ۱۹۱۲ء، ص ۱۸۲ تا ۲۸۷؛ ایک قیمتی ہم عصر مآخذ: (۱۰) H. Von Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten der Türkei*، برلن ۱۸۸۲ء۔

(J. H. Kramers)

* **محمود (اوّل)** : ناصر الدّین ۱۴۴۲ء سے ۱۴۶۰ء تک بنگال کا سلطان تھا۔ جب شمس الدّین احمد شاہ جو غاصب راجا کانس یا گنیش کا پوتا تھا، کا جور و ستم، ناقابل برداشت ہو گیا، تو اسے قتل کر دیا گیا اور اس کے امیروں میں سے ناصر خان نے تخت پر قبضہ کر لیا، لیکن ایک ہفتے تک ہی حکومت کر پایا تھا کہ اس کے اُمرا نے اسے بھی قتل کر دیا کیونکہ وہ اپنوں میں سے کسی کی اطاعت قبول کرنے پر تیار نہ تھے۔ ان کی نظر انتخاب محمود پر پڑی، جو پرانے شاہی خاندان کے بانی الیاس کی اولاد میں سے تھا، چنانچہ وہ تخت نشین کر دیا گیا۔ اس نے رحم و انصاف کے ساتھ ۲۶ سال تک حکومت کی اور گور کے شہر کو دوبارہ تعمیر کرا کر زیب و زینت بخشی۔ اس کا انتقال ۱۴۶۰ء میں ہوا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا باربک شاہ تخت نشین ہوا۔

مآخذ : (۱) غلام حسین سلیم : ریاض السّلاطین؛ (۲) نظام الدّین احمد : طبقات اکبری، دونوں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے *Bibliotheca Indica Series* میں شامل ہیں؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ : گلشن ابراہیمی، بمبئی، لیتھو، طبع ۱۸۳۲ء۔

(T. W. HAIG)

* **محمود (دوم)** : ناصر الدین، بنگال کا تیسرا حبشی (یا افریقی) سلطان تھا۔ وہ ۱۴۹۰ء میں اپنے باپ کی جگہ تخت نشین ہوا مگر یکے بعد دیگرے کئی وزیروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنا رہا۔ اس کے پہلے افریقی وزیر ملقب بہ حبش خان کو اس کے ایک اور افریقی حبشی حریف ملک بدر دیوانہ نے قتل کر ڈالا۔ اسی شخص نے بعد میں محمود کو بھی جس نے صرف چھے مہینے حکومت کی تھی، قتل کر دیا اور تخت پر غاصبانہ قبضہ کر لیا۔

مآخذ : رک بہ محمود اوّل شاہ بنگال؛

(T. W. HAIG)

محمود (سوم) : غیاث الدّین، علاء الدّین حسین شاہ والی بنگال کے اٹھارہ بیٹوں میں سے ایک۔ وہ اپنے بھائی ناصر الدّین نُصرت شاہ کا اس کے پورے عہد حکومت میں وفادار رہا، لیکن اس کی موت کے بعد اس نے اس کے بیٹے علاء الدّین فیروز شاہ کو ۱۵۳۳ء میں قتل کر دیا اور خود تخت نشین ہو گیا۔ شیر خان سور نے جو آخر میں دہلی کا شہنشاہ ہوا اور اس سے پہلے بھی بہار میں کافی اقتدار رکھتا تھا، محمود کے باغی برادر نسبتی مخدوم عالم سے جو حاجی پور کا حاکم تھا، اتحاد کر لیا۔ شیر خان نے اس فوج کو جو محمود نے اس کے خلاف بھیجی تھی شکست دی، لیکن مخدوم کی قسمت یاور نہ ہوئی اور وہ ایک اور لڑائی میں مارا گیا۔ شیر خان نے تیلیا گڑھی کے تنگ پہاڑی رستے سے گزر کر بنگال پر حملہ کیا اور ۱۵۳۷ء میں محمود کو گور میں محصور کر لیا۔ محمود نے ہمایوں شہنشاہ دہلی سے امداد کی التجا کی۔ شیر خان کو بہار میں ایک بغاوت کی وجہ سے واپس جانا پڑ گیا، لیکن وہ اپنے بیٹے جلال خان کو گور کا محاصرہ جاری رکھنے کے لیے پیچھے چھوڑ گیا۔ ۱۵۳۸ء میں محمود گور کو خالی کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس نے راہ فرار اختیار کی اور اپنے پائے تخت اور بیٹوں کو جلال خان کے رحم و کرم پر چھوڑ گیا۔ شیر خان نے بہار سے واپسی پر اس کا تعاقب کر کے اسے آ لیا اور لڑنے پر مجبور کیا۔ محمود کو شکست ہوئی اور وہ زخمی ہو کر بھاگ گیا۔ اس کے بعد اس کا کچھ حال معلوم نہیں ہو سکا۔

مآخذ : رک بہ محمود اوّل شاہ بنگال۔

(T. W. HAIG)

* **محمود** : شہاب الدّین، بہمنی خاندان دکن کا چودھواں بادشاہ، بارہ برس کی عمر میں اپنے باپ محمود ثالث کی وفات پر ۲۲ مارچ ۱۴۸۲ء کو تخت نشین ہوا اور اپنے تمام ۲۶ سالہ دور حکومت میں زیر نگرانی ہی رہا۔ اس کے پہلے وزیر ملک حسن بحری نظام الملک کا اقتدار جو محمود گاوان [رک بآن] کی موت کا بھی ذمّے دار تھا، غیر ملکی امرائے سلطنت کو نا پسند تھا، جن کا سردار یوسف عادل خان بیجاپوری تھا اور جب نوجوان بادشاہ نے اس وزیر کے قتل کا حکم دے دیا تو اس کے تعلقات دکنی فریق سے خراب ہو گئے چنانچہ اس فریق نے ۱۴۸۷ء میں اسے معزول کرنے کی کوشش کی۔ اس سازش کا پتا چل گیا اور اسے ناکام بنا دیا گیا، اور اس کے بعد بادشاہ کے حکم سے دکنی امرا کا قتل عام عمل میں آیا۔ نوجوان بادشاہ خود اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے ناقابل تھا، اس لیے اس کے اگلے وزیر قاسم برید الممالک نے جو ترک نسل سے تھا، اس پر پورا قابو پا لیا۔ ۱۴۹۰ء میں احمد نظام الملک نے جو جُنّار کا حاکم اور ملک حسن بحری کا بیٹا تھا یوسف عادل خان اور فتح اللہ عماد الملک والی برار کو مشورہ دیا کہ وہ شاہ دکن سے آزاد ہو کر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیں۔ ان دونوں نے یہ تجویز پسند کی۔ محمود کے عہد میں بے شمار لڑائیاں ہوئیں، لیکن وہ محض برائے نام حکمران تھا۔ اس کا وزیر اسے میدان جنگ میں لے جایا کرتا تھا اور اپنے نام نہاد آقا کے صلاح و مشورے کے بغیر ہی اپنے من مانے احکام جاری کر دیا کرتا تھا۔ محمود نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کوشش کی کہ کسی طرح اسے قاسم برید الممالک اور اس کے بیٹے امیر علی کے پنجے سے جو ۱۵۰۴ء میں اس کا جانشین ہوا، رہائی مل جائے، لیکن ہر ایسی کوشش کے بعد اس کی گرفت زیادہ سخت ہوتی گئی۔ ۱۵۱۲ء میں سلطان قلی قطب الملک نے جسے ۱۴۹۳ء میں تلنگانہ کا والی مقرر کیا گیا تھا، دوسرے والیوں کی تقلید کرتے ہوئے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ۱۵۱۸ء میں محمود اپنی عیش پسندی کی نذر ہو کر فوت ہو گیا۔ اس کے بعد چار کٹھ پتلی بادشاہ یکے بعد دیگرے بیدر کے تخت پر بیٹھے اور خاندان کا چراغ ۱۵۲۷ء میں گل ہو گیا اور امیر علی برید الممالک بیدر میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر کے تخت نشین ہو گیا۔

مآخذ : (۱) محمد قاسم فرشتہ : گلشن ابراہیمی، بمبئی، طبع لکھنؤ ۱۸۳۲ء؛ علی بن عزیز اللہ طباطبائی : برہان مآثر، مخطوطہ، ترجمہ از O. S. King : *History of the Bahmani Dynasty*، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۲) نظام الدّین احمد : طبقات اکبری، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا سلسلہ *Bibliotheca Indica*؛ (۳) عبداللہ محمد بن عمر : ظفر الوالہ بمظفر وآلہ، طبع E. Denison Ross بعنوان *An Arabic History of Gujarat*، لنڈن ۱۹۱۰ء۔

(T. W. HAIG)

* **محمود** : ناصر الدّین سلطان دہلی شمس الدّین التتمش کا بیٹا جو قطب الدّین ایبک [رک بآن] کی بیٹی کے بطن سے تھا۔ ۱۲۴۶ء میں جب امرائے دہلی مسعود کی کاہلی، نا اہلیت اور ظلم و تشدد سے بیزار ہو رہے تھے تو محمود، جس کی عمر اس وقت اٹھارہ برس کی تھی، بہڑائچ کا حاکم تھا۔ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ دہلی کا تخت خالی ہونے والا ہے تو وہ پوشیدہ طور پر بعجلت پاے تخت میں پہنچ گیا۔ ۱۰ جون ۱۲۴۶ء کو مسعود کو معزول کر کے قید خانے میں ڈال دیا گیا جہاں وہ جلد ہی فوت ہو گیا، اور اس کا چچا محمود سبز محل میں تخت پر بٹھا دیا گیا۔ وہ خوش اخلاق اور نیک سیرت بادشاہ تھا اور خوش نویسی کا مذاق رکھتا تھا جس کا اظہار وہ قرآن مجید کی کتابت کر کے کیا کرتا تھا، لیکن ایک

حکمران کی حیثیت سے وہ بالکل ناکام تھا۔ غیاث الدّین بلبن نے اس کی بڑی خدمت کی، جس کی بیٹی سے اس نے شادی کر لی اور اس کی موت کے بعد بلبن ہی اس کا جانشین بھی ہوا۔ بلبن نے پنجاب، دوآب، میوات، ملتان، ناگور اور شمالی مالوے میں شاہی اقتدار بحال کیا، لیکن دربار سے اس کی غیر حاضری کے دوران اس کے دشمن اس کے خلاف سازباز کرتے رہے اور جب وہ واپس آیا تو اسے قتل کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔ اس نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا، لیکن اسے دربار سے خارج کر دیا گیا۔ امرائے دربار خواجہ سرائے ریحان کے نخوت آمیز رویے سے جلد ہی تنگ آ گئے جس نے بلبن کی جگہ غصب کر لی تھی اور بلبن اور دوسرے سرداروں نے اپنی فوجیں بھٹنڈے میں جمع کر لیں۔ ریحان اور بادشاہ دونوں ان کے مقابلے کو نکلے، لیکن شاہی لشکرگاہ میں بہت سے سردار ایسے بھی تھے جنھیں بلبن سے ہمدردی تھی اور بلبن کو خود بھی بادشاہ پر حملہ کرنے میں تأمّل تھا، اس لیے واقعات نے خطرناک صورت اختیار نہ کی اور شاہی افواج واپس ہٹ آئیں۔ اب امرائے دربار نے بادشاہ کو اس بات پر راضی کر لیا کہ ریحان کو موقوف کر دیا جائے؛ چنانچہ اسے جلا وطن کرکے پہلے بدایوں اور بعد ازاں بھڑائچ بھیج دیا گیا۔ بادشاہ اور بلبن کے درمیان بھی صلح صفائی ہو گئی اور وہ دونوں جنوری ۱۲۵۵ء میں دہلی واپس آ گئے۔ اس کے بعد جلد ہی اس راز کا بھی انکشاف ہو گیا کہ ریحان قتلغ خان والی بیانہ سے خط و کتابت کرتا تھا جس نے خفیہ طور پر بادشاہ کی والدہ سے نکاح کر لیا تھا، چنانچہ خواجہ سرا [ریحان] کو گرفتار کرکے قتل کر دیا گیا۔ ۱۲۵۶ء میں محمود اور بلبن، دونوں نے مل کر قتلغ خان کے خلاف چڑھائی کی۔ وہ بھاگ گیا اور جب ۱۲۵۷ء میں اس کا سرمور کے علاقے میں دوبارہ تعاقب کیا گیا تو وہ پھر فرار ہو گیا اور اس دفعہ ملتان اور اوچ کے باغی حاکم کشلو خان کے ہاں جا کر پناہ لی۔ بلبن نے باغیوں کے خلاف چڑھائی کی، لیکن وہ اسے طرح دے کر دہلی کی طرف کوچ کر آئے؛ تاہم جب انھیں معلوم ہوا کہ ان کے مقابلے کے لیے پوری تیاری ہو چکی ہے اور بلبن نے عقب سے ان کی پسپائی کا راستہ روک رکھا ہے تو وہ بھاگ نکلے اور ۱۲۵۹ء میں مغلوں کے ایک لشکر کے ساتھ جا ملے جو پنجاب پر حملہ کر رہا تھا۔ اندیشہ تھا کہ مغل دہلی پر بھی حملہ کریں گے، لیکن وہ ستلج کو عبور کیے بغیر ہی واپس چلے گئے۔ دوآب میں امن قائم کیا گیا اور اس سے اگلے سال میواتیوں کو بھی ان کے مسلسل جرائم کی پاداش میں عبرت ناک سزا بھگتنا پڑی۔ ان کا ملک ویران کر دیا گیا اور ان کے دو سو پچاس آدمی دہلی میں لائے گئے جہاں انھیں عذاب دے کر قتل کر دیا گیا۔ اس دوران میں تبریز کے مقام پر ہلاکو خان سے بھی گفت و شنید جاری تھی اور ۱۲۶۰ء میں ایک مغل سفیر نے دربار دہلی میں آ کر اپنے آقا کی جانب سے وعدہ کیا کہ ہندوستان پر آئندہ حملے نہ ہوں گے۔ اس مرحلے پر آ کر ہندوستان کی مسلم تاریخ میں پورے چھے سال کا سکوت چھا جاتا ہے اور اس کے بعد کا جو واقعہ تاریخ میں درج ہے وہ یہ ہے کہ محمود ۱۸ فروری ۱۲۶۶ء کو انتقال کر گیا اور بلبن اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) منہاج سراج: طبقات ناصری، متن و ترجمہ از Major H. G. Raverty؛ (۲) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، متن و ترجمہ G. S. A. Ranking؛ (۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، متن، یہ سب ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے سلسلۂ Bibliotheca

Indica Series میں موجود ہیں: (۳) محمّد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی طبع لیتھو ۱۸۳۲ء۔

(T. W. Haig)

* **محمود (دوم)**: ناصر الدّین، خاندان تغلق کے [سلطان] فیروز شاہ کا پوتا، ۸ مارچ ۱۳۹۴ء کو اپنے بڑے بھائی ہمایوں (سکندر شاہ) کے انتقال پر تخت نشین ہوا۔ وہ اپنے سازشی وزرا کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی تھا۔ خواجہ سرا سرور کو اس نے اودھ میں ہندوؤں کی ایک بغاوت کی سرکوبی کے لیے مامور کیا اور اسے سلطان الشّرق کا خطاب دیا، لیکن وہ پھر دہلی واپس نہ آیا، بلکہ اس نے جونپور میں اپنی ایک خود مختار حکومت قائم کر لی اسی طرح ایک اور امیر سارنگ خان پنجاب میں بالکل خود مختار ہو بیٹھا، اس کے وزیر سعادت خان نے بھی جس پر مقرب خان کو مقدم قرار دے دیا گیا تھا، ناراض ہو کر سلطنت دہلی ہی کی حدود کے اندر اس کے عمزاد بھائی نُصرت کو خود مختار اور حریف بادشاہ بنا دیا۔ ۱۳۹۸ء میں سارنگ خان کے بھائی مُلّو نے مقرّب خان کو قتل کر دیا اور محمود پر پورا پورا قابو پا لیا۔ محمود نے اسے اقبال خان کا خطاب دیا۔ اس کے بعد نصرت شاہ کو دوآب میں بھگا دیا گیا، لیکن دہلی کی حکومت میں سخت ابتری رونما تھی، یہاں تک کہ اکتوبر ۱۳۹۸ء میں یہ اطلاع پہنچی کہ امیر تیمور [رکّ باں] نے دریاے سندھ کو عبور کر کے ملتان فتح کر لیا ہے وہ ۶ دسمبر کو پانی پت پہنچا اور اس دوران میں پاے تخت فرار کردہ پناہ گزینوں سے بھر گیا جو تیمور کے خوف سے بھاگے چلے آئے تھے، سلطنت کے وسائل اس قدر محدود ہو چکے تھے کہ تیمور کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی معقول انتظام نہ ہو سکا اور مُلّو اور محمود پر خوف وہراس کا عالم طاری ہو گیا۔ تھوڑی بہت فوج جو تیار ہو سکی، فصیل شہر کے اندر جمع کی گئی اور ۱۵ دسمبر کو بادشاہ اور اس کا وزیر دونوں حملہ آور کے مقابلے کے لیے روانہ ہوے جو اپنی لونی کی خیمہ گاہ سے جمنا کو پار کر چکا تھا، لیکن انھیں شکست فاش ہوئی اور وہ راتوں رات بھاگ نکلے۔ مُلّو تو دوآب کے علاقے میں بَرَن چلا گیا اور محمود پہلے گجرات اور وہاں سے مالوے جا پہنچا۔ تیمور یکم جنوری ۱۳۹۹ء کو دہلی میں قتل و غارت سے فارغ ہو کر واپس چلا گیا اور محمود کے حریف نصرت نے دہلی کے کھنڈروں پر قبضہ کر لیا، لیکن اسے مُلّو نے وہاں سے نکال کر میوات کی طرف بھگا دیا، جہاں وہ تھوڑے ہی عرصے بعد انتقال کر گیا۔ مُلّو ۱۴۰۰ء میں دہلی واپس آ گیا اور ۱۴۰۱ء میں محمود بھی وہاں پہنچ گیا۔ ۱۴۰۲ء میں ملو محمود کو ہمراہ لے کر ابراہیم شاہ والی جونپور پر حملہ کرنے کی غرض سے قنوج کو روانہ ہوا، لیکن محمود مُلّو کے غلبے سے پریشان خاطر تھا، چنانچہ اس کا ساتھ چھوڑ کر ابراہیم کے پاس چلا گیا لیکن ابراہیم محمود سے اچھی طرح پیش نہ آیا اس لیے وہ وہاں سے چل دیا بہرحال وہ قنوج پر قابض ہو گیا۔ مُلّو نے گوالیار پر پھر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی اور اس کے بعد قنوج واپس آ گیا، تاکہ محمود کو دوبارہ گرفتار کر لے، لیکن قنّوج کے دفاعی انتظامات کے استحکام کی وجہ سے ناامید ہو کر دہلی واپس چلا آیا۔ اس نے خضر خان والی ملتان کو مطیع کرنے کی کوشش کی، لیکن خضر خان نے ۱۴۰۵ء میں اسے شکست دے کر قتل کر دیا۔

اس کی موت کے بعد دولت خان لودھی حقیقی معنوں میں دہلی کا حکمران بن گیا اور اس کی دعوت پر محمود دہلی آ گیا۔ اس کے عہد کا باقی حصہ اس کوشش میں گزرا کہ وہ سامانہ،

سنبھل اور برن میں دوبارہ اپنا اقتدار جمانے اور جونپور کے ابراہیم کو اس کی بد سلوکی کی قرار واقعی سزا دے جو اس نے اس وقت کی تھی، جب محمود ملو کو چھوڑ کر اس کے پاس گیا تھا، لیکن اسے ابراہیم سے نہایت ذلت کے ساتھ صلح کرنی پڑی اور دوسرے مقامات پر بھی اس کی کامیابی اس لیے بیکار ثابت ہوئی کہ خضر خان پیش قدمی کر کے دہلی آ پہنچا تھا۔ اس کا دعوی یہ تھا کہ امیر تیمور نے اسے دہلی میں اپنا نائب السلطنت مقرر دیا ہے، ۱۴۰۶ء میں اس نے محمود سے دوآب رہتک اور سنبھل کے سوا تمام وہ مقبوضات چھین لیے جو دہلی کی فصیلوں سے باہر تھے۔ ۱۴۰۹ء اور ۱۴۱۰ء میں خضر خان نے رہتک، نارنول اور دہلی کے جنوب کی طرف تین شہروں اور فیروز آباد پر قبضہ کر لیا اور محمود کو اس کے پایۂ تخت میں محصور کر لیا۔ یہ شہر محض اس لیے بچ گیا کہ ملک میں قحط پڑ جانے کی وجہ سے حملہ آور کو واپس ہونا پڑا۔ ۱۴۱۳ء میں محمود، جو اپنے خاندان کا آخری بادشاہ تھا، کیتھل کے مقام پر فوت ہو گیا۔ اس کی برائے نام حکومت بیس برس تک رہی۔

مآخذ: (۱) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، متن و ترجمہ از Ranking؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے Bibliotheca Indica Series میں تمام و کمال موجود ہے؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی، لیتھو چھاپ، ۱۸۳۲ء۔ *

(T. W. HAIG)

محمود: شرقی، ۱۴۴۰ء میں اپنے باپ ابراہیم شاہ کی جگہ جونپور میں تخت نشین ہوا۔ ۱۴۴۲ء میں اس نے مالوے کے فرمانروا محمود اول کالپی کے حاکم نصیر خان کو جو مالوے کا باجگزار تھا، سزا دینے کی اجازت حاصل کر لی، کیونکہ اس نے شریعت و رسوم اسلامی کی خلاف ورزی کی تھی، لیکن محمود امیر مالوہ [بعد ازاں] اپنی اس اجازت پر نادم ہوا اور مالوے اور جونپور میں لڑائی چھڑ گئی۔ یہ لڑائی جس کا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا، ایک باہمی سمجھوتے کے ذریعے ختم ہو گئی۔ ۱۴۵۲ء میں محمود نے چند غیر مطمئن امیروں کی دعوت پر بہلول لودھی کی عدم موجودگی میں دہلی پر حملہ کر دیا، لیکن شکست کھا کر اسے جونپور واپس جانا پڑا۔ اس احمقانہ دراز دستی کی وجہ سے بہلول کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ اودھ کی کسی خود مختار حکومت کا وجود دہلی کے لیے خطرے کا باعث ہو سکتا ہے، چنانچہ ۱۴۵۷ء میں اس نے محمود پر حملہ کرنے کے ارادے سے کوچ کیا، لیکن محمود میدان مقابلہ میں آنے سے پہلے ہی انتقال کر گیا۔

مآخذ: (۱) عبداللہ بن محمد بن عمر: ظفر الوالہ بمظفر وآلہ، طبع E. Denison Ross بعنوان *An Arabic History of Gujarat*، لندن ۱۹۱۰ء؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء کی لیتھو چھاپ؛ (۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری؛ (۴) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، متن و ترجمہ از Ranking، دونوں در سلسلہ Bibliotheca Indica، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال۔

(T. W. HAIG)

محمود: (اول)، سیف الدین بیگڑہ * Begarha، گجرات کا نامور سلطان، محمد اول کریم، کا چھوٹا بیٹا جو ۱۴۴۵ء میں پیدا ہوا، ۱۴۵۸ء میں امرا نے سلطان محمد کے بھتیجے داؤد کو جو اوباش اور پست اخلاق نوجوان تھا، تخت سے اتار کر اس کی جگہ محمود کو بٹھا دیا۔ اس نے اپنے عہد کے آغاز

ہی میں ایک خطرناک سازش و بغاوت کی سرکوبی میں بڑی جرأت اور ذہانت کا ثبوت دیا اور ۱۴۶۱-۱۴۶۲ء میں وہ دکن کے نوجوان بادشاہ نظام شاہ کی امداد و اعانت کے لیے جا پہنچا جس کی مملکت پر محمود، شاہ مالوہ نے حملہ کر دیا تھا۔ اس نے حملہ آوروں کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا اور دکن پر ان کے دوسرے حملے کو بھی ناکام کر دیا۔ ۱۴۶۶-۱۴۶۷ء میں اس نے کاٹھیا واڑ میں گرنار کے راجا کو شکست دی، جو ۱۳۴۸ء سے، یعنی دہلی کے سلطان محمد تغلق کے اس قلعے پر قبضہ کرنے سے پہلے خود مختار چلا آتا تھا، اور اسے اپنا باجگزار بنا لیا تھا۔ ۱۴۷۰ء میں اس نے دوبارہ گرنار پر حملہ کیا اور ۴ دسمبر کو راجا کے مستحکم قلعے پر قبضہ کر کے اسے اسلام قبول کرنے پر مائل کر لیا، اور اس طرح خاندان چداسمہ کا خاتمہ ہو گیا جو گرنار پر تقریباً ایک ہزار سال سے حکمران رہا تھا، یہ راجا گجرات کا امیر شمار ہونے لگا اور اسے خان جہاں کا لقب عطا ہوا۔ محمود نے گرنار کے قریب ایک نئے قلعے کی بنیاد ڈالی جس کا نام اس نے مصطفیٰ آباد رکھا۔ اس نے کچھ پر بھی حملہ کیا اور اس صوبے میں ایک بغاوت کی سرکوبی کی۔ وہ باغی سرداروں کو اپنے ساتھ بطور یرغمال مصطفیٰ آباد لے گیا اور انہیں اسلام قبول کرنے پر مائل کر لیا۔ ۱۴۷۲ء میں وہ رن کچھ کو عبور کر کے سندھ میں داخل ہو گیا تاکہ جام نندہ نظام الدّین کی امداد کرے جسے باغیوں نے گھیر رکھا تھا اس نے اس بغاوت کا قلع قمع کر دیا اور واپسی پر دوارکا جا پہنچا تاکہ راجا بھیم کو قرار واقعی سزا دے جس نے ایک مسلمان سوداگر کا جہاز لوٹ لیا تھا۔ دوارکا اور بیت شنکھو دھر (جو اس ڈاکو سردار کا ایک مستحکم قلعہ تھا) فتح کر لیے گئے اور اس چھوٹی سی ریاست کے انتظام کے لیے ایک مسلمان حاکم مقرر کر دیا گیا۔ راجا بھیم کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ محمود نے بعد میں مالا باری بحری لٹیروں پر حملہ کیا جنہوں نے کھمبایت Cambay کے ساحل پر اودھم مچا رکھا تھا اور ان کے چند آدمیوں کو گرفتار اور قتل کر کے ان کی غارت گری کو روک دیا۔ چمپانیر کا راجا پتائی مدت دراز سے گجرات کے ممالک میں رہزنی کی حوصلہ افزائی کرتا رہا تھا۔ محمود نے انتقامی کارروائی کے طور پر اس کے چند اضلاع میں قتل و غارت گری کی۔ احمد آباد واپس آنے پر اسے معلوم ہوا کہ اسے معزول کرنے کی سازش ہو رہی ہے، یہ سازش اس کے اپنے ہی چند امیروں نے کی تھی، جو اس کے آئے دن کی سرگرمیوں سے تنگ آ گئے تھے، لیکن ان غیر مطمئن لوگوں کو جنہیں یہ خوب معلوم تھا کہ ان کی سلطنت سخت خطرے میں ہے، اس وقت ہوش آیا، جب اس نے یہ دھمکی دی کہ میں اپنے کم عمر بیٹے کو اپنی جگہ نائب السلطنت بنا کر مکۂ مکرمہ حج کو چلا جاؤں گا۔ سلطنت کے مختلف اضلاع میں امن و امان بحال کرنے کے بعد وہ دسمبر ۱۴۸۲ء میں چمپانیر کا جھگڑا چکانے کے لیے روانہ ہوا۔ دو سال کے محاصرے کے بعد یہ قلعہ ۱۴۸۴ء کے آخر میں فتح ہو گیا اور وزرا قتل کر دیے گئے۔ ۱۴۹۱ء میں کونکن کے ایک باغی بہادر گیلانی سے جو اس کی رعایا کے خلاف بحری غارتگری کر رہا تھا اسے پریشانی ہوئی اور اس کے احتجاج نے مملکت دکن کی مضطرب سلطنت کے امرا کو مجبور کر دیا کہ اس باغی کی سرکوبی کے لیے متحد ہو جائیں، ۱۵۰۷ء میں محمود کے بحری بیڑے نے جس کا سردار دیو کا ملک ایاز تھا، مصر کے ملک اشرف قانصوہ کے بیڑے کے ساتھ مل کر پرتگیزوں کے بحری بیڑے پر فتح پائی، جس میں پرتگیزی

والسراے کا شجاع اور نوجوان بیٹا Lourenço de Almeida مارا گیا، اسی سال اس نے خاندیش پر حملہ کیا اور اس سلطنت کے تخت پر اپنے نواسے عالم خان کو بٹھایا جس کا باپ خاندیش کے حکمران خاندان کی اولاد میں سے تھا اور جس نے عادل خان کا لقب اختیار کیا تھا۔ اس مہم میں نظام شاہ والی احمد نگر نے اس کی مخالفت کی، ۱۵۱۱ء میں شاہ اسمٰعیل صفوی کی جانب سے ایک وفد گجرات آیا تاکہ محمود کو شیعی مذہب قبول کر لینے کی دعوت دے، لیکن اس نے اس وفد کے ارکان سے ملنے سے انکار کر دیا۔ اب وہ کچھ عرصے سے بیمار رہنے لگا تھا، آخر کار ۲۳ نومبر ۱۵۱۱ء کو ۶۹ سال کی عمر پا کر انتقال کر گیا۔ اس نے ۵۳ سال سے زیادہ مدت تک حکومت کی۔ وہ دراز قد، بھاری بھر کم اور بارعب شکل کا آدمی تھا۔ نظم حکومت کے فن میں ماہر ہونے کے علاوہ وہ جنگجو، شجاع اور جوانمرد انسان تھا۔ اس کے عرف عام بیگڑہ کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے، لیکن بلاشک و شبہہ اس کی وجہ تسمیہ گرنار اور چمپانیر کے دو "گڑھ" تھے جو اس نے فتح کیے تھے۔ اس کا بڑا بھائی زہر خورانی سے فوت ہوا تھا اور اسی قسم کے انجام سے بچنے کے لیے اس کی احتیاط اور پیش بندی کے متعلق عجیب و غریب کہانیاں مشہور ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس نے بتدریج سمیات کا استعمال کر کے اپنے جسم کو ان سے اس قدر بھرپور کر لیا تھا کہ اگر کوئی مکھی کبھی اس کے ہاتھ پر آ بیٹھتی تو فوراً مر جاتی۔ بٹلر اس عجیب و غریب علاج کا جو محمود نے بطور حفظ ماتقدم اختیار کیا، ذکر اپنے اس بیت میں یوں کرتا ہے :

"The King of Cambay's daily food
Is asp and basilisk and toad"

[کھمبایت کے بادشاہ کی روزانہ خوراک زہریلے سانپ اور افعی اور مینڈک تھے] اس کی اشتہا بڑی بلا کی تھی؛ اس کی روزانہ خوراک کا مجموعی وزن بیس اور تیس پاؤنڈ کے قریب ہوتا تھا اور سونے سے پہلے وہ دو پاؤنڈ یا اس سے زیادہ ابلے ہوئے چاول اپنے پلنگ کے دونوں طرف رکھوا لیا کرتا تھا، تاکہ جس کروٹ پر جاگے اسے کچھ نہ کچھ کھانے کو مل جائے۔ جب وہ صبح کو اٹھتا تو ایک پیالہ شہد، ایک پیالہ مکھن اور سو یا ڈیڑھ سو کے قریب کیلے کھا جایا کرتا تھا۔

مآخذ : (۱) عبداللہ محمد بن عمر: ظفر الوالہ بمظفر و آلہ، طبع E. Denison Ross، بعنوان *An Arabic History of Gujarat*، لنڈن ۱۹۱۰ء ببعد؛ (۲) سکندر بن محمد: مرآۃ سکندری، مخطوطات؛ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، سلسلۂ Bibliotheca Indica، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال؛ محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی، لیتھو چھاپ، طبع ۱۸۳۲ء۔

(T. W. Haig)

محمود : (دوم)، والی گجرات، مظفر ثانی * کا چھوٹا بیٹا تھا۔ اس کی وفات پر اس کا سب سے بڑا بیٹا سکندر تخت نشین ہوا، لیکن ۱۶ جولائی ۱۵۲۶ء کو اسے قتل کر دیا گیا اور وزیر سلطنت نے محمود کو تخت پر بٹھا دیا، جو ابھی شیر خوار بچہ تھا، وزیر کی نیت یہ تھی کہ وہ اس کی جگہ حکومت کرتا رہے گا، لیکن دوسرا بیٹا بہادر، جو اس وقت جونپور اور دہلی میں تھا، فوراً واپس آ گیا تاکہ اپنا پیدائشی حق حاصل کرے، ۱۱ جولائی کو وہ احمد آباد میں تخت نشین ہو کر چمپانیر کی طرف بڑھا، جہاں اس کا شیر خوار بھائی تھا، وہ بلا مقابلہ قلعے میں داخل ہو گیا؛ محمود کو معزول کر دیا گیا اور اسی سال خفیہ طور پر قتل بھی کر دیا گیا۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مقالہ محمود اول شاہ

گجرات ۔

(T. W. HAIG)

* **محمود** (سوم): سعد الدّین شاہ از گجرات، لطیف خان کا بیٹا جو مظفر ثانی کا تیسرا بیٹا تھا؛ بہادر شاہ کے انتقال پر خاندیش کے بادشاہ محمد شاہ فاروقی کو گجرات کا تاج و تخت پیش کیا گیا لیکن وہ گجرات پہنچنے سے پہلے راستے ہی میں فوت ہو گیا۔ اب امرا کی نظر انتخاب محمود پر پڑی جو اس وقت اپنے عمزاد بھائی مبارک شاہ کے پاس خاندیش میں تھا، مبارک شاہ خود اس امید میں تھا کہ گجرات کا تاج و تخت اسے پیش کیا جائے گا، اس لیے اس نے محمود کو بھیجنے سے انکار کر دیا۔ آخر اسے وہاں سے لانے کے لیے ایک فوج بھیجی گئی اور مبارک شاہ، محمود کو ان کے حوالے کرنے پر مجبور ہو گیا۔ محمود فوج کی حفاظت میں اپنے ملک میں پہنچوایا گیا اور ۸ اگست ۱۵۳۷ء کو وہ محمود ثالث کے لقب سے تخت نشین ہوا، اس وقت اس کی عمر صرف گیارہ برس تھی۔ پہلے تین یا چار سال تک تو وہ اپنے طاقتور وزرا کے ہاتھ میں محض کٹھ پتلی بنا رہا اور جب اس نے ان کی نگرانی سے چھٹکارا پایا تو وہ خود کمزور اور نااہل ثابت ہوا۔ ۱۵۴۶ء میں پرتگیزوں سے دیو Diu حاصل کرنے میں اسے ناکامی ہوئی اور اس کا انتقام اس نے اس طرح لیا کہ چند پرتگیز قیدیوں کو جو اس کے قبضے میں تھے، بڑی سفاکی سے قتل کرا دیا۔ ۱۵۴۹ء میں اس نے محمود آباد میں اقامت اختیار کر لی، جہاں عیش پسندی کی زندگی بسر کرتا اور مسکرات سے اپنی صحت جسمانی کو تباہ کرتا رہا۔ ۱۵ فروری ۱۵۵۴ء کو جب وہ نشے کی حالت میں لیٹا ہوا تھا تو ایک مصاحب برہان الدّین کے اشارے پر اس کے بدن میں خنجر بھونک دیا گیا، برہان الدّین نے تاج و تخت پر غاصبانہ قبضہ کرنے کی کوشش کی لیکن امرا نے اسے بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔ کسی وارث تخت کی تلاش کا کام آسان نہ تھا، کیونکہ محمود نے اپنی زندگی میں اس خوف سے کہ کوئی وارث تخت اس کا مد مقابل ثابت نہ ہو، یہ وحشیانہ احتیاط اختیار کر رکھی تھی کہ جب کبھی اس کے حرم کی عورتوں میں سے کسی کو حمل ہوتا تو وہ اسقاط کرا دیا جاتا تھا، آخر کار امرا کی نظر انتخاب ایک نوجوان شہزادے رضی الملک پر پڑی جو احمد اوّل کے چھوٹے بیٹے شکر خان کا پرپوتا تھا، چنانچہ اسے احمد ثانی کے لقب سے تخت نشین کر دیا گیا۔

مآخذ: دیکھیے بذیل مقالۂ محمود اوّل، شاہ گجرات۔

(T. W. HAIG)

* **محمود** (اوّل): خلجی، شاہ مالوہ، دلاور خان کے بھانجے ملک مغیث کا بیٹا تھا۔ دلاور خان مالوے کا پہلا خود مختار بادشاہ ہوا ہے۔ ۱۲ مئی ۱۴۳۶ء کو محمود نے اپنے عمزاد بھائی محمّد غوری کو جو ایک اوباش اور وحشی مزاج شہزادہ تھا، زہر دلا دیا۔ پھر اس کے بیٹے مسعود کی تخت نشینی کی کوشش کو بھی کامیاب نہ ہونے دیا اور تاج و تخت اپنے والد مغیث کو پیش کیا جس نے یہ پیشکش قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر محمود خود تخت نشین ہو گیا۔ وہ بے اندازہ مشکلات میں گھرا ہوا تھا، پہلے تو اس نے اس بغاوت کو فرو کیا جو ایک غوری شہزادے احمد کے حق میں ہوئی، اس کے بعد احمد اوّل شاہ گجرات کے حملے کو روکا جس نے مسعود کو اس کے باپ کے تخت پر بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔ تخت کا ایک اور مدعی چندیری میں اٹھ کھڑا ہوا، لیکن جب محمود اس قلعے کا محاصرہ کر رہا تھا تو اس کا انتقال ہو گیا؛ اس کے فوراً بعد ہی اسے ڈونگر سنگھ

والی گوالیار سے لڑنا پڑ گیا، جس نے مالوے کی گڑبڑ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس پر حملہ کر دیا تھا۔ اس نے ہندوؤں کو وہاں سے نکال دیا اور مانڈو واپس چلا آیا۔ ۱۴۴۰ء میں دہلی کے امرا کے ایک گروہ نے اسے طلب کیا تھا جو دہلی کا تاج و تخت اس کے حوالے کرنا چاہتے تھے۔ اس نے تغلق آباد پر چڑھائی کی، لیکن اس کے طرفدار اس کی امداد سے قاصر رہے اور محمد شاہ سید کا لشکر بہلول لودھی کی قیادت میں اس کے مقابلے پر آ گیا۔ معمولی سی لڑائی کے بعد جو فیصلہ کن نہ تھی، وہ واپس جانے پر بہت جلد راضی ہو گیا کیونکہ اسے یہ اطلاع مل چکی تھی کہ مانڈو میں بغاوت ہو گئی ہے۔ واپسی پر اسے معلوم ہوا کہ اس کے باپ نے اس بغاوت کو دبا دیا تھا۔ ۱۴۴۳ء میں اس نے میواڑ پر حملہ کیا تاکہ وہاں کے رانا کو اس امداد کے عوض سزا دے جو اس نے اس کے عہد کے آغاز میں دوسرے مدعیان تخت و تاج کو دی تھی۔ اسے اس مہم میں خاصی کامیابی ہوئی، لیکن وہ چتوڑ کا محاصرہ کیے بغیر ہی واپس آ گیا۔ مانڈو واپس آنے پر محمود شاہ شرقی [رک بآں] والی جونپور سے اس کا جھگڑا ہو گیا۔ بنائے مخاصمت کالپی کا فتنہ پرداز حاکم ناصر خان تھا، لیکن کسی فیصلہ کن جنگ کے بغیر دونوں بادشاہوں کے درمیان مفاہمت ہو گئی۔ اکتوبر ۱۴۴۶ء میں اس نے پھر میواڑ پر حملہ کیا۔ رانا سے کچھ خراج وصول کیا اور رنتھمبور میں اپنا اقتدار قائم کیا، اوحد خان والی بیانہ کو اظہار اطاعت اور ادائے خراج پر مجبور کیا اور کوٹہ کے راجا سے بھی خراج وصول کیا۔ اس نے چتوڑ کا محاصرہ کرنے کے لیے کچھ فوج وہاں چھوڑ دی، لیکن محاصرہ نہ کیا جا سکا۔ ۱۴۵۰ء میں اس نے گجرات پر حملہ کیا تاکہ کنک داس راجا چمپانیر سے وفاداری کا عہد لے، لیکن اسے خراج کی ایک قسط کے سوا کچھ اور وصول نہ ہوا، اور اگلے سال جب اس نے گجرات پر دوبارہ حملہ کیا تو اسے سخت شکست ہوئی۔ ۱۴۵۱ء میں اس نے اپنی شمالی سرحدوں میں سرکش ہاڑہ راجپوتوں کو مطیع کیا اور اسی سال کے آخر میں برار پر حملہ کرکے ماہور کا محاصرہ کر لیا، لیکن جب بہمنی بادشاہ نے اس طرف پیش قدمی کی تو وہ واپس آ گیا۔ ۱۴۵۵ء میں اس نے پھر میواڑ پر حملہ کیا، اجمیر پر دوبارہ قبضہ کر لیا، چھوٹے چھوٹے سرداروں سے خراج وصول کیا اور راجپوتانے کے وسیع علاقوں میں غارت گری کرکے وہاں کے لوگوں کو بے حد دہشت زدہ کیا۔ ۱۴۶۱ء میں اس نے دکن پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا، جہاں کا بادشاہ نظام شاہ لڑکا ہی سا تھا، اس نے اس کی فوج کو شکست دی اور پایۂ تخت میں بادشاہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن یہ خبر سن کر واپس آ گیا کہ محمود اول شاہ گجرات نظام شاہ کی مدد کو آ رہا ہے۔ واپسی پر ملگھاٹ کے کورکوؤں Korkus نے اسے سخت نقصان پہنچایا۔ اس نے اگلے سال دکن پر حملہ کیا، لیکن اس سے پیشتر کہ وہ کسی نتیجے پر پہنچ سکے، محمود اول شاہ گجرات نے اسے پھر پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ اسی سال برار کے ایک قلعے کھیرلہ پر جو اس کے قبضے میں تھا بہمنی بادشاہ کے افسروں نے قبضہ کر لیا، لیکن وہ جلد ہی اس کے واپس لے لینے میں کامیاب ہو گیا۔ ۱۴۶۶ء میں اس نے پھر میواڑ پر حملہ کیا۔ میواڑ کے راجا کُبھ (کنبھ) کو لڑائی کے میدان میں شکست تو ضرور ہوئی، لیکن وہ اس کے پایۂ تخت کو اچانک حملہ کرکے فتح کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا اور مانڈو واپس آ گیا۔ ۱۴۶۸ء میں اس نے

چندیری کی طرف کوچ کیا اور اس کے عمّال نے کَرھرہ کا قلعہ سر کر کے اسے برباد کر دیا۔ مانڈو واپس آتے وقت اسے گرمی کی وجہ سے سخت تکلیف ہوئی اور یکم جون ۱۴۶۹ء کو وہ ۶۸ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ وہ مالوے کے مسلمان بادشاہوں میں سب سے بڑا بادشاہ ہوا ہے۔ اس کے عہد میں سلطنت کی حدود زیادہ سے زیادہ وسیع ہو گئیں۔ چتوڑ میں ایک "ستون فتح" ہے جس کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ان فتوحات کی یادگار ہے جو راجا کمبھ نے محمود اوّل والی گجرات اور محمود اوّل والی مالوہ کے خلاف حاصل کی تھیں۔ اگر یہ بیان درست ہے تو یہ پتھروں پر کندہ بیشتر کتبات سے زیادہ بڑا جھوٹ ہے کیونکہ مالوے کے خلاف جو کامیابی میواڑ نے حاصل کی وہ سنگرام نے محمود ثانی کے خلاف حاصل کی تھی، نہ کہ کمبھ نے محمود اوّل کے خلاف۔ محمود کی شہرت تو مصر کے دور دراز ملک تک بھی پہنچ گئی تھی، کیونکہ اس کے پاس نام نہاد عباسی خلیفہ کا ایک سفیر آیا تھا جس نے اسے باقاعدہ طور پر سلطان مالوہ تسلیم کیا۔ وہ جوشیلا مسلمان تھا اور اس نے تمام سرکاری دفاتر میں قمری مہینوں کی تقویم رائج کی تھی۔ گو وہ "کفار" کے خلاف اپنی فتوحات پر فخر کیا کرتا تھا، تاہم اپنے ہم مذہب بادشاہوں پر حملے کرنے کے متعلق کوئی نہ کوئی عذر لنگ نہایت احتیاط سے ڈھونڈ لیا کرتا تھا۔

مآخذ: (۱) محمّد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی، لیتھو چھاپ، ۱۸۳۲ء؛ (۲) نظام الدّین احمد: طبقات اکبری، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی *Bibliotheca Indica Series* میں؛ (۳) عبداللہ محمّد بن عمر: ظفر الوالہ بمظفر و آلہ، طبع E. D. Ross بعنوان *An Arabic History of Gujarat*، لندن ۱۹۱۰ء۔

(T. W. Haig)

محمود (دوم): مالوے کا حکمران *

علاء الدّین خلجی جو اپنے باپ ناصر الدّین خلجی کی وفات پر ۲ مئی ۱۵۱۱ء کو تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد کے آغاز میں اس کے بھائیوں اور دوسرے مدّعیان تخت کی جانب سے بغاوت کے باعث بڑی گڑ بڑ رہی اور ایک دفعہ اسے پاے تخت ہی سے نکال دیا گیا، لیکن میدنی راے نے راجپوتوں کی ایک فوج سے اس کی مدد کی اور وہ اس قابل ہو گیا کہ پاے تخت میں واپس آ کر باغیوں کو نکال دے۔ بادشاہ کو بعد میں اس امداد کے قبول کرنے پر پشیمان ہونا پڑا کیونکہ میدنی راے کے وزیر کا عہدہ سنبھال لینے پر ہندوؤں کے غلبے کی وجہ سے مسلمان امراے سلطنت بیزار اور کشیدہ خاطر ہو گئے۔ بہجت خان حاکم چندیری نے تو کھلم کھلا بادشاہت کے ایک مدعی کی حمایت شروع کر دی اور محمود ابھی اس سے اس معاملے کے سلسلے میں خط و کتابت ہی کر رہا تھا کہ اسے اپنے پاے تخت میں بغاوت اور مظفر ثانی شاہ گجرات کے اس کی سلطنت پر حملے کی خبر ملی۔ بغاوت فرو کر لی گئی اور مظفر ثانی اپنے خانگی جھگڑوں کی وجہ سے گجرات واپس چلا گیا۔ طویل گفت و شنید کے بعد مدعی سلطنت فرار ہو گیا اور بہجت خان نے محمود کا چندیری میں استقبال کر کے اسے ہندوؤں کے اثر سے آزاد کرانے کی ناکام کوشش کی۔ ۱۵۱۴ء میں محمود مانڈو واپس چلا گیا اور کلیۃً راجپوتوں کے زیر اثر آ گیا جن کی انگیخت پر اس نے اپنی مملکت کے کئی مسلمان امرا کو قتل بھی کرا دیا۔ آخر ہندوؤں کی شوریدہ سری بالکل ناقابل برداشت ہو گئی، چنانچہ ۱۵۱۷ء میں محمود بھاگ کر گجرات چلا گیا اور مظفر ثانی سے امداد کا طالب ہوا۔ مظفر ایک لشکر لے کر مالوے آیا۔ اس نے محمود کے اقتدار کو از سر نو بحال کیا اور مانڈو پر قبضہ

کر کے ان تمام راجپوتوں کو تہ تیغ کر دیا جو اس مقام پر قبضہ جمائے بیٹھے تھے۔ ریاست کے باقی ماندہ راجپوت ملک کی شمالی سرحد پر جم کر بیٹھ گئے، اور چتوڑ کے راجا سنگرام کی اطاعت کا دم بھرنے لگے۔ مظفر گجرات واپس چلا گیا، لیکن محمود کی امداد کے لیے دس ہزار سوار پیچھے چھوڑ گیا۔ محمود نے گاگراؤن کا محاصرہ کیا جس پر ہیم کرن میدنی رائے کی جانب سے قابض تھا، رانا گاگراؤن کی کمک کو روانہ ہوا اور جب محمود پلٹ کر اس کے مقابلے کے لیے آیا تو اسے سخت شکست ہوئی اور وہ زخمی ہو کر گرفتار ہو گیا۔ سنگرام اس سے خوش اخلاق سے پیش آیا، لیکن اس اندیشے سے کہ ایسا کرنے سے ہندوستان کے تمام مسلمان حکمران اس کے مخالف ہو جائیں گے، اس نے مجبورًا یہ قدم اٹھایا کہ محمود کو دوبارہ تخت نشین کر دیا، چند سال بعد محمود نے بہادر شاہ والی گجرات کے بھائی چاند خان کو جو اپنے بھائی کے تخت کا دعویدار بھی تھا، پناہ دے کر اس کی ہمت افزائی کی، اس پر بہادر شاہ نے مالوے پر حملہ کر کے مانڈو کا محاصرہ کر لیا۔ محمود کی کاہلی اور غفلت اس کی فوج میں بھی سرایت کر گئی تھی، چنانچہ ۲۷ مارچ ۱۵۳۱ء کو بہادر شاہ نے شہر پر قبضہ کر لیا اور محمود اس کے سامنے پیش ہوا، مالوے کو گجرات میں شامل کر لیا گیا اور محمود اور اس کے متعلقین کو قید کر کے چمپانیر کی جانب روانہ کر دیا گیا، ۲۲ اپریل کو بھیلوں اور کولیوں کی ایک جماعت نے خیمہ گاہ پر حملہ کر دیا اور محمود کے پہرے داروں نے اس خوف سے کہ کہیں وہ اسے چھڑا نہ لے جائیں، محمود کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کے ساتوں بیٹے چمپانیر پہنچا دیے گئے جس کے بعد معلوم نہیں کہ ان کا کیا حشر ہوا۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مقالہ محمود اول، شاہ مالوہ۔

(T. W. Haig)

محمود : قاضی سلطان محمود قادری ولد قاضی غلام غوث (تولد ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء) اعوان شریف، ضلع گجرات (پنجاب، پاکستان) علوم مروجہ میں کامل دسترس کے علاوہ خط نسخ و نستعلیق کے ماہر خوشنویس تھے۔ والد نے اپنے فرزند کو ابتدائی تعلیم خود دی اور نسخ و نستعلیق کی مشق کرائی۔ اس کے بعد پہلے ضلع گجرات پھر ضلع جہلم اور پشاور کے مختلف اساتذہ سے پڑھتے رہے۔ غور غشتی علاقہ چھچھ کے مشہور درس میں بھی شریک رہے (۱۲۸۲ھ/۱۸۶۶ء) سوات کے حضرت آخوند حاجی عبدالغفور (م ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء) سے بیعت کی اور سلسلۂ درس و ارشاد شروع کیا۔ ہیئت، فلسفہ، منطق اور ریاضی کی درسی کتابوں پر انھوں نے حواشی اور تعلیقات بھی لکھے۔ شمس بازغہ، صدرا، شرح چغمینی کے مشکل اور مبہم مقامات بڑی خوبی سے حل کیا کرتے تھے۔

بیعت ہونے کے بعد قاضی محمود اپنے مرشد طریقت کی خدمت میں دس بار حاضر ہوئے۔ ہر بار طریقۂ قادریہ کے مطابق سلوک کا نیا سبق ملتا تھا۔ ساتویں بار چلوں کا حکم ملا اور چلوں کی ترتیب معلوم کرنے کے لیے حضرت آخوند درویزہ [رک بآں] (م ۱۶۳۸ء) کی کتاب ارشاد الطالبین دیکھنے کی ہدایت ہوئی۔ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء میں نویں بار حاضر ہوئے تو آخوند صاحب نے کہا اس کے بعد اگر دل تنگ ہو تو گجرات میں حضرت شاہ دولہ کی زیارت کے لیے جایا کریں۔

دسویں بار اپنے گھر کے قریب اسی سال میں حاضری دی تو آخوند صاحب نے کہا: "مولوی راہ حق بگو"۔ یہ ارشاد و تلقین کا حکم

تھا ۔ گیارھویں بار جب قاضی صاحب سیدو شریف گئے تو اخوند صاحب کا وصال ہو چکا تھا ۔ وہ حضرت شاہ دولہ کے علاوہ اور بھی کئی بزرگوں کے مزاروں پر جاتے رہے ۔ اس سلسلے میں ملتان، اجمیر، کلیر شریف اور سرہند بھی گئے ۔ یہ سفر ۱۹۰۵ء میں ختم ہوئے ۔ زندہ بزرگوں مثلاً سید غلام حیدر شاہ چشتی جلالپوری (م ۱۹۰۸ء) اور پیر مہر علی شاہ گولڑوی (م ۱۹۳۷ء) سے بھی ملاقات کی ۔ کمالات فقر کے حصول کی خاطر بھی انھوں نے پورے انہماک کا اظہار کیا ۔ درس و تدریس وظیفۂ حیات تھا مگر کچھ عرصے کے لیے حضرت شاہ دولہ نے مجبور کرکے ترک کرا دیا تھا ۔ وفات قمری حساب سے ۸۱ سال کی عمر میں یکم شعبان المعظم ۱۳۳۷ھ/ ۲ مئی ۱۹۱۹ء کو بروز جمعہ ہوئی اور اعوان شریف میں دفن ہوئے ۔

لباس، خوراک، انداز گفتگو ہر بات میں سادگی تھی ۔ اکثر سفر بھی پیدل کیے ۔ طبیعت میں شرم و حیا عفو و تحمل، اور فروتنی کے اوصاف تھے ۔ شہرت سے نفرت کرتے تھے ۔ ان کا ظاہر قرآن و حدیث کے مطابق اور باطن محبت الٰہی سے لبریز تھا ۔ عشق کی اس قدر گرمی تھی کہ سردیوں میں بھی ٹھنڈے پانی سے نہاتے اور ململ کا کرتہ پہنتے، تخلیے میں کسی کا آنا پسند نہ کرتے ۔ ذکر باطنی اور توجہ الی اللہ یا پاس انفاس میں محو رہتے ۔ اسرار کی باتیں ظاہر نہیں فرماتے تھے ۔ اخلاق نبوی کو نمونہ بنائے رکھا ۔ شکستہ دلوں پر شفقت، غریبوں سے ہمدردی اور چھوٹوں پر رحم و کرم شعار تھا ۔ علم ظاہر و باطن کے سیکھنے والوں سے محبت کرتے ۔ انھوں نے مختلف طریقوں سے اپنے ارادتمندوں کے باطن کا تزکیہ کیا اور انھیں توحید کی منزل پر پہنچایا ۔ خدمت خلق کی تعلیم دی ۔ انسانیت کو فروغ دیا اور صاحب کردار لوگ پیدا کیے ۔ ان دنوں تونسہ، چاچڑاں، سیال شریف، جلالپورشریف، گولڑہ شریف اور ان درگاہوں کی بیسیوں ذیلی خانقاہوں میں چشتی بزرگ درس و تدریس کے ذریعے اور فکر اسلامی کو رواج دے کر پنجاب، سرحد، بہاولپور وغیرہ کے علاقوں میں مسلمانوں کو نیا دینی شعور عطا کرکے بالکل نئے جذبۂ عمل سے سرشار کر رہے تھے ۔ قاضی صاحب نے بھی قادری سلسلے کی روایات کے مطابق اسی قسم کی مساعی سے اس ہمہ گیر احیائی تحریک کو تقویت پہنچائی ۔ ان کے متعدد خلفا تھے ۔ جانشین ان کے بھتیجے محبوب عالم ہیں جو اب بھی (مئی ۱۹۷۸ء) بفضلہ تعالی زندہ ہیں ۔ عمر اسّی سال سے متجاوز ہو چکی ہے ۔ ۱۹۲۲ء سے سہملہ نزد گجرات میں قیام ہے ۔ طبیعت میں انکسار ہے ۔ تفسیر قرآن اثر انگیز اور بصیرت افروز پیرائے میں بیان کیا کرتے ہیں ۔ ضبط اسرار میں اپنے پیشوا کا نمونہ ہیں ۔ ہر ایک سے مروت سے پیش آتے ہیں ۔ انھوں نے قاضی صاحب کے کتاب خانے میں گرانقدر اضافہ کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) افضل احمد، تذکرۃ الاولیاء جدید، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۲) فیض احمد فیض : مہر منیر، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۳) محبوب عالم : مفصل خط، ڈاکٹر عبدالغنی کے نام، فروری ۱۹۷۳ء؛ (۴) محمد الدین : ذکر حبیب، منڈی بہاء الدین ضلع گجرات ۱۹۲۳ء؛ (۵) معشوق یار جنگ بہادر : مقامات محمود، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۶) مقبول بیگ بدخشانی : فارسی ادب، جلد دوم، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور ۱۹۷۱ء [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا] ۔

(ادارہ)

محمود بن اسمٰعیل : [رک بہ] ابن قاضی سماونۃ ۔

* **محمود بن محمد بن ملک شاہ:** عراق کا ایک سلجوقی حکمران (۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء تا ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء)۔ وہ تیرہ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا، اپنے باپ کے پانچ بیٹوں میں سب سے بڑا تھا بدقسمتی سے اس کے معتمد مشیر صرف اپنے ذاتی مفاد کو مد نظر رکھتے اور نوجوان سلطان سے اکثر ایسے کام کرا لیتے جو اس کے عہد کی خوش حالی کے لیے مہلک تھے، انوشروان البونداری میں کم از کم ایسی دس مہلک غلطیوں کا ذکر آیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے عہد کے آغاز ہی میں متعدد حریص ترک امرا کھلّم کھلا بغاوت پر اتر آئے اور اس کے باپ کے حاجب اعلیٰ علی بار نے جو اس کے باپ کی علالت کے زمانے میں اور اب تک اس کے جمع کردہ گرانقدر خزانے کا امین تھا، تھوڑے ہی عرصے میں اس ساری دولت کو خوردبرد کر دیا اور نوجوان بادشاہ کو عیش پرستی کی زندگی بسر کرنے میں مشغول رکھا، محمود کے لیے خاص طور پر خطرناک اس کے بھائیوں مسعود اور طغرل کے اتابک تھے، جنہوں نے موقع جان کر اپنے تحت الحمایۃ شیر خوار شہزادوں کی جانب سے تاج و تخت کا جھگڑا پیدا کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء میں سلطان کے طاقتور چچا سنجر کو دخل دینا پڑا اور جب اس کا غصہ ٹھنڈا کرنے کی کوشش ناکام ہوئی تو اس نے رے پر چڑھائی کر دی۔ محمود کو مجبوراً لڑنا پڑا، لیکن اس کی فوج کو ساوہ [رک بآں] کے مقام پر شکست ہو گئی اور اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ فاتح کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے تمام مطالبات کو منظور کر لے۔ خوش قسمتی سے سنجر، جس کی ماں محمود کی دادی تھی، بھتیجے پر مہربان نظر آیا اور اس نے اس علاقے کے صرف چند اضلاع ہی لے لینے پر اکتفا کیا (مثلاً رے)۔ یوں وہ محمود کے ساتھ دوستانہ طریق سے پیش آیا، بلکہ اپنی ایک بیٹی بھی اس کے نکاح میں دے دی۔ اس کے بعد وہ واپس چلا گیا اور محمود کو ان مشکلات کا مقابلہ کرنے کے لیے جو اسے عراق میں درپیش تھیں، بے یار و مددگار چھوڑ گیا۔ یہ مشکلات بہت تکلیف دہ تھیں کیونکہ مسعود کا اتابک جیسے ابن الاثیر آیبہ جیوش بیگ لکھتا ہے (دیکھیے Recueil، ۲ : ۲۳۲، حاشیہ)۔ شوریدہ سر ملک العرب دُبَیس [رک بآں] کے ساتھ مل کر اپنے شاگرد کی سلطانی کا اعلان کرنے کے لیے سازش کر رہا تھا۔ یہ منصوبہ ناکام رہا۔ آیبہ کی فوجوں کو اسد آباد کے مقام پر سخت ہزیمت ہوئی (۵۱۴ھ) اور مسعود کا بدقسمت وزیر مشہور و معروف عرب شاعر الطُغرائی [رک بآں] گرفتار کر لیا گیا اور بعد میں اس بہانے سے قتل کر دیا گیا کہ وہ کافر ہے۔ دونوں بھائی پھر بھائی بھائی ہو گئے، کیونکہ مسعود ابھی بچہ ہی تھا، آیبہ بھاگ نکلا، لیکن بعد میں محمود نے اسے بھی معاف کر دیا، تاہم اس کے ہاتھ سے موصل کی حکومت جاتی رہی، جو آق سُنقُر البرسقی کو دے دی گئی۔ دُبَیس سلطان کے لیے نئے کانٹے بونے کی فکر میں تھا اور اسے جلد ہی ایک موقع ہاتھ آ گیا، کیونکہ طغرل جسے اس اثنا میں اس کے اتابکوں کے ساتھ اران کا علاقہ اقطاع کے طور پر دے دیا گیا تھا، وہاں کے گرجستانیوں Georgians کا مقابلہ نہ کر سکا جنہوں نے ۵۱۵ھ میں تفلیس پر قبضہ کر لیا تھا (دیکھیے Brosset : *Histoire de la Géorgie*، ۱ : ۳۶۵؛ *Matthias of Edessa*، باب ۲۳۰ تا ۲۳۲؛ ابن الفارق در ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۲۰۵)۔ چنانچہ وہ محمود سے امداد حاصل کرنے کی غرض سے عراق واپس آ گیا۔ محمود خود گرجستانیوں کے خلاف میدان جنگ میں اتر آیا، لیکن کچھ بن نہ پڑا۔ طغرل اب اپنے صوبے میں واپس آ گیا تھا۔ اس سے دبیس مانے

آیا اور اسے یہ ترغیب دی کہ خلیفہ المُسترشِد کے خلاف بغاوت کرنے کے لیے عراق کو روانہ ہو جائے لیکن اس معاملے میں بھی انھیں کوئی کامیابی نہ ہوئی، لہذا وہ سَنجر کے پاس خلیفہ اور محمود کے خلاف شکایات لے کر گئے۔ اس پر سَنجر رے آیا اور اس نے محمود کو وہاں آ کر ان الزامات کی جواب دہی کے لیے بلایا (۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء)۔ محمود کی بہت عزت و احترام سے پذیرائی ہوئی اور اسے یہ ہدایت کی گئی کہ وہ دُبیس کو حِلّہ کا علاقہ واپس دے دے اور طغرل اور مسعود جو وہیں موجود تھے، سنجر کے ساتھ واپس چلے گئے؛ تاہم محمود کو معلوم ہوا کہ خلیفہ کو اپنے پڑوس میں دُبیس کا وجود ناگوار ہے۔ سلطان نے ایک لاکھ دینار کا مطالبہ ترک کر دیا اور ھمذان چلا گیا۔ پہلے بھی خلیفہ اور محمود کے درمیان ناچاقی ہو چکی تھی؛ مثال کے طور پر ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں بغداد کے گلی کوچوں میں عربوں اور سلطان کے ترکی سپاھیوں کے درمیان کھلم کھلا لڑائی ہوئی تھی۔ محمود ان تمام حالات کا مقابلہ کرنے میں نا اہل ثابت ہوا۔ حکومت کا کل کاروبار اس نے اپنے وزیروں کے حوالے کر رکھا تھا جن میں السمیرمی اور الدرگزینی (یا الانسابادی جیسا کہ ابن الأثیر اسے ہمیشہ لکھتا ہے) بہت نمایاں تھے۔ وہ لا ابالی زندگی کا عادی ہو کر بیمار پڑا اور ۲۷ سال کی عمر میں ھمذان میں فوت ہو گیا (۱۵ شوال ۵۲۵ھ/۱۰ ستمبر ۱۱۳۱ء)۔ ان تمام نقائص کے باوجود اس کی شخصیت کچھ کم اھمیت نہیں رکھتی۔ وہ عربی زبان سے خوب واقف تھا اور ایک طویل قصیدے میں حیص بیص [رک بان] نے اس کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے۔ ابن الأثیر اس کی شرافت طبع کا مداح ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس نے دوسرے سلطانوں کے معمول کے خلاف اپنی رعایا کے مال پر کبھی دست درازی نہیں کی۔

مآخذ : (۱) مادۂ سلجوق؛ دیکھیے نیز ابن خلکان : وفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۵۱۹ ببعد۔

(ژ. ز. لانیاں، بار اوّل)

محمود بحری : محمود ابن قاضی سیّد بحر الدّین الملقب بہ قاضی دریا ابن قاضی سیّد شفیع الدّین بن قاضی سیّد اسحٰق "جدّ اعلائے سیّد جمال الدّین مکرانی جو شیخ عبدالقادر جیلانی بغدادی کی اولاد میں سے تھے وہ گوگی (مضافات قلعہ استا آباد) دکن کے سادات سبز پوش میں سے ایک صاحب معرفت بزرگ اور دکھنی زبان کے شاعر تھے؛ بحری تخلص تھا۔ ان کے والد قاضی دریا اپنے وطن دھناسری (مدراس) سے گوگی آئے۔ یہ صاحب علم اور صوفی مشرب انسان تھے اور ایک واسطے سے سیّد شاہ برھان الدّین بیجاپوری کے خلیفہ تھے۔ شاہ ستار ھادی اور ان کے خلیفہ شیخ محمّد باقر وغیرہ کے ساتھ حال و قال کی مجلسیں گرم رہا کرتی تھیں۔ غالبًا گیارھویں صدی ھجری کے ربع سوم میں فوت ہوئے۔

بحری حدود ۱۰۴۰ھ میں بمقام دھناسری پیدا ہوئے، بچپن گوگی میں گزرا اور ابتدائی تعلیم گھر ہی میں ہوئی۔ اساتذۂ فارسی کی کتابوں کے مطالعے سے انھوں نے اپنی استعداد علمی میں پختگی پیدا کی۔ ذھانت خداداد تھی۔ بحری کہتے ہیں کہ میرا علم وھبی ہے؛ لڑکپن ہی سے عشق حقیقی کا غلبہ تھا۔ ان کے استاد صوری و معنوی شیخ محمّد باقر عرف ونجن بھریہ (جو [illegible] ۱۰۸۹ھ) اور بعد ازاں شیخ مومن توکلی تھے۔ شیخ صوفی سرمد دہلوی ثم بیگری تھے) جن کی صحبت میں وہ بیس سال رہے۔ شاعری میں بھی شاید انھی سے کسب فیض کیا۔

بحری بڑے خلیق و منکسر المزاج اور متشرع بلند پایہ صوفی تھے۔ خود بحری وحدۃ الوجود کے قائل اور شیخ ابن عربی کے پیرو تھے! بحری کے خسر ان کے ہم بزرگوار میر سفیر اللہ مرلہ الحال اور جاگیردار تھے۔ آخری زمانہ پریشانیوں میں گزرا۔ ان دنوں صوبۂ بیجا پور میں سخت قحط سالی تھی۔ مفلسی سے تنگ آ کر سلطان سکندر عادل شاہ بیجا پور (۱۰۸۳ تا ۱۰۹۷ھ) کے نام ایک منظوم دعا نامہ لکھا اور ۱۰۹۷ھ سے پہلے بیجا پور آ گئے۔ سلطان نے بڑی قدر و منزلت کی؛ ایوان شاہی میں مہمان بنا کر رکھا، ان سے روحانی فیض حاصل کیا اور بیش بہا تحائف، خلعت و تلواریں عطا کیں۔ یہاں سے گولکنڈہ آئے۔ راستے میں نہ صرف یہ سب بیش بہا تحائف لٹ گئے بلکہ پچاس ہزار بیت فارسی و دکھنی کا سرمایہ شاعری بھی ضائع ہو گیا۔ اس وقت گولکنڈے میں ابو الحسن تانا شاہ حکمران تھا۔ بادشاہ عالمگیر کی فوج کشی کی وجہ سے افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مجبوراً وطن واپس ہوئے اور ۱۱۰۰ھ میں گوشہ نشین ہو گئے تاہم عالمگیر سے ملاقات کا ثبوت ملتا ہے۔ بادشاہ عالمگیر بحری سے مل کر بہت خوش ہوا۔ خاندانی معاش عطیۂ سکندر عادل شاہ بحال رکھی۔ بحری نے عالمگیر کی ایک رباعی کی شرح بھی لکھی ہے جس کا ایک مصرع ہے ع

ما گدایانیم مارا عیش سلطانی کجاست

معاصرین: سید شاہ رزاق اللہ بزرگ معاصر عالمگیر جو سید محمد گیسو دراز (گلبرگوی) کی اولاد سے تھے، کوگی آئے تو بحری سے حال و قال پر مکالمہ رہا۔

معاصرین میں ملا داود، سید احمد سجادہ نشین درگاہ حضرت چندا شاہ قدس سرہ، سید جلال حسین پیتوا، قاضی احمد شریعت پناہ، محمد غالب قلعدار سگر، خواجہ عبدالحکیم داروغۂ توپخانۂ سگر، سید محمد وارث اور محمد اکبر تھے جن سے باہمی ربط و ضبط رہا۔ ہندو احباب میں مسعود رائے، نرجن داس، اجیت رایا سے اخلاص و محبت تھی۔ راجا پیڈ نایک المخاطب بہ بلونت بحری (م ۱۱۰۴ھ) اور راجا رام نایک (م ۱۱۰۷ھ)، پدر ان کے معتقد تھے۔ شمالی ہند میں شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی (م ۱۱۴۲ھ) معاصر تھے۔

فارسی کلام عارفانہ ہے، دکھنی کلام میں گھلاوٹ، سوز و گداز اور محاورہ بندی پائی جاتی ہے۔ نصرتی، حسن شوقی، نوری، ایاغی، غواصی اور عشرتی ان کے معاصر تھے۔ ولی گجراتی خرد تر معاصر اور طرز جدید کا موجد تھا۔ بحری نے ۱۰۹۸ھ سے قبل غزل گوئی ترک کر دی تھی۔

بحری نے ۱۱۳۰ھ میں وفات پائی، "داخل مجلس رسول اللہ" تاریخی مادہ ہے۔ بحری کے صرف ایک صاحبزادے شاہ حسین بحری خلیفہ و سجادہ نشین تھے جن کی اولاد میں اس وقت سید مسعود بحری سجادہ نشین ہیں۔ ان کے ہمشیرہ زادہ سید احمد بھی خلیفہ تھے۔

تصانیف: (۱) مثنوی من لگن (دکھنی) تصنیف ۱۱۱۲ھ، شاہکار ہے جو ۱۲۷۱ تا ۱۳۷۷ھ مرتبہ مدراس، بنگلور، بمبئی، وغیرہ میں طبع ہو چکی ہے۔ ایک عمدہ اڈیشن ۱۹۵۵ء میں انجمن ترقی اردو پاکستان نے شائع کیا ہے۔ مخطوطۂ آصفیہ، عدد ۱۱۲۷ میں اس کتاب کا ذکر ہے؛ (۲) مثنوی بنگاب نامہ، ۱۴۴ بیت (دکھنی)؛ (۳) دیوان بحری دکھنی، طبع ڈاکٹر حفیظ سید، لکھنؤ ۱۹۶۹ء؛ فارسی: (۴) عروس عرفان: فارسی نثر میں تصوف پر ایک تصنیف (۱۱۱۶-۱۱۱۷ھ) جو من لگن کا نقش ثانی ہے۔ ایک قدیم مخطوطہ، عدد ۱۱۵۳

کتاب خانۂ آصفیہ میں ہے؛ (۵) دستور العمل، فارسی نثر میں، اس کے دو مخطوطے مکتوبہ ۱۱۵۳ھ انڈیا آفس لنڈن میں ہیں؛ (۶) مکتوبات بحری ۵؛ (۷) نثر مرصع فارسی بر قحط سالی سکر، ۲۱ صفحات متوسط؛ (۸) کلام فارسی بحری مشتمل بر غزل، قطعات، رباعیات، ۴۲ صفحات متوسط (کتاب خانۂ عثمانیہ)؛ (۹) مختصرات بحری فارسی، (ا) واقعۂ سید محمد وارث، ۸۹ بیت؛ (ب) قحط سالی سکر، ۸۰ بیت؛ (ج) مثنوی سکندر عادل شاہ، ۴۹ بیت؛ (د) رسالہ مختصر مبارزیع المصنوعات؛ (ہ) رسالۂ روح نامہ۔ (و) مثنوی آثار قدیمۂ بیجاپور، مختصر، ۴۹ بیت۔

مثنوی من لگن نہایت مقبول ہوئی جس کا تتبع اسی بحر میں عارف الحق آزاد حیدر آبادی نے من موہن، علامہ باقر آگاہ مدراسی نے من حیوت اور مولوی عبداللہ مشتاق وہاوری خلیفۂ قطب ویلور نے مثنوی مظاہر میں کیا ۔ لقمان الدولہ دل تلمیذ داغ نے لوائح جامی کا اردو منظوم ترجمہ کیا ۔ من لگن کی شرحیں بھی لکھی گئیں، مثلاً (۱) شرح من لگن (فارسی) از شاہ حسین محرم نیلوری مرشد شمس العلما عبدالرحمٰن شاطر مدراسی، تصنیف قبل ۱۳۲۷ھ، قلمی نسخہ در آصفیہ؛ (۲) شرح من لگن اردو از غلام جعفر حیدر آبادی (ستار نواز) مگر اب ناپید ہے؛ (۳) من لگن مشرح از شاہ عبد الغفار مسکین مدراسی، مرتبہ ۱۳۱٦ھ، مدراس ۱۳۵۳ھ .

بحری کی من لگن اور عروس عرفان، اسرار و معارف کا گنجینہ ہیں جن میں مسائل وحدۃ الوجود جبر و قدر، تجدد امثال، حقیقت روح و قلب، فلسفۂ موت وغیرہ پر خاصی دلچسپ بحث کی گئی ہے، نیز اخلاق و سماجی سبق بھی دیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۂ من لگن ۱۹۵۵ء مرتبۂ محمد سخاوت مرزا، شائع کردۂ انجمن ترقی اردو پاکستان و نوائے ادب، بمبئی ۱۹۵۵-۱۹۵٦ء) .

مآخذ : بحری کی اپنی تصانیف سے ان کے کچھ حالات ملتے ہیں، ان کے علاوہ دیکھیے : (۱) خاندانی اسناد عطایا کردۂ سکندر عادل شاہ قبل ۱۰۹۷ھ بتوثیق بادشاہ عالمگیر، محمد ظافر خان و قاضی عبداللطیف؛ (۲) انتباہ الطالبین (دکنی) قبل ۱۱۳۴ھ، حیدر آباد ۱۳۱۸ھ؛ (۳) محمد ابراہیم زبیری : تاریخ بساتین السلاطین تالیف ۱۲۴۱ھ (قلمی در کتاب خانۂ مولوی عمر یافعی، حیدر آباد)؛ (۴) محمد نجیب ناگوری : کتاب الاعراس، ۱۱۵۵ - ۱۱۵٦ھ؛ (۵) مجموعۂ رسائل بحری و شجرۂ نسب، وغیرہ : ۱۲۲۱ تا آخر صدۂ سیزدھم، (کتاب خانۂ جامعۂ عثمانیہ، حیدر آباد)؛ (۶) رسالہ دبدبۂ آصفی، حیدر آباد ربیع الاول ۱۳۲۴ھ؛ (۷) انوار جلالی (حالات اولیاے گوگی)، حیدر آباد ۱۳۲٦ھ؛ (۸) H. Ethé : *Catalogue India office Lib.*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۹) Ghulam Yezdani : *Epigr. Indo-Muslimica*، ۱۹۱۵-۱۹۱٦ء؛ (۱۰) سید علی اصغر بلگرامی : رپورٹ آثار قدیمہ، حیدر آباد ۱۹۲۲ء؛ (۱۱) Ivanow : *Cataloge Lib. As. Society of Bengal*، ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) شمس اللہ قادری : تاریخ اردوے قدیم، لکھنؤ ۱۹۲۵ء؛ (۱۳) مجموعۃ بعض الکتب الصوفیہ، بمبئی ۱۹۲۹ء؛ (۱۴) کلیات بحری، طابع ڈاکٹر حفیظ سید، لکھنؤ ۱۹۳۱ء؛ (۱۵) Graham Bailey : *A History of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۶) کلیات ولی، طبع نور الحسن ہاشمی (انجمن ترقی اردو، کراچی) ۱۹۵۴ء .

(محمد سخاوت میرزا)

محمود پاشا : عثمانی سلطان محمد ثانی ٭ کے عہد کا صدر اعظم جسے اکثر اوقات ولی محمود پاشا بھی کہتے ہیں ۔ وہ سربیا میں الاجہ حصار کریشیوٹز (Krushewatz) کے مقام پر پیدا ہوا تھا اور اس کے ماں باپ عیسائی تھے ۔ Chalcocondylas

کے قول کے مطابق اس کا باپ یونانی تھا اور اس کی والدہ سربیا کی تھی ۔ اوائل عمر ہی میں اسے ادرنہ لے گئے جہاں سلطان مراد ثانی کے دربار میں اس کی تربیت ہوئی ۔ ۱۴۵۱ء میں سلطان محمّد ثانی کے تخت نشینی کے وقت سے اس کی سرکاری ملازمت کا آغاز ہوا، کیونکہ اس کے کچھ ہی عرصے بعد روم ایلی کا بیگلربیگ مقرر ہوگیا ۔ بقول مؤرخ رمضان زادہ محمّد (کوچک نشانجی) وہ قاضی عسکر [رکّب بان] بھی رہا تھا ۔ بیگلربیگ کی حیثیت سے اس نے قسطنطنیہ کی فتح میں حصہ لیا ۔ اس کے بعد ۱۴۵۳ء میں وہ صدر اعظم مقرر کیا گیا، چندرہ لی خلیل پاشا کے قتل کے بعد سے یہ عہدہ خالی پڑا تھا ۔ صدر اعظم کی حیثیت سے محمود پاشا کو اکثر اوقات سلطان کی ہمرکابی میں اس کی مہمات پر جانا پڑتا تھا، لیکن ۱۴۵۶ تا ۱۴۵۸ء میں وہ سربیوں کے خلاف فوجی اقدامات کی قیادت پر مامور کیا گیا اور اسی زمانے میں سلطان نے موریا کو فتح کرلیا ۔ ۱۴۵۹ء میں محمّد ثانی نے خود سربیا کے خلاف پیش قدمی کر کے اسے پوری طرح مطیع و منقاد کر لیا ۔ اس جنگ کے دوران میں محمود پاشا کا بھائی سربیا میں ترکوں کی حامی جماعت کا سردار تھا ۔ ۱۴۶۰ - ۱۴۶۱ء میں صدر اعظم نے سینوپ اور طربزون کے خلاف مہم میں امیرالبحر کی حیثیت سے حصہ لیا اور بری فوج کی قیادت خود سلطان محمد ثانی نے کی ۔ طربزون کی فتح زیادہ تر محمود پاشا ہی کی کوشش کا نتیجہ تھی ۔ وہ وہاں کے ایک سرکردہ آدمی کا قرابتدار تھا اور اس لیے بعض یونانی مؤرخ اس فتح کو غداری پر محمول کرتے ہیں (Fallmerayer : *Geschichte des Kaisertums Trabezunt*، ص ۲۷۹) ۔ ۱۴۶۲ء میں محمود پاشا سلطان کی ہمراہی میں ولاچیہ کے Woiwod wallachia [= ترکی = بان، حاکم] Wlad کے خلاف مہم پر گیا اور اس سے اگلے سال اسے امیرالبحر کی حیثیت سے لیسبوس Lesbos کو فتح کرنے کے لیے بھیجا گیا ۔ اس نے وہاں کے ڈیوک کو اطاعت پر مجبور کر دیا، اسی سال اس نے خاکنائے کارنتھ Corinth سے اہل وینس کو نکال دیا ۔ ۱۴۶۳ء کی مہم بوسنہ میں محمود نے ملک کے بڑے بڑے شہروں پر قبضہ کر کے سلطان کی پیش قدمی کے لیے راستہ صاف کیا ۔ اس کے بعد متھیاس Mathias شاہ ہنگری سے لڑائی ہوئی ۔ محمود نے شاہ ہنگری کو زوورنک (Zvornik) کا محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور کر دیا ۔ ۱۴۶۶ء میں اس نے اس مہم میں بھی سلطان کی امداد کی جو قرہ مان اوغلو کی طاقت کا خاتمہ کرنے کے لیے تجویز ہوئی تھی اور قرہ مان اسحٰق بیگ کو لارندہ کے قریب شکست دی ۔ قرہ مان خود بچ نکلا اس سے اور اس کے علاوہ اس وجہ سے کہ محمود پاشا قونیہ اور لارندہ کے باشندوں سے حد سے زیادہ نرمی کا سلوک برتنا چاہتا تھا، نیز اس لیے بھی کہ دوسرا وزیر روم محمّد پاشا اس کے خلاف ریشہ دوانیوں میں مصروف تھا، جب وہ قسطنطنیہ واپس آ رہا تھا تو سلطان نے اسے موقوف کر دیا ۔ اس کے بعد محمود پاشا نے کچھ عرصے تک گلی پولی کی سنجاق میں حکومت کی ۔ ۱۴۷۲ء میں وہ پھر صدر اعظم ہوگیا ۔ اس سال سلطان کا یہ ارادہ تھا کہ وہ اسے اوزون حسن کے مقابلے میں بھیجے، لیکن محمود نے سلطان کو اس بات پر رضا مند کر لیا کہ اس کی جگہ اسحٰق پاشا کو بھیجا جائے ۔ اس سے اگلے سال وہ سلطان کے ساتھ آق قو یونلو کے خلاف جنگ میں شریک ہوا، جنھوں نے آخر میں شکست کھائی، گوییک بازار کی جنگ میں خود ترکوں کو بھی شکست ہوئی تھی ۔ اسی سال محمود پھر معزول کر دیا گیا جس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اس نے بوگوڑوں کے

تعاقب میں پوری دلچسپی سے کام نہیں لیا۔ اس کے بعد وہ خاص کوئی کے موضع میں جو ادرنہ کے قریب ہے چلا گیا۔ اس سے اگلے سال وہ شہزادۂ مصطفیٰ کے جنازے میں شریک ہونے کی غرض سے قسطنطینیہ آیا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مخالفین نے اس بنا پر سلطان کو اس سے برگشتہ کر دیا کہ مصطفیٰ اور محمود پاشا کے درمیان گہری دوستی رہی تھی۔ چنانچہ اسے یدی قلہ کے قلعے میں قید کر دیا گیا اور چند روز کے بعد ربیع الاول ۸۷۹ھ/ جولائی۔ اگست ۱۴۷۴ء میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

محمود پاشا بے حد مقبول عوام وزیر اعظموں میں سے تھا۔ اس کا نام ابھی تک اس مسجد کی وجہ سے زندہ ہے جو اس نے ۸۶۸ھ/۱۴۶۳-۱۴۶۴ء میں استانبول میں تعمیر کی تھی۔ اس مسجد میں اس کے بانی کی تربت بھی ہے۔ اس نے ایک مدرسہ، ایک محکمہ، ایک کنواں اور ایک حمّام بھی تعمیر کرایا۔ ایک اسطوری حکایت مناقب نامۂ محمود پاشا کے نام سے مشہور ہے جس میں اس کے غیر منصفانہ قتل پر خاص طور سے زور دیا گیا ہے (مطبوعہ در Fr. Dieterici : *Chrestomathie Ottomane*، برلن ۱۸۵۴ء)۔ مؤرخ صدر الدین نے اپنی تصنیف تاج التواریخ (۱ : ۵۷۷) میں پورا ایک باب "واقعۂ محمود پاشا" کے لیے وقف کیا ہے۔ محمود پاشا نے کئی ادبا اور علما کی سرپرستی کی جنھوں نے اپنی تصانیف اس کے نام سے منتسب کی ہیں۔ وہ خود بھی شاعر تھا، لیکن یہ بات غیر یقینی ہے کہ اس نے عدنی یا عدلی تخلص کے ساتھ کچھ کہا ہو۔ عدلی کا ایک دیوان بھی ہے (طبع قسطنطینیہ ۱۳۰۸ھ) جو عام طور پر سلطان بایزید ثانی سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن Gibb : *Hist. Ott. Poetry*، ۲ : ۲۵ ff کے خیال میں یہ دیوان محمود پاشا سے منسوب ہونا چاہیے۔

مآخذ: ان قدیم ترکی تاریخوں میں مندرجہ کوائف: (۱) عاشق پاشا زادہ، ص ۱۵۱، ۱۷۸، و ۱۹۱؛ (۲) تواریخ آلِ عثمان، طبع Giese، ص ۱۱۲ تا ۱۱۵؛ (۳) اوروج بے: طبع Babinger، ص ۷۲ تا ۷۷ و ۱۲۶؛ کے ساتھ بوزنطی مؤرخین: (۴) Chalcocondylas اور (۵) Ducas کے بیانات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ دیکھیے نیز (۶) عثمان زادہ: حدیقة الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۹ تا ۱۱؛ (۷) ثریا افندی: سجلّ عثمانی، ۴ : ۳۰۹؛ (۸) حافظ حسین الایوان سرائی: حدیقة الجوامع، ۱ : ۱۹۱؛ (۹) V. Hammer : *G O R*، ۱ : ۳۲۳ تا ۵۱۵؛ (۱۰) Babinger : *G O W*، ص ۲۵۔

(J. H. Kramers)

محمود جونپوری، مُلّا: علم حکمت اور⊗ معارف ادبیہ میں اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ اپنے معاصر احمد سرہندی شیخ [رک بآن] کی طرح ان کا سلسلۂ نسب بھی حضرت عمر فاروق رض تک پہنچتا ہے۔ والد کا نام محمد بن شاہ محمد تھا۔ ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں جونپور میں پیدا ہوے۔ ابتدا میں اپنے دادا صاحب سے کتب درسی پڑھیں۔ اس کے بعد استاد الملک شیخ محمد افضل بن حمزة العثمانی جونپوری مازندرانی کی خدمت میں سترہ سال کی عمر میں تکمیل علوم کی۔ ذکاوت و فطانت اور حافظہ و ادراک کا یہ عالم تھا کہ مدت العمر ان کی زبان سے کوئی ایسا قول نہ نکلا جس سے بعد میں رجوع کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی ہو۔ جب کوئی سائل مسئلہ پوچھتا تھا ذہن حاضر ہوتا تو جواب دے دیتے تھے، ورنہ کہتے اس وقت دل جواب کی طرف متوجہ نہیں۔ جون پور سے اکبر آباد گئے تاکہ شاہجہان کو رصدگاہ تعمیر کرنے پر آمادہ کریں۔ وہاں آصف خان وزیر سے ملاقات ہوئی؛ لیکن بعض وجوہ کی بنا پر یہ کام نہ ہو سکا۔ وزیر نے بادشاہ

کو کہا، مہم بلخ در پیش ہے جس کے لیے رقم خطیر کی ضرورت ہے اور الغ بیگ نے جو رصد گاہ تعمیر کرائی تھی اس کے ہوتے ہوئے نئی کی احتیاج نہیں ۔ محمد یحییٰ بن محمد امین العباسی الہ آبادی نے وفیات الاعلام میں لکھا ہے (دیکھیے نزہۃ الخواطر، حیدر آباد دکن ۱۹۵۵ء، ص ۳۹۸) کہ انھوں نے جو زمین تجویز کی تھی عہد ماضی کے شاہان ہند میں سے ایک نے اس غرض کے لیے اسی کا انتخاب کیا تھا ۔ الہ آبادی یہ بھی کہتے ہیں کہ علوم حکمت اور معانی اور بیان میں علامہ محمود جونپوری کے پائے کا کوئی فاضل ہندوستان میں نہیں گزرا ۔ رصد گاہ کی طرف سے مایوس ہو کر علامہ واپس جون پور چلے گئے اور افادہ و درس میں مشغول ہو گئے ۔ ان کی فضیلت علمی کو دیکھ کر ان کے استاد شیخ محمد افضل نے کہا کہ جب سے علامہ تفتازانی اور جرجانی فوت ہوئے ہیں اس پائے کے دو فاضلوں کا ایک وقت ایک شہر میں اس طرح اجتماع نہیں ہوا جس طرح مُلّا محمود اور شمس الحق عبدالرشید جونپوری (م ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء) کا ہوا ہے ۔

شاہ شجاع ابن شاہ جہان نے انھیں کچھ عرصے کے لیے اپنے ہاں بنگال بلایا اور علوم حکمت میں ان سے کتابیں پڑھیں ۔ وہاں رہتے ہوئے انھوں نے شیخ نعمت اللہ فیروز پوری سے بیعت بھی کی ۔ امیر الامرا نواب شائستہ خان نے ان سے الفرائد المحمودیہ پڑھی ۔ شیخ نور الدین جعفر جونپوری، عبدالباقی بن غوث الاسلام الصدیقی صاحب الآداب الباقیہ اور علما کی ایک کثیر تعداد نے ان سے تحصیل علم کی ۔ ان کی نسبت تذکرۂ علمائے ہند کے مؤلف لکھتے ہیں : "اگر بوجودش سر زمین جونپور بر بوم شیراز تفاخر جست، روا بود" مآثر الکرام (آگرہ ۱۹۱۰ء، ۱ : ۲۲۲) میں آزاد بلگرامی نے پورب (جونپور) کے متعلق شاہ جہان کا یہ قول درج کیا ہے : پورب شیراز مملکت ماست ۔ شاہ جہان (م ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۶ء) نے اس رائے کا اظہار یقیناً مُلّا محمود جونپوری اور وہاں کے دیگر فضلائے روزگار کو دیکھ کر کیا ہوگا ۔ ان کا انتقال ۹ ربیع الاول ۱۰۶۲ھ/۱۹ فروری ۱۶۵۲ء کو جونپور میں ہوا ۔ شہر سے باہر ان کا مقبرہ مشہور ہے ۔ ان کے استاد مولانا محمد افضل کو ان کی وفات کا سخت صدمہ ہوا ۔ چالیس روز کے بعد وہ بھی فوت ہو گئے اور ان دنوں میں مسکرائے تک نہیں ۔

مولانا محمود تحریر کے ماہر تھے ۔ مجالس میں اہل علم پر گرفت کرنے میں طاق تھے ۔ تاہم تقریر میں تحریر کی طرح مہارت نہ تھی ۔ ان کی تصنیفات حسب ذیل ہیں :

(۱) ۔ حرز الایمان فی رد کتاب التسویہ (عربی) علامہ محمود جونپوری نے یہ کتاب محب اللہ الہ آبادی کی التسویہ بین الافادہ و القبول کے رد میں لکھی ؛ (۲) ۔ فرائد فی شرح الفوائد مع حاشیہ علم معانی و بیان میں ۔ یہ اس علم میں عضد الدین الایجی کی مشہور کتاب فوائد غیاثیہ کی شرح ہے ۔ سال تصنیف لفظ "بلیغ" سے نکلتا ہے ؛ (۳) رسالہ اقسام نساء (فارسی) یہ ایک مختصر سا چہار ورق رسالہ ہے جس میں ادا و انداز وغیرہ کے لحاظ سے عورتوں کی قسمیں بتائی گئی ہیں ۔ ہر قسم کا نام معین کیا گیا ہے اور ساتھ آبدار اشعار بھی درج کیے ہیں ؛ (۴) ۔ دیوان فارسی ۔ محمد صالح کنبوہ نے شاہ جہان نامہ میں مُلّا محمود جونپوری کا ذکر اپنے عہد کے شعرا میں کیا ہے ۔ کہا ہے کہ وہ شگفتہ لسان اور "آئینہ دار عرائس فکر و جلوہ نمائے شاہدان معانی بکر" تھے ؛ (۵) الدوحۃ المیادہ فی

حدیقة الصورة والمادة، صورت اور هیولٰی سے متعلق بحث پر مشتمل رساله ۔ اس رسالے میں مُلّا محمود نے یه موقف اختیار کیا ہے که هیولٰی کے بغیر کوئی صورت ممکن نہیں اور صورت کے بغیر کوئی هیولٰی نہیں۔ انھوں نے باقی تمام نظریوں کی تردید کی ہے؛ (٦) الحکمة البالغه ۔ مصنف، اس کتاب میں علوم عقلیه کی تمام شاخوں : منطق، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کو زیر بحث لانا چاہتے تھے ۔ چونکه انھوں نے اسے اپنی آخری بیماری کے ایام میں شروع کیا تھا، اس لیے وہ منطق اور مابعد الطبیعیات کی طرف متوجه نه ہو سکے؛ (۷) الشمس البازغه ۔ یه مذکورۂ بالا کتاب الحکمة البالغه کی شرح ہے۔ پہلے وہ اس کتاب کا متن دیتے ہیں جو لفظ قُلتُ سے شروع ہوتا ہے، اس کے بعد شرح کرتے ہیں جس کا پہلا لفظ اَقُولُ ہوتا ہے ۔ اس کتاب کو تین فنون (ابواب) میں تقسیم کیا گیا ہے، جن میں اجسام کے مبادی، اجسام کو پیش آنے والے حوادث، دنیا و آسمان اور کون و فساد کی بحثیں ہیں۔ الشمس البازغه سلاست کے اعتبار سے فلسفے کی کتابوں میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے اور آج تک مدارس نظامیه کے نصاب میں داخل ہے ۔ یه هندی علماے عربیه کی ان تصانیف میں سے ہے جنھیں برصغیر پاکستان و هند میں بہت مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی اور برصغیر کی کئی یونیورسٹیوں کی کتب نصاب میں بھی شامل رہی ہے ۔ دو معروف علما ایک حمد الله (م ۱۱٦۰ھ/۱۷۴۷ء) اور دوسرے نظام الدین (م ۱۱٦۱ھ/ ۱۷۴۸ء) نے اس کے حواشی لکھے ہیں۔ اوّل الذّکر کا حاشیه بہت مشہور و مقبول ہے؛ ثانی الذّکر علماے فرنگی محل کے جد اعلٰی ہیں ۔ الشمس البازغه پہلی بار ۱۲۸۰ھ/۱۸٦۳ء میں لکھنؤ اور لدھیانے میں علٰحدہ علٰحدہ چھپی تھی ۔

مآخذ : (۱) محمود جونپوری، مُلّا: الشمس البازغه، لدھیانه ۱۲۸۰ھ؛ (۲) محمّد صالح کنبوہ : شاهجہان نامه، لاہور ۱۹٦۰ء، ۳ : ۳۳۰؛ (۳) آزاد بلگرامی، میر غلام علی : مآثر الکرام، دفتر اوّل، آگرہ ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۲؛ (۴) عبدالحی : نزهة الخواطر، ۵، حیدر آباد دکن ۱۹۵۵ء، : ۳۹۷-۳۹۹؛ (۵) زبید احمد : *The Contribution of India to Arabic Literature*، لاہور ۱۹٦۸ء، بمدد اشاریه؛ (٦) رحمٰن علی : تذکرۂ علماے هند، ترجمۂ اردو، محمّد ایوب قادری، کراچی ۱۹٦۱ء، ص ۳۸٦، ۳۸۷؛ (۷) محمّد اکرام : رود کوثر، لاہور ۱۹٦۸ء، ص ۳۹۱، ۳۹۲؛ (۸) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ج ۲ (عربی ادب)، ص ۲۷۸، ۲۷۹؛ (۹) عبدالغنی : احوال و آثار میرزا عبد القادر بیدل، ترجمهٔ فارسی، میر محمّد آصف انصاری، کابل ۱۳۵۱ھ ش، ص ۱۸۱ [عبدالغنی رکن اداره نے لکھا]۔

(اداره)

تعلیقه : الشمس البازغه مُلّا محمود بن محمّد جونپوری (م ۱۰٦۲ھ) کی ایک مشہور اور مقبول تصنیف ہے جو برصغیر پاکستان و هند میں قدیم یونانی فلسفے کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں منفرد حیثیت کی حامل ہے ۔ نویں صدی هجری کے اواخر میں شیخ فتح الله ملتانی کے حلقهٔ درس کے فیض سے اگرچه علوم عقلیه کا رواج ہو گیا تھا اور ان کے مدرسه کے دو فضلا شیخ عبدالله تلنبی ملتانی اور مولانا عزیز الله تلنبی ملتانی کے واسطے سے برصغیر کے طول و عرض میں یه علوم پھیل چکے تھے، لیکن مُلّا محمود جونپوری نے علوم عقلیه میں بڑا نام پایا ۔ وہ پہلا ماہر علوم عقلیه تھا جس کی ایک مستقل و منفرد تصنیف کو قبول عام اور بقاے دوام کا شرف حاصل ہو سکا ۔ یه مرتبه صرف الشمس البازغه کے مصنف ہی کو نصیب ہوا که اس

کی ایک کتاب کا برصغیر کے مدارس نظامیہ میں سکّہ جاری ہو گیا (عبدالحی رائے بریلوی: الثقافة الاسلامیة فی الهند، ص ۲۶۴ ببعد؛ مولانا مناظر احسن گیلانی: ہندوستانی مسلمانوں کا نظام تعلیم، ۲: ۲۳۲ ببعد) ”دیگر ہندی الاصل علمائے فلسفہ کی تصانیف بھی مدارس نظامیہ کے نصاب تعلیم میں قابل توجہ سمجھی جاتی رہی ہیں جیسے قاضی محب اللّٰہ بہاری کی کتاب الجوهر الفرد فی جزء الذی لایتجزاء، ملّا حسن لکھنوی کی غایة العلوم فی العلم الطبیعی اور شیخ فضل حق خیر آبادی کی کتاب الهدیة السعیدیة، مگر الشمس البازغة کی مقبولیت اور دوام کو کوئی بھی نہ پہنچ سکی“ (الثقافة الاسلامیة فی الهند، ص ۲۶۵)۔

ملّا محمود جونپوری نے الشمس البازغة (ص ۲ ببعد) کے دیباچے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے علم فلسفہ کے متعلق الشمس البازغة کے علاوہ چند ایک رسائل بھی تحریر کیے تھے، جن میں سے الدوحة المیادة فی حدیقة الصورة والمادة کا وہ خصوصیت سے ذکر کرتے ہیں۔ الشمس البازغة کے مطبوعہ نسخوں کے آخر میں ”فصل فی اثبات الہیولی“ کے عنوان سے ایک رسالہ درج ہے۔ اس کا مضمون الدوحة المیادة فی حدیقة الصورة والمادة سے ملتا جلتا ہے۔ شاید یہ وہی رسالہ ہو یا اس کا خلاصہ۔ کتاب کے تمام مطبوعہ نسخوں کے آخر میں ملّا محمود جونپوری کے دو اور رسائل: رسالة فی الکلی والجزئی اور رسالة فی تحقیق اجتماع النقیضین و ارتفاعهما بھی حصۂ لازم کے طور پر چھپتے رہے ہیں (دیکھیے الشمس البازغة، ص ۱۵۵ ببعد)۔

الشمس البازغة دراصل ملّا محمود جونپوری کی ایک اپنی ہی مختصر تصنیف کی شرح ہے جس کا نام انھوں نے الحکمة البالغة رکھا تھا۔ مصنف نے طریقہ یہ اختیار کیا کہ الحکمة البالغة کی عبارت وہ قلتُ (میں نے کہا تھا) سے شروع کرتے ہیں اور پھر اقولُ (میں کہتا ہوں) کے لفظ سے شرح، یعنی الشمس البازغة کی عبارت شروع ہو جاتی ہے، یہی سلسلہ شروع سے آخر کتاب تک جاری رہتا ہے۔

کتاب کے دیباچے میں ملّا محمود جونپوری وضاحت سے لکھتے ہیں کہ اصل متن، یعنی الحکمة ان کے طویل تدریسی تجربے اور مہارت کا نتیجہ ہے۔ ایک عرصے تک فلسفہ پڑھنے اور پڑھانے کے بعد جب انھیں اس فن میں کامل مہارت حاصل ہو گئی اور ان کا علم شک و مغالطہ اور وہم و کج فہمی سے نکل کر پختہ حقیقت اور برہان قاطع کے درجے کو پہنچ گیا تو انھوں نے اس متن اور اس کی شرح لکھنے کا سلسلہ شروع کر دیا (وشرعتُ فی کتابٍ انیقٍ و شرحِهِ علی نظمٍ رشیقٍ مُسمّیًا المتنَ بالحکمة البالغة والشرحَ بالشمس البازغة)، یعنی ایک طریقے سے میں نے ایک خوبصورت کتاب اور اس کی شرح کا کام شروع کر دیا، متن کو حکمة بالغہ اور شرح کو شمس بازغہ کا نام دیا (دیباجة الشمس البازغة، ص ۲ ببعد)۔ اس کے علاوہ ہیولی اور صورت کے بارے میں انھوں نے ایک الگ رسالہ: الدوحة المیادة فی حدیقة الصورة والمادة کی تصنیف بھی مکمل کر لی (حوالۂ سابق)۔

متن اور اس کی شرح کی ایک جھلک دیکھنے کے لیے ایک مثال فائدے سے خالی نہ ہوگی؛ چنانچہ الحکمة البالغة کی عبارت کا قلتُ (میں نے کہا تھا) سے آغاز کرتے ہوئے بسم اللّٰہ اور حمد و صلاة کے بعد کہتے ہیں: ”الجملة الثانیة فی العلم الطبیعی و فیها ستة فنون، یعنی یہ دوسرا مقالہ ہے علم طبیعیات سے متعلق اور اس میں چھ فنون ہیں“۔ اس کے بعد اقول (میں کہتا ہوں) سے الشمس البازغة کی عبارت شروع ہو جاتی ہے جس میں وہ موضوع

کی تفصیل بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انہوں نے چھ ہی فنون پر کیوں اکتفا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اپنی اس کتاب میں حکمت عملیہ سے بحث نہیں کی بلکہ حکمت نظریہ ہی کو لیا اور حکمت نظریہ کے بھی صرف دو علوم، یعنی علم ادنیٰ یا طبیعیات اور علم اعلیٰ یا الٰہیات سے بحث کی ہے۔ علم ادنیٰ کے سلسلے میں سب سے پہلے چند امور عامّہ سے بحث ہوتی ہے جنہیں کتاب سماع الطبیعی کے عنوان سے درج کیا جاتا ہے، پھر صور و اجسام اور عالم طبیعیات میں اوّلین حرکات کے علاوہ فاسد ہونے والے اور نہ فاسد ہونے والے اجسام کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ اسے کتاب السماء والعالم سے تعبیر کیا جاتا ہے پھر احوال و فساد سے بحث ہوتی ہے جسے کتاب الکون والفساد کا نام دیا جاتا ہے پھر اوّلین عنصری کیفیات کے افعال و انفعالات سے بحث ہوتی ہے جو کتاب الفعل والانفعال کہلاتی ہے، پھر طبقات کائنات کے احوال سے بحث ہوتی ہے جسے کتاب الآثار العلویۃ و المعادن کا نام دیا جاتا ہے، پھر نفس کے احوال اور قوتوں سے بحث ہوتی ہے، یہ کتاب النفس ہے۔ اس کے بعد نباتات کے کوائف سے بحث کرتے ہیں جو کتاب النبات ہے۔ پھر حیوانات کے احوال کا ذکر ہوتا ہے جسے کتاب الحیوان کا نام دیا جاتا ہے، لیکن چونکہ نباتات و حیوانات کا ذکر کتاب النفس میں آ جاتا ہے، اس لیے دو مؤخر الذکر کتابوں: کتاب النباتات اور کتاب الحیوانات کو چھوڑ کر صرف پہلی چھ کتابوں سے بحث ہوتی ہے، جنہیں چھ فنون کا نام بھی دیا جاتا ہے (دیکھیے دیباچہ الشمس البازغہ، ص ۲ تا ۳)۔

عجیب بات یہ ہے کہ الشمس البازغہ کے مطبوعہ نسخے صرف تین پہلی کتابوں یا فنون سے بحث ہے، یعنی کتاب سماع الطبیعی، کتاب السماء و العالم اور کتاب الکون و الفساد۔ بہرحال کتاب کے مطبوعہ نسخے کے موجودہ مواد کی ترتیب و تفصیل یوں ہے کہ فن اوّل (ص ۳ ببعد) میں طبیعیات کے علم تک رسائی کے طرق و وسائل سے بحث ہے، فصل دوم (ص ۷ ببعد) میں ہیولیٰ، صورت اور ان کے لوازم سے بحث ہے، فصل سوم (ص ۲۱ ببعد) میں بخت و اتفاق اور ان سے متعلقہ امور زیر بحث آتے ہیں اور چوتھی فصل (ص ۲۶ ببعد) علل کے احکام و مدارج کے لیے مختص ہے۔

فن اوّل کا مقالۂ ثانیہ اجسام اور ان کے لواحق عامّہ سے بحث کے لیے مختص ہے جو تین ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں متناہی اور غیرمتناہی اجسام سے بحث ہے اور دو فصلوں پر مشتمل ہے۔ فصل اوّل (ص ۲۸ ببعد) اجسام کے غیر متناہی ہونے سے بحث کرتی ہے اور فصل دوم میں بتایا گیا ہے کہ اجسام کا لمبائی اور بڑائی میں غیر متناہی ہونا محال ہے۔ دوسرے باب میں مکان کی بحث ہے اور یہ بھی دو فصول پر مشتمل ہے: فصل اوّل مکان کی اینیت و ماہیت کے لیے اور فصل دوم خلا کے ابطال کے لیے مختص ہے، تیسرے باب میں حرکت کی بحث ہے اور اس میں چند فصول ہیں جو حرکت کے مختلف مباحث پر مشتمل ہیں (ص ۵۳ تا ۱۳۴)۔

فن ثانی میں سماء و عالم کی بحث ہے اور صرف ایک مقالے پر مشتمل ہے جس میں تین فصلیں ہیں: اوّل (ص ۱۳۴) میں حرکت کے لحاظ سے بسیط اور مرکب اجسام کی قوتوں سے بحث ہے، دوسری فصل (ص ۱۳۷ ببعد) میں حرکت مستدیرہ کی بحث ہے اور تیسری فصل میں بتایا گیا ہے کہ تمام اجسام متناہی ہیں۔

فن ثالث کون و فساد سے بحث کرتا ہے اور یہ بھی ایک مقالے پر مشتمل ہے جس میں دو

فصلیں ہیں : پہلی فصل میں بتایا گیا ہے (ص ۹۱ ببعد) کہ تمام مرکبات فاسد اجسام میں شامل ہیں اور دوسری فصل میں کون و استحالہ کے منکرین کے بعض اعتراضات کا جواب ہے .

مُلّا محمود جونپوری کی الشمس البازغة کی مقبولیت کا سبب یہ ہے کہ اس کا اسلوب بیان اس فن کی دیگر تصانیف کے مقابلے میں آسان اور عام فہم ہے، مگر ان کے ہاں بعض جگہ تکرار و طوالت ناگوار معلوم ہوتی ہے ۔ اسی طرح بعض تعبیرات بھی فرو گزاشت سے خالی نہیں، مثلاً الشمس البازغة کے دیباچے ہی میں العلم الطبیعی یا طبیعیات کے لیے ماقبل الطبیعة کے الفاظ استعمال کرنا کوئی اچھی تعبیر نہیں کیونکہ اہل فن کے ہاں الٰہیات کو مابعد الطبیعیات تو کہا جاتا ہے مگر ماقبل الطبیعة نام کا کوئی فن نہیں پایا جاتا (دیکھیے ترجمۂ مؤلف : الشمس البازغة از مولانا عبدالحی لکھنوی آخر کتاب میں) .

مآخذ : (۱) مُلّا محمد جونپوری : الشمس البازغة، مکتبۂ رحیمیہ، دہلی ۱۳۵۳ھ؛ (۲) عبدالحی لکھنوی : الکلام المتین فی تحریر البراہین، دہلی ۱۳۵۳ھ؛ (۳) عبدالحی رائے بریلی : الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق ۱۹۵۸ء .

(ظہور احمد اظہر)

(۲) **محمود حسن** : (شیخ الهند)، انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے ممتاز عالم، سربر آوردہ مجاہد رہنما اور نامور شیخ طریقت تھے ۔ وہ دیوبند (ضلع سہارن پور، ہندوستان) کے عثمانی شیوخ کے ایک معزز خاندان سے تعلق رکھتے تھے، جسے علم و عمل، شرافت و دینداری کے علاوہ دنیوی وجاہت بھی حاصل تھی ۔ ان کے والد مولٰنا ذوالفقار علی عربی زبان کے مشہور ادیب تھے ۔ دیوان الحماسة، دیوان المتنبی اور سبعہ معلقات کی مفید اردو شروح، تسہیل الدراسة، تسہیل البیان اور التعلیقات علی السبع المعلقات ان کی بہترین علمی یادگاریں ہیں ۔ قصیدۂ بردہ اور قصیدۂ بانت سعاد کی شرح میں عطر الوردہ اور الارشاد ان کے علم و فضل کا ثبوت ہیں، علم معانی و بیان میں انھوں نے اردو میں تذکرة البلاغت لکھا (حسین احمد : نقش حیات، ۲ : ۱۳۱، مطبوعۂ دیوبند) .

مولٰنا محمود حسن ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱ء میں بریلی میں پیدا ہوے، جہاں ان کے والد مولٰنا ذوالفقار علی ڈپٹی انسپکٹر مدارس تھے ۔ انھوں نے فارسی کی سب کتابیں اور عربی کی ابتدائی کتب اپنے چچا سے پڑھیں ۔ ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم دیوبند قائم ہوا تو مولٰنا محمود حسن دارالعلوم کے سب سے پہلے طالب علم تھے ۔ انھوں نے کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتابیں مولٰنا محمّد قاسم بانی دارالعلوم سے پڑھیں اور سفر و حضر میں بھی ان کے ہمراہ رہے ۔ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء میں تحصیل علم سے فارغ ہوے اور ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں بطور معین مدرس دارالعلوم میں پڑھانے لگے ۔ چند برس کے بعد وہ کتب حدیث کا درس دینے لگے (اصغر حسین : حیات شیخ الهند، ص ۱۵ تا ۲۲، لاہور ۱۹۷۷ء) .

۱۲۹۳ھ/۱۸۷۷ء میں وہ اکابر علما اور مشائخ کی معیت میں فریضۂ حج اور زیارت حرمین الشریفین سے مشرف ہوے ۔ اس زمانے میں شاہ عبدالغنی مجدّدی دہلی سے ہجرت کرکے مدینۂ منورہ میں مقیم تھے اور ساری دنیاے اسلام کو اپنے علم و فضل سے مستفید فرما رہے تھے ۔ شاہ صاحب اپنے زمانے کے باکمال اور شہرۂ آفاق محدث تھے، جن کی سند حدیث شاہ محمّد اسحٰق کے واسطے سے شاہ ولی اللہ تک منتہی ہوتی ہے ۔ تذکرہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ حرمین

میں جتنی مرجعیت، مقبولیت اور محبوبیت شاہ عبدالغنی مجدّدی کو حاصل ہوئی، وہ آج تک کسی ہندوستانی عالم کو حاصل نہیں ہو سکی (الکتانی: فہرس الفہارس، ۲ : ۱۶۲)؛ (۲) عبدالحی: نزہۃ الخواطر، ۷: ۲۸۹، ۲۹۰، مطبوعۂ حیدرآباد دکن)۔ مولانا محمود حسن نے ان سے اجازت و سند حدیث لی اور مکۂ معظمہ سے واپس آ کر حاجی امداد اللہ سے بیعت ہوئے۔

۱۳۰۵ھ میں محمود حسن دارالعلوم دیوبند کے صدر مدرس مقرر ہوئے۔ انہوں نے اپنے تبحر علمی، فرض شناسی، تفقہ اور دلسوزی سے اس کو دنیاے اسلام کی ایک مرکزی درس گاہ بنا دیا۔ ان کے زمانے میں ہندوستان کے علاوہ افغانستان، ترکستان اور انڈونیشیا تک کے طلبۂ علوم دینیہ دارالعلوم دیوبند کی تعلیم و تربیت سے مستفید ہوئے۔ شیخ الہند کو جملہ علوم دینیہ میں رسوخ حاصل تھا، لیکن ان کے درس حدیث کی شہرت تمام ہندوستان میں تھی۔ ان کے درس کی نمایاں خصوصیت جمع بین الاقوال الفقہا و الاحادیث تھی اور یہی شاہ ولی اللہ کے خاندان کا طرز تعلیم تھا (اصغر حسین: حیات شیخ الہند، ص ۲۳ تا ۲۷، لاہور ۱۹۷۷ء)۔

بیسویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں چند در چند ایسے حوادث پیش آئے کہ محمود حسن کو سیاست میں عملی طور پر حصہ لینا پڑا۔ ہندوستان میں تقسیم بنگال کی تنسیخ کے اعلان (۱۹۱۱ء) کے صدمے سے مسلمان جانبر نہیں ہوئے تھے کہ طرابلس (۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ء) اور بلقان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) کی جنگوں نے دنیاے اسلام کو ہلا کر رکھ دیا۔ طرابلس خلافت عثمانیہ کے زیر اقتدار تھا، لیکن اٹلی نے دول یورپ کے اشارے پر طرابلس پر حملہ کر دیا اور حکومت برطانیہ نے ترکوں کو مصر کے واستے فوج گزارنے کی اجازت نہ دی، چنانچہ مقامی عربوں اور ترکوں کی شدید مزاحمت کے باوجود اٹلی نے طرابلس پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد بلقان کی ریاستوں نے یورپی طاقتوں کی انگیخت پر ترکیہ کے خلاف بغاوت کر دی (۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ء)۔ بلقانیوں نے مسلمانوں کی آبادی کو جو جنگ میں شریک نہ تھی، اندھا دھند قتل کرنا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں ہزاروں ترکوں کو دارالخلافہ قسطنطنیہ میں پناہ لینی پڑی اور آخر میں ترکیہ کو ان ریاستوں سے دستبردار ہونا پڑا۔ ان جنگوں میں ترک شہدا اور زخمیوں کا شمار ایک لاکھ نفوس تھا (حسین احمد: نقش حیات، ۲ : ۱۲۷، مطبوعۂ دیوبند)۔ ان واقعات نے دنیاے اسلام میں یورپی طاقتوں، بالخصوص انگریزوں کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑا دی۔ ان حوادث سے ہندوستانی مسلمان بھی شدید متأثر ہوئے۔ انہیں صاف نظر آ رہا تھا کہ ان جنگوں کے پس پشت انگریزوں کا ہاتھ کام کر رہا ہے اور وہ روس سے مل کر خلافت عثمانیہ کو ہمیشہ کے لیے نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں۔ ان حالات میں ہندوستانی مسلمانوں کی تمام تر ہمدردیاں ترکوں کے ساتھ تھیں، جو نہ صرف خلافت بلکہ دنیاے اسلام کے پاسبان تھے اور ان کا سلطان خادم الحرمین الشریفین کہلاتا تھا۔ اسی زمانے میں شبلی اور اقبال کی نظموں اور علی برادران اور ابوالکلام آزاد کی تقریروں اور تحریروں نے ملک میں حکومت برطانیہ کے خلاف آگ سی لگا دی۔ ترکوں کی حمایت میں جلسے ہوئے، ان کی فتح و نصرت کے لیے مدارس عربیہ میں صحیح بخاری کے ختم کا اہتمام ہوا، مساجد اور خانقاہوں میں سلطنت عثمانیہ کی سلامتی اور بقا کے لیے صبح و شام دعائیں ہونے لگیں، عوام نے لاکھوں روپے چندہ کر کے انجمن ہلال احمر استانبول کے نام بھجوانے

اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی سربراہی میں ترک مجروحین کی مرہم پٹی کے لیے طبی وفد بھجوایا (*Ulema in Politics* : Ishtiaq Husain Qureshi، ص ۲۲۳، کراچی ۱۹۷۲ء)۔ مولانا محمود حسن نے چند روز کے لیے دارالعلوم بند کر دیا، انھوں نے اپنے شاگردوں کو ساتھ لے کر مختلف مقامات کا دورہ کیا اور آفت زدہ، ستم رسیدہ اور فاقہ کش ترکوں کی مدد کے لیے مسلمانوں کو آمادہ کیا، دارالعلوم میں انجمن ہلال احمر کی شاخ قائم کی اور تقریباً ایک لاکھ روپیہ استانبول بھجوایا (اصغر حسین : حیات شیخ الہند، ص ۲۲۱، ۲۲۳، لاہور ۱۹۷۷ء؛ حسین احمد : سفر نامہ شیخ الہند، ص ۵، مطبوعۂ دیوبند)۔

ان خونیں واقعات کی یاد مسلمانان ہند کے دلوں میں تازہ تھی کہ جنگ عظیم اول (۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء) کا ہلاکت خیز واقعہ پیش آیا۔ اس جنگ میں ترک، انگریزوں کے خلاف جرمنوں کے حلیف تھے۔ مولانا محمود حسن جن کی گہری نظر واقعات عالم اور بالخصوص ہندوستان و ممالک اسلامیہ کے حالات پر مرکوز رہتی تھی، ان حوادث سے اتنے متأثر ہوئے کہ ان کے لیے دن کا چین اور رات کی نیند حرام ہو گئی۔ اب ان کا خیال اس یقین میں بدل گیا کہ جب تک انگریز ہندوستان سے نہ نکالے گئے ممالک اسلامیہ اور افریقہ پر بھی انگریزوں کا اقتدار ختم نہ ہوگا۔ ان حالات نے انھیں مجبور کر دیا کہ وہ اپنا دینی فرض سمجھتے ہوئے میدان عمل میں نہ صرف خود اتریں بلکہ ہندوستان کے دوسرے ذی اثر علما اور دوسرے مسلم قائدین کے ساتھ مل کر حالات کا مقابلہ کریں (*Indian Muslims* : M. Mujib، ص ۳۹۹ تا ۴۰۰، لندن ۱۹۶۷ء)۔ بہر حال مولانا تمام خطرات سے بے نیاز ہو کر آگے بڑھے۔

مولانا کے بہت سے شاگرد اور احباب پنجاب، سرحد اور سندھ میں تھے، ان کو ہمنوا بنانے کے لیے انھوں نے اپنے معتمد علیہ حضرات بھیجے۔ یاغستان (آزاد قبائل) میں بھی ان کے بہت سے شاگرد اور مداح موجود تھے۔ سید احمد شہیدؒ کی جماعت مجاہدین کے بہت سے افراد ستھانہ میں مقیم تھے۔ مولانا محمود حسن نے مولانا عبیداللہ سندھی اور مولانا سیف الرحمٰن کو آزاد قبائل میں تبلیغ جہاد کے لیے بھیجا اور حاجی ترنگ زئی کو بھی تحریک جہاد میں شرکت کی دعوت دی۔ اس تحریک کا مرکز یاغستان قرار پایا جہاں سے سرحد پر حملے ہونے لگے (*Ulema in Politics* : Ishtiaq Husain Qureshi، ص ۲۲۳، کراچی ۱۹۷۲ء)۔ مولانا محمود حسن مجاہدین کو رسد اور روپے بھیجتے رہے، لیکن انھیں جلد ہی یہ احساس ہو گیا کہ تحریک کی کامیابی کے لیے ضروری ہے کہ کسی اسلامی سلطنت کی تائید و حمایت حاصل کی جائے؛ چنانچہ ۱۹۱۵ء میں مولانا نے مولانا عبید اللہ سندھی کو کابل بھیجا کہ وہ امیر حبیب اللہ خان کو جہاد پر مائل کر سکیں، لیکن وہ متذبذب رہے اور کوئی مدد نہ کر سکے تا آنکہ امیر امان اللہ خان نے اقتدار پر قبضہ کر لیا ((۱) محمد میاں : علمائے حق، ۱ : ۱۳۶، مطبوعۂ دیوبند؛ (۲) محمد سرور : مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۲۹، ۳۰، بار پنجم، لاہور ۱۹۷۶ء)۔ اس اثنا میں ترکوں کے خلاف سات آٹھ محاذ جنگ کھل چکے تھے اور ان پر روسیوں اور انگریزوں کا دباؤ بڑھتا جا رہا تھا۔ ترکوں کی حمایت کے الزام میں ہندوستان میں علی برادران اور مولانا ابو الکلام آزاد نظر بند کیے جا چکے تھے اور مولانا محمود حسن کی گرفتاری بھی متوقع تھی۔ اب مولانا نے ڈاکٹر مختار احمد انصاری کے مشورے سے براہ حجاز استانبول پہنچنے

کا ارادہ کیا ۔

مولانا محمود حسن ماہ شوال ۱۳۳۳ھ/اگست ۱۹۱۵ء کو عازم حج ہوئے اور براستۂ بمبئی جدے ہوتے ہوئے مکۂ معظمہ پہنچ گئے ۔ ہندوستان کی سی ۔ آئی ۔ ڈی بھی سائے کی طرح ساتھ تھی ۔ مکۂ معظمہ میں دہلی کے مشہور تاجر حاجی علی جان کے خاندان کا بڑا کاروبار تھا اور ترک حکام کے ہاں ان کا بڑا اعتبار اور احترام تھا ۔ مولٰینا نے اس خاندان کے بعض افراد کے توسط سے گورنر مکہ غالب پاشا سے ملاقات کی، اپنی آمد کا مقصد بیان کیا اور یہ درخواست کی کہ انھیں ترکیہ کے وزیر جنگ انور پاشا [رک باں] کے پاس استانبول بھجوا دیا جائے ۔ غالب پاشا نے تمام باتیں سن کر گورنر مدینہ، بصری پاشا کے نام تحریر لکھ دی کہ مولانا ہمارے معتمد علیہ شخص ہیں، ان کا احترام کیا جائے اور انھیں استانبول پہنچا دیا جائے ۔ مولانا مدینے پہنچے تو پتا چلا کہ انور پاشا اور جمال پاشا شام اور سویز کے جنگی محاذوں کے معائنے کے بعد روضۂ نبوی ؐ کی زیارت کے لیے مدینے آ رہے ہیں ۔ ان کی آمد پر مولانا محمود حسن نے مفتی مدینہ کی وساطت سے انور پاشا سے بند کمرے میں ملاقات کی، غالب پاشا گورنر مکہ کا خط پیش کیا اور ہندوستان کی تحریک آزادی میں امداد و اعانت کی درخواست کی ۔ انور پاشا نے تمام باتیں توجہ و ہمدردی سے سنیں اور انھیں ہر طرح سے امداد و اعانت کا یقین دلایا ۔ مولانا نے اصرار کیا کہ وہ اس مضمون کی تحریر ترکی، عربی اور فارسی زبانوں میں لکھ دیں تاکہ یہ تحریر ہندوستان بھجوائی جا سکے ۔ مولانا نے یہ بھی درخواست کی کہ انھیں بالا بالا حدود افغانستان تک بھجوا دیا جائے ۔ انور پاشا نے اس سے معذوری ظاہر کی اور کہا کہ روس نے اپنی فوجیں ایران میں داخل کر کے افغانستان کا راستہ مسدود کر دیا ہے، اس لیے آپ فی الحال حجاز ہی میں قیام کریں ۔ اس کے بعد انور پاشا شام کو روانہ ہو گئے اور چند دنوں کے بعد انھوں نے یہ تحریریں ترکی، عربی اور فارسی زبانوں میں لکھ کر بھیج دیں، جس میں ہندوستانیوں کے مطالبۂ آزادی کو بنظر استحسان دیکھتے ہوئے ہر طرح کی امداد و اعانت کا وعدہ کیا تھا اور ہر شخص کو، جو کہ ترکی رعایا یا حاکم تھا، حکم تھا کہ وہ مولانا محمود حسن پر اعتماد کرے اور ان سے ہر طرح کا تعاون کرے ۔ (عبدالحی : نزہۃ الخواطر، ۸ : ۴۶۷، حیدر آباد دکن ۱۹۷۰ء) ۔ مولانا محمود حسن نے یہ تمام دستاویزات لکڑی کے صندوق کے ایک تختے میں رکھ کر ہندوستان بھجوا دیں اور یہاں سے اس کی فوٹو کاپیاں تحریک کے مختلف مراکز کو روانہ کر دی گئیں (Ishtiaq Husain Qureshi: *Ulema in Politics*، ص ۲۵۰، ۲۵۱، کراچی ۱۹۷۲ء) ۔ رولٹ کمیٹی کے مطابق مولانا محمد میاں انصاری، حیدرآباد سندھ کے نو مسلم شیخ عبدالرحیم (اچاریہ کرپلانی، سابق جنرل سیکرٹری آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے برادر بزرگ) کی وساطت سے ریشمی پارچات پر خفیہ پیغامات لکھ کر مولانا محمود حسن کو بھیجا کرتے تھے ۔ اس خط و کتابت کو انھوں نے ریشمی رومال کی سازش (Silken Letters Conspiracy) کے نام سے تعبیر کیا ہے (۱) *Sedition Committee Report*، پیراگراف ۱۶۴، کلکتہ ۱۹۱۸ء، ص ۲۱۴ تا ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰؛ (۲) Ziaul Hassan Faruqi: *The Deoband School*، ص ۶۱، کلکتہ ۱۹۶۳ء ۔ اب مولانا کا یہ ارادہ تھا کہ کسی طرح ایران کے راستے بالا بالا یاغستان پہنچ جائیں، مگر روسی اور انگریزی جہازوں نے بحری راستہ روک رکھا تھا، پھر انھوں نے یہ ارادہ کیا کہ کسی طرح بحری راستے سے

سفر کیا جائے اور بمبئی کے بجائے بلوچستان کی کسی بندرگاہ پر اتر کر یاغستان میں داخل ہو جائیں۔ واپسی سے پہلے وہ غالب پاشا سے ملاقات کے لیے طائف گئے، لیکن وہاں جا کر محصور ہو گئے اور بڑی مشکل سے مکۂ معظمہ پہنچے۔ اب حج کا موسم قریب آ رہا تھا، مولانا نے یہ مناسب سمجھا کہ حج سے فارغ ہو کر واپسی کا قصد کیا جائے، لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا (حسین احمد : نقش حیات، ٢ : ٢١٢ تا ٢٣٢، مطبوعۂ دیوبند)۔

مولانا محمود حسن مکۂ معظمہ پہنچے تو شریف حسین [رکّ باں] نے ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی۔ محرم ١٣٣٥ھ/اکتوبر ١٩١٦ء کی آخری تاریخوں میں شیخ الاسلام مکۂ معظمہ نے ایک محضر تیار کیا، جس میں ترکوں کو کافر، غاصب اور خائن ٹھیرایا گیا تھا۔ دوسرے علما کے علاوہ یہ محضر مولانا محمود حسن کی خدمت میں تصدیق اور تصویب کے لیے پیش کیا گیا، مگر انھوں نے محضر پر دستخط کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ شریف حسین کو پتا چلا تو وہ بہت برہم ہوا اور اس نے حکم دیا کہ مولانا محمود حسن کو گرفتار کر لیا جائے۔ اس گرفتاری میں انگریزوں کا مشورہ بھی شامل تھا کیونکہ وہ حجاز میں مولانا کی سرگرمیوں کو بڑی تشویش سے دیکھ رہے تھے، چنانچہ انھیں ٢٣ صفر ١٣٣٥ھ کو حراست میں لے کر جدے پہنچا دیا گیا اور وہاں انگریز حکام کے حوالے کر دیا گیا اور پھر جدے سے سویز اور قاہرہ روانہ کر دیا گیا۔ قاہرہ میں ان سے پوچھ گچھ ہوتی رہی۔ بالآخر وہ ١٥ فروری ١٩١٧ء کو مالٹا بھیج کر نظر بند کر دیے گئے (حسین احمد : اسیر مالٹا، ص ٩٦ تا ١٠٥، لاہور ١٩٤٦ء)۔

مولانا محمود حسن نے مالٹا میں قید و بند کا زمانہ نہایت عزم و ہمت اور صبر و استقلال سے گزارا۔ ان کا بیشتر وقت عبادت میں گزرتا تھا۔ انھوں نے یہیں قرآن مجید کا اردو ترجمہ مکمل کیا۔ اس اثنا میں ان کی رہائی کے لیے ہندوستان میں تحریک جاری تھی، آخر کار وہ تین برس دو ماہ کی نظر بندی کے بعد مالٹا سے ہندوستان روانہ کر دیے گئے اور ٨ جون ١٩٢٠ء کو بمبئی پہنچنے پر رہا کر دیے گئے اور وہ ٢٠ جون ١٩٢٠ء کو بخیریت دیو بند واپس پہنچ گئے۔

مولانا محمود حسن کے زمانۂ اسیری میں ترکوں کو عربوں کی غداری کی وجہ سے شکست ہو چکی تھی۔ قسطنطینیہ، بغداد اور بیت المقدس پر انگریز قابض ہو چکے تھے۔ حجاز پر اگرچہ شریف حسین کا قبضہ تھا، لیکن حکم انگریزوں کا چلتا تھا۔ غرض کہ عالم اسلام اس وقت نزع کے عالم میں تھا۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے تحفظ خلافت اور مقامات مقدسہ کی حفاظت کے لیے تحریک خلافت جاری کی ہوئی تھی۔ جلیانوالہ باغ (امرتسر) کے خونین واقعے اور مارشل لاء کے حوادث کی وجہ سے ہندوستان کے تمام باشندے حکومت سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ مولانا محمود حسن بھی آتے ہی دل و جان سے تحریک خلافت میں شامل ہو گئے۔ مجلس خلافت نے انھیں شیخ الہند کا خطاب دیا۔ اس زمانے میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے بعض طلبہ نے حضرت شیخ الہند سے ترک موالات (Non Cooperation) کا فتوی حاصل کر لیا، جس کا یہ مضمون تھا کہ (١) تمام مسلمان اعدائے اسلام سے تعاون ترک کر دیں؛ (٢) سرکاری اعزازات و خطابات واپس کر دیں؛ (٣) ملکی مصنوعات کا استعمال کریں؛ (٤) ملک کی کونسلوں میں شریک ہونے سے انکار کر دیں؛ (٥) سرکاری سکولوں اور کالجوں میں اپنے بچے نہ داخل

کرالیں۔ اس کے بعد یہی فتوی جمعیۃ العلمائے ہند کے متفقہ فتوے کی صورت میں تقریباً پانچ سو علما کے دستخطوں سے شائع ہوا (Ishtiaq Husain Qureshi : *Ulema In Politics*، ۲۶۸ تا ۲۶۹، کراچی ۱۹۷۲ء)۔ غرض یہ کہ اسی تحریک اور اسی فتوی کی بنا پر مسلم نیشنل یونیورسٹی (جامعۂ ملیۂ اسلامیہ) کی تأسیس ہوئی، جس کا افتتاح ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو شیخ الہند کے ہاتھوں ہوا۔ اس تقریب سے فارغ ہو کر انھوں نے جمعیۃ العلما کے اجلاس دوم منعقدہ دہلی کی صدارت کی۔ اس میں انگریزوں سے ترک موالات اور تحفظ ملت اور تحفظ خلافت پر زور دیا گیا تھا (محمّد میاں : علمائے حق، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۳۰، مطبوعۂ دہلی)۔

ہندوستان پہنچنے کے بعد شیخ الہند کی صحت روز بروز گرنے لگی تھی۔ وہ وجع المفاصل اور بواسیر کے پرانے مریض تھے اور واپسی پر یہی امراض عود کر آئے تھے۔ اسی اثنا میں ان کی اہلیہ محترمہ نے انتقال کیا۔ ان ایام میں دیو بند میں موسمی بخار اور تپ و لرزہ کا بھی زور تھا۔ شیخ الہند نے بیماری کی حالت میں علی گڑھ اور دہلی کے مذکورۂ بالا سفر کیے تھے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے نہایت توجہ اور دلسوزی سے ان کا علاج کیا، مگر شیخ الہند کی طبیعت سنبھل نہ سکی اور وہ ۳۰ نومبر ۱۹۲۰ء کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ان کی میت دہلی سے دیو بند لائی گئی اور انھیں مولٰینا محمّد قاسم بانی دارالعلوم دیو بند کے پہلو میں دفن کر دیا گیا (اصغر حسین : حیات شیخ الہند، ص ۱۸۸ تا ۱۹۵، لاہور ۱۹۷۷ء)۔

مولٰینا محمود حسن بنیادی طور پر مصلح عالم اور شیخ طریقت تھے۔ ان کا اصل کام درس و تدریس اور تزکیہ و تربیت تھا۔ انھیں بعض حالات اور قومی ضروریات کے تحت عملی سیاست میں حصہ لینا پڑا۔ وہ برطانوی استعمار کو دنیائے اسلام کا کٹر دشمن سمجھتے تھے اور ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جب تک ہندوستان پر انگریز قابض رہیں گے دنیائے اسلام پر بھی ان کا اقتدار قائم رہے گا۔ انھوں نے علما کو مسجد کے حجروں اور درس کے حلقوں سے باہر نکالا اور ان میں حریت طلبی، قومی ہمدردی اور راہ حق میں جاں نثاری اور فداکاری کی روح پھونک دی۔ اعلائے کلمۃ الحق کی پاداش میں مولٰینا محمود حسن کو لرزہ خیز مظالم کا نشانہ بننا پڑا، لیکن ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ انھوں نے تمام مشکلات و مصائب خندہ پیشانی سے برداشت کیے، لیکن حرف شکایت کبھی زبان پر نہ لائے۔ حلم، تواضع اور صبر و استقلال ان کے اخلاق کی نمایاں خصوصیات تھیں (عبدالحی : نزہۃ الخواطر، ۸ : ۴۷۸، حیدر آباد دکن ۱۹۷۰ء)۔ عملی سیاست نے انھیں وسیع القلب اور وسیع النظر بنا دیا تھا۔ وہ معاصر علما کے قدر دان اور مرتبہ شناس تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ ہم غافل تھے، لیکن الہلال (کلکتہ) کی دعوت نے ہمیں آمادۂ عمل کیا۔ علی برادران، ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خاں سے ان کے خصوصی تعلقات تھے اور وہ سیاسی معاملات میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ انھیں جدید تعلیم یافتہ حضرات سے بھی بڑی محبت تھی۔ ان کا یہ مشہور قول ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے میں قبول حق کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔ ان کی یہ بڑی آرزو تھی کہ دیو بند اور علی گڑھ میں جو فکری اور نظری فاصلہ ہے، اسے کم کیا جائے اور دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے (Ziya-ul-Hassan Faruqi : *The Deoband School*، ص ۶۱، کلکتہ

۳۹۶۱ء)، مگر اس وقت کے ہنگامہ خیز حالات میں یہ تجویز شرمندۂ عمل نہ ہو سکی .

شیخ الہند کے حلقۂ درس سے سیکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں طالب علم فارغ التحصیل ہو کر نکلے ۔ ان میں ممتاز ترین تلامذہ یہ ہیں : مولٰینا عبید اللہ سندھی، مولٰینا حسین احمد مدنی، مولٰینا سیّد انور شاہ، مفتی کفایت اللہ (دہلی)، مولٰینا شبیر احمد عثمانی اور مولٰینا احمد علی (انجمن خدام الدّین لاہور) ۔ ان میں سے ہر ایک کے علمی کمالات اور قومی خدمات کے بیان کے لیے مستقل تصنیف کی ضرورت ہے .

مولٰینا محمود حسن درس و تدریس کی شدید مصروفیتوں کے باوجود لکھنے کے لیے بھی وقت نکال لیتے تھے۔ ان کی تصنیفات یہ ہیں :

(۱) ترجمۂ قرآن مجید : قرآن مجید کا عام فہم اردو ترجمہ مع مفید حواشی؛ سورۃ المائدۃ تک حواشی مولٰینا محمود حسن نے لکھے تھے اور بقیہ حواشی و فوائد مولٰینا شبیر احمد عثمانی نے لکھ کر پورے کیے ۔ یہ ترجمہ بر صغیر پاک و ہند میں بے حد مقبول ہوا ہے اور بھارت (مدینہ پریس، بجنور) و پاکستان (تاج کمپنی، لاہور) اور مغربی جرمنی (ھمبرگ) میں چھپ کر شائع ہو چکا ہے ۔ حکومت افغانستان نے یہ ترجمہ مع حواشی فارسی میں ترجمہ کرا کر کابل سے شائع کیا ہے ؛ (۲) تقریر ترمذی (عربی) : یہ تقریر ترمذی شریف کے حاشیے پر چھپ چکی ہے اور مقبول خاص و عام ہے ؛ (۳) حاشیۂ سنن ابی داؤد (عربی)، (دہلی ۱۳۱۸ھ) ؛ (۴) تراجم ابواب بخاری، مطبوعۂ دیوبند : صحیح بخاری کے تراجم کی مناسبت اور تشریحات میں ہے (غیر مکمل) ، آخر میں ابواب بخاری کی نہایت مفید فہرست ہے؛ حاشیۂ مختصر المعانی (: سعد الدّین التفتازانی کی شرح تلخیص المفتاح پر مفید حاشیہ) جو دہلی اور کراچی میں کئی بار چھپ چکا ہے (براکلمان : تکملہ، ۱ : ۵۱۸، لائیڈن ۱۹۳۷ء) ؛ (۶) ایضاح الادلہ : فقہ کے بعض اختلافی اور نزاعی مسائل پر اظہار خیال کرتے ہوئے انہوں نے حنفی نقطۂ نظر پیش کیا ہے (مطبوعۂ دیو بند) ؛ (۷) شرح اوثق العری فی تحقیق الجمعۃ فی القری (مطبوعۂ دیوبند) : دیہات میں نماز جمعہ کے عدم جواز میں (مطبوعۂ دیوبند) ؛ (۸) جہد المقل فی تنزیہ المعز و المذل (مطبوعۂ دیوبند) : اس میں شاہ اسمٰعیل شہید کا دفاع کیا گیا ہے اور معترضین کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے .

مآخذ : (۱) Rowlatt, Sir Sidney : *Rowlatt Sedition Committee Report*، ص ۱۲۱ تا ۱۴۳، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۲) Mahmud Husain : *A History of the Freedom Movement*، ۲/۲، مطبوعۂ کراچی؛ (۳) Ziya-ul-Hassan : *The Deoband School*، ص ۵۶ تا ۶۹، کلکتہ ۱۹۶۳ء؛ (۴) M. Mujeeb : *The Indian Muslims*، ص ۴۹۹ تا ۵۰۰، ۵۲۴، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۵) Ishtiaq Hussain Qureshi : *Ulema in Politics*، ص ۲۳، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳ تا ۳۱۶ (کراچی ۱۹۷۲ء)؛ (۶) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۵۱۸، لائیڈن ۱۹۳۷ء؛ (۷) عبد الحی الکتانی : فہرس الفہارس، ۲ : ۱۵۲، فاس ۱۳۴۷ھ؛ (۸) عبد الحی رائے بریلوی : نزہۃ الخواطر، ۷ : ۲۸۹ تا ۲۹۰؛ ۸ : ۴۹۵ تا ۴۹۹، حیدرآباد دکن ۱۹۷۰ء؛ (۹) رحمٰن علی : تذکرۂ علماے ہند (اردو ترجمہ از محمّد ایوب قادری، ص ۴۶۴ تا ۴۷۴ (کراچی ۱۹۶۱ء)؛ (۱۰) اصغر حسین : حیات شیخ الہند، مطبوعۂ دیوبند و کراچی؛ (۱۱) محمّد میاں : علماے حق، ۱ : ۱۰۷ تا ۲۲۰، مطبوعۂ دیوبند؛ (۱۲) حسین احمد : اسیر مالٹا، مطبوعۂ دیوبند و لاہور؛ (۱۳) وہی مصنف : نقش حیات، ۲ : ۱۳۰ تا ۲۷۰، دیوبند ۱۹۵۴ء؛ (۱۴)

محمد سرور: مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۲۲ تا ۲۲۰، بار پنجم، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۵) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان، ص ۲۲۸ تا ۲۹۸، لاہور ۱۹۷۰ء [شیخ نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **محمود خان شیرانی، حافظ**: یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور [رک بآں] کے نامور استاد، ممتاز محقق اور ماہر عتیقیات (مسکوکات وغیرہ)؛ اصلی وطن ٹونک (راجپوتانہ؛ اب بھارت)؛ ولادت ۲۹ شوال ۱۲۹۷ھ/۵ اکتوبر ۱۸۸۰ء (دیکھیے مقالات شیرانی، ۱: ۳۴)؛ پٹھانوں کے قبیلے شیرانی سے تعلق تھا۔ ان کے بزرگ سرحد کی طرف سے آ کر ٹونک میں آباد ہوئے (یا شاید شیرانیوں کی ڈھانی، جودھپور، سے)۔ حافظ محمود خان کے والد محمود اسمٰعیل خان ٹونک میں ایک باحیثیت جاگیردار تھے۔ وہ مارواڑ کے رہنے والے اور سید احمد شہید کے قافلے سے تعلق رکھتے تھے۔ شیرانی نے سب سے پہلے گھر پر قرآن مجید حفظ کیا۔ والد سے فارسی پڑھی۔ شاید ۱۸۹۵ء میں انھیں تعلیم کے لیے لاہور بھیجا گیا، جہاں انھوں نے سنٹرل ماڈل سکول میں داخلہ لیا، لیکن طبیعت نہ لگی۔ اس کے بعد اورینٹل کالج لاہور میں داخلہ لیا اور عبدالحکیم کلانوری کی شاگردی اختیار کی۔ ۱۹۰۱ء میں منشی فاضل کا امتحان پاس کر کے وطن چلے گئے۔ ۱۹۰۴ء میں بیرسٹری کا امتحان پاس کرنے کے ارادے سے انگلستان گئے، لیکن مکمل نہ کر سکے۔ قیام انگلستان کے زمانے میں انھوں نے ہنری سٹب کی کتاب *An account of the Rise and Progress of Mohamedanism with the life of Mohamed* کا ایک ایڈیشن ۱۹۱۱ء میں لنڈن میں چھپوایا جس کی بہت قدر ہوئی۔

والد کے انتقال کے باعث، خرچ آنا بند ہو گیا۔ سر ٹامس آرنلڈ نے کہیں سے وظیفہ دلا دیا اور تحقیقی کاموں میں اپنا معاون بنا لیا۔ سر عبدالقادر اور علامہ شیخ محمد اقبال بھی وہیں موجود تھے۔ اس اثنا میں انھوں نے لنڈن کی کتابوں کی مشہور فرم لوزک اینڈ کمپنی میں ملازمت اختیار کر لی۔ وہ فرم کے لیے قلمی کتابیں اور دوسری پرانی چیزیں خرید کر لاتے تھے۔ اس پر انھیں کمیشن ملتا تھا۔ پھر فرم کے باقاعدہ حصہ دار بن گئے۔ انھوں نے اس فرم کی کتابوں کی فہرست بھی مرتب کی۔ ۱۹۱۳ء میں جائداد کی تقسیم کی خاطر ہندوستان واپس آئے اور پھر واپس نہ جا سکے۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ بھی شروع ہو چکی تھی، کچھ اور پیچیدگیاں بھی تھیں، اس لیے ۱۹۲۱ء تک وطن میں قیام رہا۔ اس سال (۱۹۲۱ء میں) وہ بسلسلۂ تلاش معاش لاہور پہنچے۔ ۱۹۲۲ء میں سر عبدالقادر اور دوسرے کرم فرماؤں کے توسط سے انھیں اسلامیہ کالج، لاہور میں اردو اور فارسی کی لیکچراری مل گئی (مقالہ محمد شفیع لاہوری، در اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۴۷ء)۔ یہ عہدہ ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۸ء، ان کے پاس رہا۔ ۱۹۲۸ء میں پنجاب یونیورسٹی نے انھیں اورینٹل کالج میں، اردو کے لیکچرار کی اسامی پیش کی جو انھوں نے منظور کر لی۔ اورینٹل کالج میں آنے سے پہلے ان کی کتاب پنجاب میں اردو شائع ہو چکی تھی۔ ۱۹۴۰ء میں سبکدوش ہوئے اور ٹونک واپس چلے گئے۔ مختصر سا وقت انھوں نے انجمن ترقی اردو دہلی میں بھی گزارا، لیکن دمے کی تکلیف کے باعث وہ ٹھہر نہ سکے اور وطن چلے گئے جہاں ۱۵ فروری ۱۹۴۶ء کو بعمر ۶۵ برس چار ماہ وفات پائی اور اپنی وصیت کے مطابق بناس ندی کے کنارے سپرد خاک ہوئے کیونکہ یہ نزہت گاہ انھیں بہت عزیز تھی۔

محمود خان شیرانی شاعر بھی تھے اور مخزن وغیرہ میں ان کی نظمیں چھپتی رہیں، لیکن دراصل یہ اعزاز ان کے فرزند محمد داؤد خان (اختر) شیرانی کی قسمت میں لکھا تھا کہ انہوں نے بہ حیثیت شاعر و انشاء پرداز غیر معمولی شہرت پائی۔

اختر شیرانی رومانیت کے دبستان سے تعلق رکھتے تھے، انھوں نے رسالہ خیالستان و بہارستان کی ادارت کی اور کچھ ترجمے بھی کیے، مثلاً عوفی کی جوامع الحکایات۔ ان کے شعری مجموعوں اور نثری تصنیفات کے نام یہ ہیں: صبح بہار، اخترستان، لالۂ طور، طیور آوارہ، شہناز، پھولوں کے گیت، نغمۂ حرم، شہرود، دھڑکتے دل، ضحاک، آئینہ خانے میں۔ ان کا لاہور میں ۱۹۴۸ء میں انتقال ہوا۔ داؤد خان اختر کے علاوہ محمود خان شیرانی کی ایک بیٹی بھی تھی۔

حافظ محمود خان شیرانی کی کتاب پنجاب میں اردو کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ تذکرۂ مجموعۂ نغز (حکیم قدرت اللہ قاسم) کے تنقیدی ایڈیشن (جو پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۳۳ء میں طبع ہوا) کے علاوہ ان کی تقریباً ساری کتابیں پہلی مرتبہ مقالات کی صورت میں (جو رسالہ اردو، اورینٹل کالج میگزین، لاہور، رسالہ ہندوستانی الہ آباد وغیرہ میں) شائع ہوئیں۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت مقالات تنقید شعر العجم کو حاصل ہوئی (جو ۱۹۴۲ء میں انجمن ترقی اردو ہند کی طرف سے کتابی صورت میں شائع ہوئی)۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ مقالے علامہ شبلی کی شہرۂ آفاق کتاب شعر العجم کے بعض تاریخی اسقام کی تصحیح کی خاطر لکھے گئے تھے۔

حافظ محمود خان شیرانی یوں تو بالغ نظر استاد بھی تھے، لیکن ان کے کمالات کے تین میدان ان کے لیے خصوصی امتیاز کا موجب بنے۔ (۱) ماہر عتیقیات و مخطوطات؛ (۲) محقق تاریخ (سوانح و ادب میں) اور؛ (۳) سخت گیر نقاد۔ ان کی اس آخری حیثیت نے ان کو یہ تفوق بخشا کہ ملک بھر میں ان کو بلند پایہ محقق و نقاد کے طور پر احترام اور خوف کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ بقول حبیب الرحمٰن خان شروانی (صدر الصدور امور مذہبی، حیدر آباد دکن) ان کی تنقید درشت مگر درست ہوا کرتی تھی اور اس کا نمایاں نمونہ تنقید ترجمہ خزائن الفتوح ہے۔ اس قسم کی تنقیدی زد میں آنے والی کتابیں یہ ہیں: شعر العجم کے علاوہ شمس العلماء مولوی عبدالغنی کی انگریزی کتاب فارسی ادب کی تاریخ مغلوں سے پہلے، مولانا محمد حسین آزاد کی آب حیات اور خزائن الفتوح (انگریزی ترجمہ از محمد حبیب)۔ اس کے علاوہ شیرانی نے بعض مصنفوں کی طرف کتابوں کے غلط انتساب کی تصحیح کی کوشش کی ہے، مثلاً دیوان معینی (جو حضرت معین الدین اجمیری کی طرف منسوب ہے)، خالق باری (جو امیر خسرو کی طرف منسوب ہے)، پرتھی راج راسا (جو غوری عہد کے ایک شاعر چاند بردائی کی طرف منسوب ہے)۔ نیز خواجہ فرید الدین عطار کی طرف منسوب مثنویات مظہر العجائب و لسان الغیب، جن کے انتساب کو داخلی شواہد کی بنا پر غلط قرار دیا ہے۔ بہرحال موصوف نے اس معاملے میں تصحیح و تحقیق کا ایک نیا طریقہ اختیار کیا ہے اور یہ طریقہ ہے داخلی شواہد سے استناد کا۔ شیرانی کی تحقیقی و تاریخی اور ادبی دلچسپیاں کئی شعبہ ہائے ادبیات میں ظاہر ہوئیں۔ فارسی شاعری میں انھوں نے شاہنامۂ فردوسی کا خاص مطالعہ کیا اور بعض تاریخی مغالطوں کا ازالہ کیا؛ چنانچہ اس خیال کو کہ شاہنامہ لکھنے کی فرمائش محمود غزنوی نے خود کی اور بعد میں انعام موعودہ نہ دیا جس سے

فردوسی کو صدمہ ہوا اور اس نے ہجو لکھی۔ شیرانی نے داخلی شہادتوں سے اسے بےبنیاد افسانہ ثابت کیا۔ شیرانی فردوسی کے شاہنامے پر عالمانہ عبور رکھتے تھے۔ اس سے تحقیق میں انہیں بہت مدد ملی۔ فردوسی پر چار مقالے (طبع انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۴۲ء) جو شاہنامے سے متعلق طبع ہوئے، ان کے محققانہ مضامین کا مجموعہ ہے۔ فردوسی کی طرف ایک اور کتاب یوسف زلیخا بھی منسوب ہے، لیکن شیرانی کی رائے میں یہ کتاب فردوسی کی نہیں۔ شیرانی کو سلطان محمود غزنوی کی شخصیت سے بے حد دلچسپی تھی اور اسے اپنا "ہیرو" مانتے تھے۔ شیرانی کی تحقیق زبان اردو کی قدامت، اس کے مختلف ناموں اور رنگوں کی تحقیق، ریختہ اور ہندی وغیرہ کی بحث بڑی عالمانہ ہے۔ اردو کے ان خاص نتائج تحقیق میں جو محقق شیرانی کے لیے باعث امتیاز ہیں، ایک یہ ہے کہ اردو اپنی صرف و نحو کے اعتبار سے برج، ہریانوی، قنوجی بولیوں سے زیادہ ملتانی کے بہت قریب ہے۔ پنجابی اور اردو میں ساٹھ فی صد الفاظ کا اشتراک ہے، لہٰذا اردو دہلی کی قدیم زبان نہیں۔ شیرانی کے اس نظریے کا خیر مقدم بھی بہت ہوا، لیکن مخالفت بھی بہت ہوئی (دیکھیے مسعود حسین خان: "اردو کی ابتدا سے متعلق پروفیسر محمود شیرانی کے لسانی نظریے پر تنقید" در رسالۂ اردو، اکتوبر ۱۹۴۶ء)۔ ان مباحث سے متعلق مضامین مقالات حافظ محمود شیرانی مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور، جلد دوم، مطبوعۂ جنوری ۱۹۶۶ء میں موجود ہیں۔

پہلے زمانوں میں یہاں برصغیر میں نو آموزوں کو دیسی زبانوں کے ذریعے عربی فارسی سکھانے کے لیے نصابات (فرہنگوں کی ایک قسم) ہوتے تھے۔ شیرانی نے ان کی تحقیق میں خاص دلچسپی لی۔ (ملاحظہ ہو مقالہ بچوں کے "تعلیمی نصاب" در روداد ادارۂ معارف اسلامیہ، اپریل ۱۹۳۳ء)۔

محقق شیرانی کی ایک اہم علمی دلچسپی ہندوستان کے (خصوصاً پنجاب کے) فارسی ادب سے متعلق تھی۔ بظاہر وہ ہندوستان میں فارسی ادب کی تاریخ مرتب کرنا چاہتے تھے (انہوں نے اس کا ذکر راقم مقالہ سے کئی بار کیا)۔ اس غرض کے لیے وہ قلمی کتابوں کی جستجو کے دوران میں اس خاص قسم کی کتابوں کو اہمیت دیتے تھے؛ چنانچہ ان کے کتابخانے میں جو اب پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے، اس قسم کی خاصی کتابیں موجود ہیں۔ شیرانی نے لفظ اردو کی بھی گہری تحقیق کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ زبان کے لیے لفظ اردو کا استعمال (زبان کے سابقے کے بغیر) پہلی مرتبہ خان آرزو نے اپنی کتابوں مثمر اور نوادر الالفاظ میں کیا ہے (مزید کے لیے دیکھیے نوادر الالفاظ، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۱ء۔ مرتبۂ سیّد عبداللہ ـــــ مقدمہ)، لیکن محقق موصوف نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ اردو کی تخلیق و تعمیر کا آغاز مسلمانوں کی فتوحات ہند سے ہو جاتا ہے، جس کے لیے کبھی لفظ ہندی اور کبھی ریختہ یا کبھی (مثلاً وجہی کی سب رس میں) زبان ہندوستان کہا جاتا رہا۔ فردوسی اور محمود سے متعلق ان کے نتائج تحقیق کا ذکر پہلے آ چکا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: سیّد عبداللہ: مقالہ پروفیسر شیرانی کا علمی و تحقیقی کام، در رسالۂ اردو (شیرانی نمبر)، اکتوبر ۱۹۴۶ء)۔

شیرانی نے اپنی زندگی میں ایک بیش بہا ذخیرہ مخطوطات و عتیقیات مع مسکوکات کا جمع کیا۔ ان چیزوں کی شناخت اور معیار شناسی سے انہیں دنیا بھر کے عتیق شناسوں میں فوقیت حاصل تھی۔

ان کا کتابخانہ مجموعۂ شیرانی کے نام سے

پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں محفوظ ہے جس میں مضامین وغیرہ بھی شامل ہیں۔ (اس کتابخانے کے نوادر کے لیے، دیکھیے محمّد شفیع لاہوری : در اورینٹل کالج میگزین، لاہور (شیرانی نمبر) فروری، ۱۹۳۷ء نیز یہی میگزین بھی نمبر ا سیّد عبداللہ : کتابخانۂ شیرانی کے نوادر، ذخیرۂ مسکوکات کے لیے ملاحظہ ہو، اورینٹل کالج میگزین ۱۹۳۴ء)۔

محقق شیرانی کی علمی زندگی کی ایک اہم خصوصیت، ان کا ذوق فیض رسانی تھا۔ انھوں نے، لاہور کے زمانے میں اپنے شاگردوں کی خاصی تعداد کو تحقیق کی طرف مائل کیا ـــــ مگر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان سے رفقائے خاص بھی اپنے اپنے انداز میں متأثر ہوئے۔ شیرانی کی موجودگی لاہور میں ایک دبستان علمی کی توسیع میں معاون ثابت ہوئی، جس میں تحقیق کا ایک خاص رنگ نمودار ہوا۔ لاہور یونیورسٹی اورینٹل کالج [رک بآں] کی تحقیقی روایت میں ان کی وجہ سے ایک نئے عنوان کا اضافہ ہوا، جسے تنقید پر بنائے داخلی تحقیق کہا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ عتیقات و مخطوطات کے بارے میں بڑی دلچسپی پیدا ہوئی۔

پروفیسر محمد شفیع لاہوری، پروفیسر شیخ محمّد اقبال اور مولوی عبدالحق، سراج الدّین آذر، اور شیخ عبدالعزیز بار ایٹ لاء ان کے خاص دوستوں میں سے تھے، اور علامہ اقبال سے بھی نیازمندی تھی۔

ان حضرات میں سے بیشتر نے، ان کی وفات پر مقالے لکھے، جن میں ان کی شخصیت، ان کے اذواق (شکار وغیرہ)، دوستداری اور مہمان نوازی، کشادہ طبعی اور دیگر محاسن طبعی کا تذکرہ کیا ہے دیکھیے رسالۂ اردو، (شیرانی نمبر) مقالہ پروفیسر شیخ محمّد اقبال، و مقالہ از سیّد عبداللہ؛ نیز اورینٹل کالج میگزین (شیرانی نمبر) فروری ۱۹۳۹ء؛ مقالات از پروفیسر محمّد شفیع، سر شیخ عبدالقادر، شیخ عبدالعزیز و سیّد عبداللہ و نیز دیکھیے مقالات شیرانی، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۶ء، جلد اوّل مقدمہ از سیّد عبداللہ۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ نیز نقوش، لاہور، شخصیات نمبر ۱۹۵۸ء۔ [سیّد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

(سلطان) محمود غزنوی : یمین الدّولۃ و ⊗ امین الملّۃ ابوالقاسم محمود بن ابو منصور سُبُکْتگین۔ محمود شب عاشوراء ۳۶۱ھ/یکم و ۲ نومبر ۹۷۱ء کی درمیانی رات [فرشتہ: ۳۵۷ھ] کو پیدا ہوا۔ اس کی ماں زابلستان کے ایک رئیس کی بیٹی تھی۔ بچپن میں محمود نے قاضی ابو نصر سے درسی تعلیم حاصل کی اور جب بڑا ہوا تو فنِ حرب کی تعلیم سبکتگین نے خود دی۔ پندرہ برس کی عمر میں اس نے جیپال کے خلاف ایک جنگ میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد ۳۸۴ھ/۹۹۴ء میں جب امیر نوح شاہ بخارا کے خلاف اس کے چند امرا نے بغاوت کی تو اس نے سبکتگین سے مدد مانگی۔ اس موقع پر محمود نے ایسی بہادری کا ثبوت دیا کہ امیر نوح نے اور عنایات کے علاوہ اسے سیف الدّولہ کے خطاب سے نوازا اور صوبۂ خراسان کی سپہ سالاری کے عہدے پر فائز کیا۔

سبکتگین نے اپنی وفات کے وقت جو شعبان ۳۸۷ھ/اگست ۹۹۷ء میں ہوئی، اپنے بیٹے اسمٰعیل کو اپنا جانشین مقرر کیا، مگر محمود نے ربیع الاوّل ۳۸۸ھ/مارچ ۹۹۸ء میں اسمٰعیل کو شکست دے کر غزنین پر قبضہ کر لیا۔ امیر بخارا کو اطلاع ہوئی تو اس نے محمود کو غزنین کا فرمانروا تو

تسلیم کر لیا، مگر صوبۂ خراسان کی سپہ سالاری کا عہدہ کسی دوسرے حاکم کو دے دیا۔ جس کے نتیجے میں محمود نے امیر بخارا کی فوج کو شکست دے کر خراسان پر قبضہ کر لیا اور اپنی کامیابی کی اطلاع خلیفۂ بغداد القادر باللہ کو دی، خلیفۂ بغداد نے اسے ان تمام صوبوں کا فرمانروا تسلیم کر لیا جو اس وقت اس کے قبضے میں تھے اور "یمین الدّولہ و امین الملّۃ" کا خطاب بھی عطا کیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد ایلک خان نے ۳۸۹ھ/۹۹۹ء میں بخارا فتح کرکے سامانی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اب محمود ایک آزاد مملکت کا فرمانروا ہو گیا۔ محمود نے ایلک خان سے دوستانہ مراسم قائم کیے اور آئندہ کے مناقشات کو روکنے کے لیے ایک عہد نامے کے مطابق دریائے جیحون کو دونوں سلطنتوں کے مابین حدِّ فاصل تسلیم کر لیا۔

خَلَف بن احمد جو یعقوب صفّاری کے خاندان میں سے تھا اور سامانی حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر سیستان پر قبضہ کرکے آزاد ہو گیا تھا، ہمیشہ یہ کوشش کرتا رہتا کہ کسی طرح باغی عناصر کو سُبکتگین اور اس کی وفات کے بعد محمود کے خلاف مدد دے۔ اب اس نے ایلک خان کو اکسایا کہ غزنین پر حملہ کر دے۔ محمود نے پیش بندی کے طور پر ۳۹۰ھ/۹۹۹ء میں سیستان پر حملہ کر دیا۔ خَلَف نے بڑی لجاجت سے صلح کی درخواست کی اور محمود غزنین واپس آ گیا۔ اس کے بعد خَلَف اور اس کے بیٹے طاہر میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ بالآخر خَلَف نے طاہر کو ایک بہانے سے گرفتار کرکے قتل کرا دیا۔ اب سیستان کے سب امرا نے خلف کے خلاف بغاوت کر دی اور محمود کو بلایا تاکہ اسے سیستان کا بادشاہ تسلیم کر لیں۔ لہٰذا محمود محرم ۳۹۳ھ/نومبر ۱۰۰۲ء میں سیستان گیا۔ خلف پناہ گزیں ہو گیا، مگر جب دیکھا کہ قلعے کا فتح ہونا صرف چند دن کی بات ہے، تو اس نے ہتھیار ڈال دیے۔ اسے جب محمود کے سامنے لایا گیا تو اس نے تحفے تحایف پیش کیے اور محمود کو سلطان کے لقب سے خطاب کیا۔ محمود نے اس کی جان بخشی کی اور اسے جوزجانان میں قید کر دیا جہاں اس نے رجب ۳۹۹ھ/مارچ ۱۰۰۹ء میں وفات پائی۔

محمود کو راجا جیپال کے خلاف دفاعی جنگ لڑنی پڑی۔ ۳۷۶ھ/۹۸۶ء میں جیپال غزنین پر حملہ آور ہوا تھا۔ امیر سبکتگین مدافعت کے لیے نکلا مگر زور کی برفباری سے ڈر کر جیپال نے صلح کر لی اور خراج کے علاوہ سرحد کے چند قلعے دینے کا وعدہ کیا۔ راجا نے واپس جا کر وعدہ خلافی کی اور غزنین کے سفیروں کو قید کر لیا۔ سبکتگین کو پھر میدان جنگ میں اترنا پڑا۔ جیپال نے اس دفعہ شمالی ہند کے کئی راجاؤں کو بھی اپنی مدد کے لیے بلایا مگر پھر شکست کھائی اور پشاور تک کا علاقہ دے بیٹھا۔ سبکتگین کی وفات پر جیپال نے یہ علاقہ واپس لینے کی کوشش کی، اس لیے محمود کو مجبوراً اس سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ اس نے ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء میں لمغان کے گِرد و نواح کے قلعوں کو فتح کیا اور دوسرے سال، یعنی ۳۹۱ھ/۱۰۰۱ء میں ویہند کے راجا جیپال کے خلاف فوج لے کر غزنین سے روانہ ہوا۔ جیپال کو اطلاع ہوئی تو ویہند سے کوچ کرکے پشاور کے قریب آ گیا۔ ۸ محرم ۳۹۲ھ/۲۷ نومبر ۱۰۰۱ء کو گھمسان کا رن پڑا۔ راجا جَیپال کو شکست ہوئی اور وہ خود اپنے ۱۵ بیٹوں اور پوتوں سمیت گرفتار کر لیا گیا۔ یہاں سے محمود نے ویہند یا موجودہ ھنڈ کا رخ کیا جو راجا جیپال کا پایۂ تخت تھا، اور اس کے

گرد و نواح کا علاقہ فتح کرکے غزنین واپس چلا گیا۔ جےپال نے کثیر زر فدیہ ادا کرکے رہائی حاصل کی مگر وہ گرفتار ہو جانے کی ذلّت کو برداشت نہ کر سکا اور شروع سال ۳۹۲ھ/ (۱۰۰۲-۱۰۰۳ء) میں اس نے حکومت اپنے بیٹے انند پال کے سپرد کی اور خود آگ میں جل کر مر گیا۔

شروع سال ۳۹۵ھ/اکتوبر ۱۰۰۴ء میں سلطان محمود بھاطیہ [فرشتہ : بھاطنہ] پر جو شاید شمالی سندھ یا ریاست بہاول پور میں کوئی مقام تھا، مبی (بلوچستان) کے راستے سے حملہ آور ہوا۔ وہاں کا راجا بجے رائے ملتان کے قرامطہ کی درپردہ مدد کیا کرتا تھا۔ بجے رائے نے چار روز تک بہادری سے مقابلہ کیا مگر بالآخر شکست کھائی اور بھاگ نکلا اور جب چاروں طرف سے گھر گیا تو اس نے قید کی ذلّت کو موت پر ترجیح دی اور اپنے سینے میں کٹار مار کر مر گیا۔ سلطان نے بھاطیہ کے گرد و نواح کا علاقہ اپنے تسلّط میں لے لیا اور وہاں تبلیغ اسلام کا انتظام کرکے غزنین واپس ہوا۔

ملتان کا والی ابوالفتح داؤد بن نصر قرمطی فرقے سے تعلّق رکھتا تھا۔ قرامطہ ان دنوں دنیائے اسلام کے لیے ایک زبردست خطرے کی صورت اختیار کر چکے تھے۔ ملتان اور سندھ سے انھیں ختم کرنے کے لیے سلطان محمود ۳۹۶ھ/ مارچ-اپریل ۱۰۰۶ء میں غزنین سے روانہ ہوا۔ دریائے سندھ کو ملتان کے قریب پار کرنا خطرے سے خالی نہ تھا، اس لیے سلطان نے ارادہ کیا کہ پشاور کے قریب سے اس کو عبور کرے۔ مگر اس علاقے کے راجا انند پال نے مزاحمت کی۔ محمود نے اس کی فوجوں کو شکست دی اور اس کا تعاقب کیا؛ اس نے کشمیر کی پہاڑیوں میں پناہ لے کر جان بچائی۔ اب سلطان محمود نے ملتان کا رخ کیا۔ داؤد کو اس کے حملے کی اطلاع ملی تو وہ ملتان چھوڑ کر دریائے سندھ کے کسی جزیرے میں چلا گیا مگر اس کی فوج نے قلعہ بند ہو کر مقابلہ کیا۔ بالآخر سات دن کے محاصرے کے بعد قلعہ فتح ہو گیا۔ شہریوں نے ۲ کروڑ درہم تاوان ادا کرکے اپنی جان بچائی، مگر قرمطیوں کی جان بخشی نہ ہوئی یہاں کی حکومت سلطان نے سکھپال کے سپرد کی جو شاید راجا جے پال کا نواسہ ہونے کی وجہ سے نواسۂ شاہ کے نام سے مشہور تھا اور اسلام قبول کر چکا تھا۔ مگر ۳۹۸ھ/دسمبر ۱۰۰۷ء میں جب سلطان محمود ایلک خان کے خلاف برسر پیکار تھا اور برفباری کی وجہ سے آمد و رفت کے راستے بند تھے، سکھپال نے شاید ایلک خان کی شہ پر بغاوت کر دی اور مرتد ہو گیا۔ سلطان خبر پاتے ہی شدید برفباری کے باوجود بلخ سے سیدھا ملتان پہنچا۔ سکھپال میں مقابلے کی طاقت نہ تھی، وہ بھاگ کر اپنے قرابتداروں کے پاس کوہستان نمک میں پناہ گزین ہوا، آخر پکڑا گیا اور قید کر دیا گیا۔ سکھپال کی شکست کے بعد داؤد نے ملتان کے گرد و نواح میں پھر اقتدار حاصل کر لیا۔ اس لیے سلطان محمود نے پھر ۴۰۱ھ/ اکتوبر ۱۰۱۰ء میں حملہ کرکے داؤد کو شکست دی اور اسے قید کرکے غورک بھیج دیا۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے محمود نے ایلک خان سے دوستانہ مراسم قائم کرکے ایک معاہدہ کر لیا تھا جس کے مطابق دریائے جیحون کو دونوں سلطنتوں میں حدّ فاصل تسلیم کیا گیا تھا، مگر ایلک خان کی نظر خراسان پر تھی، اس لیے جب سلطان محمود نے ۳۹۶ھ/۱۰۰۵-۱۰۰۶ء میں ملتان پر حملہ کیا تو اس نے موقع پا کر خراسان پر قبضہ کر لیا۔ باوجود شدید برفباری کے

سلطان محمود یہ خبر پاتے ہی ملتان سے واپس لوٹا اور ایلک خان کے سرداروں کو ایک ایک کرکے شکست دی اور خراسان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ مگر ایلک خان خاموش بیٹھنے والا نہ تھا۔ اس شکست کے بعد اس نے اپنے قرابت دار قدرْ خان والی کاشغر کی مدد حاصل کرکے دوبارہ خراسان پر حملہ کرنے کی نیت سے دریائے جیحون کو عبور کیا، لیکن سلطان محمود نے اسے بلخ کے قریب روک دیا، گھمسان کا رن پڑا۔ آخر فتح سلطان محمود کو ہوئی اور ترک بھاگ گئے۔ ایلک خان نے ۴۰۳ھ/۱۰۱۲-۱۰۱۳ء میں وفات پائی تو اس کے جانشینوں نے بھی سلطان محمود سے جنگ جاری رکھی۔ آخر کار سلطان محمود نے دریائے جیحون عبور کیا اور ان کے ملک پر حملہ کرکے سمرقند فتح کر لیا۔ اب ترک ممالک میں سلطان محمود کی شجاعت اور قابلیت کی دھاک بیٹھ گئی۔ قدرْ خان والی کاشغر خود اس کی ملاقات کو سمرقند آیا اور صفر ۴۱۶ھ/اپریل ۱۰۲۵ء میں ایک دوستانہ معاہدہ طے کرکے واپس چلا گیا۔

پنجاب کا زیادہ تر حصہ ابھی تک انند پال کے قبضے میں تھا۔ اس نے سلطان محمود کی روز افزوں طاقت کو روکنے کے لیے شمالی ہند کے تمام راجاؤں سے مدد کی درخواست کی اور اس طرح ایک عظیم الشان فوج جمع کرکے غزنین پر حملہ کرنے کی غرض سے اپنے بیٹے برھمن پال کو پشاور کی طرف روانہ کیا۔ سلطان محمود کو اطلاع ملی تو باوجود موسم سرما کی شدّت کے وہ ۲۹ ربیع الآخر ۳۹۹ھ/۳۱ دسمبر ۱۰۰۸ء کو غزنین سے روانہ ہو کر پشاور پہنچ گیا، اور اس سے قبل کہ ہندو فوج دریائے سندھ پار کر سکے، وَیہند کے قریب دریا کو عبور کرکے اس کے مقابلے میں صف آرا ہو گیا۔ ہندو بڑی بے جگری سے لڑے مگر شکست کھا کر نگر کوٹ (ضلع کانگڑہ) میں پناہ لینے کی غرض سے بھاگ گئے۔ سلطان محمود نے تعاقب کیا اور قلعۂ نگر کوٹ کا محاصرہ کر لیا۔ تین دن کے بعد قلعہ فتح ہو گیا۔ یہاں سے بے اندازہ مال غنیمت ملا جو ہندوؤں کے قول کے بموجب پانڈو خاندان راجا بھیم کے زمانے سے جمع ہوتا آیا تھا۔ سلطان نے قلعہ اپنے ایک نائب کے سپرد کیا اور واپس چلا گیا۔ اب پورا شمالی پنجاب کوہستان نمک کے سوا، سلطان کے قبضے میں آ گیا۔

اس کے تھوڑے عرصے بعد ۴۰۰ھ/اکتوبر ۱۰۰۹ء میں سلطان نے غالباً گنگا کے دوآبے کی راہ کھولنے کے لیے نارائن پر حملہ کیا۔ یہ مقام شاید موجودہ ریاست الور میں واقع تھا۔ راجا کو شکست ہوئی۔ جب سلطان غزنین واپس گیا تو یہاں کے راجا نے سالانہ خراج دینا منظور کیا۔ ۵۰ ہاتھی بطور نذرانے کے بھیجے اور وعدہ کیا کہ اور باجگزار راجاؤں کی طرح وہ بھی بوقت ضرورت سلطان کی خدمت میں دو ہزار سپاہی پیش کیا کرے گا۔ اپنی طرف سے سلطان نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ اس کی ریاست پر حملہ نہ کرے گا۔ اس صلح سے خراسان اور ہندوستان میں تجارت کو بہت فروغ ہوا۔

بالکل پہاڑی علاقہ ہونے کی وجہ سے غُور باہر کے حملہ آوروں سے عموماً محفوظ رہا تھا۔ سرحدی علاقے مسلمان حکمرانوں کے قبضے میں آ گئے تھے، مگر اندرونی حصے ابھی تک بالکل آزاد تھے۔ مشرقی غور کے حکمران ابن سُوری نے سبکتگین کی اطاعت اختیار کر لی تھی اور باقاعدہ خراج بھی دیتا رہتا تھا، مگر سُبکتگین کی وفات کے بعد اس نے خود سری اختیار کر لی اور نہ صرف سالانہ خراج دینا بند کیا بلکہ کاروانوں کو بھی لوٹنا شروع کر دیا۔ اس لیے ۴۰۱ھ/۱۰۱۱ء

میں سلطان محمود نے مشرق غور پر حملہ کیا اور سخت مقابلے کے بعد وہاں کے دارالسلطنت آہنگران پر قبضہ کر لیا۔ دوسروں کے علاوہ ابن سوری اور اس کا بیٹا شیث دونوں گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے بعد سلطان نے آہستہ آہستہ جنوب مغربی غور کو لیا۔ اور پھر ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں اپنے بیٹے مسعود کو شمال مغربی غور فتح کرنے کے لیے بھیجا۔ مسعود دریائے ہری رود کے کنارے کے قلعے فتح کرتا ہوا اندرونی غور کے دارالسلطنت میں پہنچ گیا۔ وہاں کے حکمران نے متابعت اختیار کی اور غرجستان کے جو قلعے فتح کرکے وہ اپنے قبضے میں لے آیا تھا وہ واپس کر دیے۔ اس طرح تقریباً پورے غور پر سلطان محمود کا تسلط ہو گیا۔

ایلک خان کی سازش کی وجہ سے ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۱ء میں والیٔ قصدار نے سلطان کے خلاف بغاوت کر دی۔ قصدار بلوچستان میں واقع ہے اور وہاں کے راستے بڑے دشوار گزار ہیں، مگر سلطان نے جمادی الاولیٰ ۴۰۲ھ / دسمبر ۱۰۱۱ء میں حملہ کر دیا اور قصدار کا قلعہ فتح ہو گیا۔ والی نے خراج دینا منظور کیا۔

تخت نشین ہونے کے تھوڑے عرصے بعد جب محمود نے خراسان پر قبضہ جما لیا تو ۳۸۹ھ/۹۹۹ء میں اپنا ایک سفیر غرجستان کے فرمانروا ابو نصر محمد الملقب بہ شار کے پاس بھیجا۔ شار نے محمود کے نام کا خطبہ پڑھنا شروع کیا مگر چند سال بعد اس کے نوجوان بیٹے نے خود سری اختیار کی اور محمود کے ساتھ ایک مہم پر ہندوستان جانے سے انکار کر دیا۔ اس لیے مناسب موقع دیکھ کر سلطان محمود نے ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء میں غرجستان پر چڑھائی کر دی اور سارے علاقے کو فتح کرکے وہاں کی حکومت اپنے ایک امیر کے سپرد کر دی۔ شار کے بیٹے کو قید کر دیا اور ابو نصر محمد شار کو جو ایک مشہور عالم تھا اپنے ساتھ غزنین لے گیا۔ اس کے تمام ذاتی املاک اسے واپس دے دیے اور اس کا ہر طرح احترام کیا۔ یہاں تک کہ اس نے ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء) میں وفات پائی۔

انند پال ولد جے پال نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء کے قریب وفات پائی اور اس کا بیٹا ترلوچن پال اس کی جگہ تخت پر بیٹھا۔ اس کی حکومت صرف کوہستان نمک تک محدود تھی مگر ہندو شاہیہ خاندان کے اس راجہ کی طرف سے بھی سازش کا خطرہ تھا۔ سلطان محمود نے ۴۰۴ھ/مارچ ۱۰۱۴ء میں اس کے دارالسلطنت نندنہ [فرشتہ: نندونہ] پر جو کوہستان نمک [فرشتہ: کوہ بالنات] میں واقع ہے حملہ کیا۔ یہ خبر پاتے ہی ترلوچن پال خود تو کشمیر کے راجا کی مدد حاصل کرنے کے لیے چلا گیا اور قلعہ اپنے بیٹے بھیم پال کی حفاظت میں چھوڑ گیا۔ مگر باوجود قدرتی استحکامات کے قلعہ فتح ہو گیا۔ سلطان کو معلوم ہوا کہ ترلوچن پال کشمیر کے راجا کی فوج لے کر آ رہا ہے تو وہ آگے بڑھا اور جہلم کے قریب اسے شکست دے کر بھگا دیا۔ فتح کی خبر سن کر قرب و جوار کے بہت سے راجاؤں نے سلطان کی اطاعت قبول کر لی۔ اسلام قبول کرنے والے لوگوں کی یہاں بڑی تعداد تھی اس لیے سلطان محمود نے مسجدیں تعمیر کرائیں اور نومسلموں کو مذہبی تعلیم دینے کے لیے معلم مقرر کیے۔ اب پنجاب کا پورا صوبہ سلطان کے زیر فرمان آ گیا۔ ترلوچن پال نے بھاگ کر کوہ سوالک میں پناہ لی اور وہیں اپنی چھوٹی سی ریاست قائم کر لی۔

اب سلطان محمود نے دریائے جمنا کی طرف پیش قدمی کی اور تھانیسر پر حملہ کیا جو ہندوؤں کا مشہور تیرتھ تھا۔ سلطان کے آنے کی خبر سنتے ہی راجا بھاگ گیا اور شہر پر بلا مقابلہ قبضہ

ہو گیا۔ تھانیسر کی مشہور مورتی چکر سوامی [فرشتہ: جگ سوم] کو سلطان اپنے ساتھ غزنیں لے گیا اور وہاں اسے چوراہے میں ڈال دیا۔

پنجاب پر تسلط جمانے کے بعد سلطان محمود نے کشمیر کو فتح کرنے کی دو مرتبہ، ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵ء اور پھر ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱ء میں کوشش کی مگر دونوں مرتبہ لوھکوٹ کے قدرتی استحکامات کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکا اور مجبوراً واپس لوٹ آیا۔

آلِ مامون خوارزم کے بادشاہ اور امیر بخارا کے باجگزار تھے اور جب آل سامان کا خاتمہ ہو گیا تو وہ آزاد ہو گئے۔ اس خاندان کے بادشاہ ابو العباس مامون سے سلطان محمود کی ایک بہن بیاہی ہوئی تھی۔ جب سلطان محمود کو ایلک خان کی طرف سے اطمینان نصیب ہو گیا تو اس نے ابوالعباس کو لکھا کہ اپنے ملک میں اس کے نام کا خطبہ پڑھوائے۔ ابو العباس خود تو راضی تھا مگر اس کے امرا نے انکار کر دیا۔ سلطان نے بڑے بھاری لشکر کے ساتھ خوارزم پر حملہ کیا اور صرف اس وقت واپس لوٹا جب ابو العباس نے اس کے نام کا خطبہ پڑھوانا شروع کر دیا۔ ابو العباس کے امرا نے سلطان محمود کے واپس جانے کے تھوڑے عرصے بعد بغاوت کر دی اور موقع پا کر اسے بتاریخ ۱۵ شوال ۴۰۷ھ/ ۱۷ مارچ ۱۰۱۷ء قتل کر دیا۔ سلطان نے اب پھر خوارزم پر لشکر کشی کی۔ باغی امرا بڑی بہادری سے لڑے، مگر بالآخر انھوں نے شکست کھائی اور خوارزم کے دارالسلطنت جرجانیہ پر سلطان کا قبضہ ہو گیا۔ سلطان نے ابو العباس کے قاتلوں کو عبرت ناک سزائیں دیں اور وہاں کی حکومت اپنے امیر آلتون طاش کے سپرد کر دی۔

ہندوستان میں جمنا تک کا پورا علاقہ سلطان محمود کے قبضے میں آ چکا تھا۔ اس لیے اب وہ قنوج فتح کرنے کے ارادے سے غزنیں سے روانہ ہوا۔ اس کی خاص وجہ تھی۔ میرٹھ، متھرا، مہابن وغیرہ کے راجاؤں کے ساتھ قنوج کے راجا نے انند پال کی مدد کی تھی جس کے ساتھ سلطان کو اپنے مقبوضات کی حفاظت کے لیے لڑنا پڑا تھا۔ گویا یہ راجا سلطان پر بلا وجہ حملہ آور ہوئے تھے اور اسے دعوت مبارزت (الٹی میٹم) دی تھی [دیکھیے ابو ظفر ندوی: تاریخ گجرات، دہلی ۱۹۵۸ء، ص ۲۳۶]۔ دریائے جمنا کے قریب سرساوہ کا راجا سلطان کی آمد کی خبر سن کر بھاگ گیا اور قلعے پر سلطان کا قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد سلطان برَن یا بلند شہر پہنچا۔ وہاں کا راجا ھَردت مسلمان ہو گیا، اور اس نے باجگزار ہونا قبول کیا۔ اس کے بعد قلعہ مہابَن کو فتح کر کے سلطان متھرا پر حملہ آور ہوا جو ہندوؤں کا مشہور تیرتھ تھا۔ یہاں کا قلعہ بہت مضبوط تھا مگر بغیر لڑائی کے سلطان کے حوالے کر دیا گیا۔ یہاں سے بے شمار مال غنیمت ہاتھ آیا۔ اس کے بعد سلطان قنوّج کی طرف بڑھا اور ۸ شعبان ۴۰۹ھ/ ۲ دسمبر ۱۰۱۸ء کو وہاں پہنچا۔ وہاں کا راجا راجیہ پال بھاگ گیا، اور دریائے گنگا پار کر کے باری میں پناہ گزین ہوا۔ قلعے کی محافظ فوج نے مقابلہ کیا، لیکن ایک ہی حملے میں قلعہ فتح ہو گیا۔ اب سلطان واپس روانہ ہوا، اور راستے میں منج، اسٹی، اور شَروہ کے قلعوں کو فتح کرتا ہوا غزنیں پہنچ گیا، اگرچہ واپسی کے وقت دریائے سندھ اور غزنیں کے درمیانی پہاڑی علاقے کے افغانوں نے سلطان کی فوج پر حملہ کر کے بہت نقصان پہنچایا۔ اس لیے غزنیں پہنچتے ہی سلطان نے ان کے خلاف فوج کشی کی اور انھیں پہاڑیوں میں گھیر کر بے دریغ قتل کیا؛ بچوں، بوڑھوں اور عورتوں کے سوا کسی کو نہ چھوڑا۔

جب سلطان محمود قنوج فتح کرنے کے بعد غزنین چلا گیا تو کالنجر کے راجا نے قنوج کے راجا راجیہ پال کو سلطان کے مقابلے سے بھاگ جانے کا الزام دے کر اس کے ملک پر حملہ کر دیا۔ راجیہ پال کو شکست ہوئی اور وہ مارا گیا۔ کالنجر کا راجا نندا (گنڈا) راجیہ پال کے بیٹے ترلوچن پال کو تخت پر بٹھا کر واپس چلا گیا۔ اس فتح کی وجہ سے غرور میں آ کر کالنجر کے راجا گنڈا نے ترلوچن پال ولد انند پال سے وعدہ کیا کہ وہ اس کی مدد کرے گا تاکہ وہ اپنی کھوئی ہوئی راجدھانی سلطان محمود سے واپس لے سکے۔ سلطان کا اصل جھگڑا ہندو شاہیہ خاندان سے تھا۔ اس کا طاقت پکڑنا سلطان کی ساری مملکت کے لیے خطرے کا موجب تھا۔ اس لیے جب اسے ان واقعات کی اطلاع ہوئی تو وہ قنوج کے نئے راجا اور کالنجر کے راجا گنڈا کی سرکوبی کے لیے ۴۰۰ھ/اکتوبر ۱۰۰۹ء میں غزنین سے روانہ ہوا۔ جب وہ دریائے رام گنگا کے کنارے پہنچا تو قدرتی طور پر ترلوچن پال بن انند پال نے اس کا راستہ روکنے کی کوشش کی مگر سلطان دریا کو عبور کرنے میں کامیاب رہا اور ترلوچن پال کو شکست دے کر باری کی جانب بڑھا جہاں قنوج کا نیا راجا چلا گیا تھا۔ یہ راجا بھی سلطان کی آمد کی خبر سن کر وہاں سے بھاگ نکلا۔ سلطان نے شہر پر قبضہ کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اب سلطان کالنجر کی جانب روانہ ہوا اور گنڈا راجا کو اسلام قبول کرنے یا خراج ادا کرنے کی دعوت دی مگر اس نے انکار کر دیا۔ اس لیے سلطان نے اپنی فوج لڑائی کے لیے مرتب کی اور پھر ایک بلند مقام سے دشمن کی فوج کا جائزہ لیا۔ راجا گنڈا کے ساتھ اتنی بے شمار فوج تھی کہ جہاں تک نگاہ کام کرتی تھی خیمے ہی خیمے نظر آتے تھے۔ سلطان کو وقتی طور پر بہت خطرہ محسوس ہوا اور وہ سربسجود ہو کر بارگاہ ایزدی میں طالب امداد ہوا۔ جب سر اٹھایا تو اس کو کامیابی کی پوری امید تھی۔ اسی وقت ایک چھوٹی سی جھڑپ میں گنڈا کے ایک دستے کو شکست ہوئی اور قدرت الٰہی دیکھیے کہ رات کے وقت باوجود اس قدر خیل و حشم کے گنڈا کے دل میں ایسی دہشت پیدا ہوئی کہ وہ سب ساز و سامان چھوڑ کر بھاگ گیا۔ چنانچہ سلطان محمود بے اندازہ مال غنیمت حاصل کر کے غزنین واپس ہوا۔

واپسی کے تھوڑے عرصے بعد ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں سلطان محمود نے دریائے نور و قیرات کی وادیوں پر حملہ کیا۔ یہ علاقہ آج کل کافرستان کے نام سے مشہور ہے اور پاکستان کے شمال مغربی حصے میں واقع ہے۔ وادی نور کے حاکم نے مقابلہ کیا، لیکن شکست کھائی۔ سلطان نے یہ علاقہ اپنے ایک سردار کے سپرد کر دیا۔ وادی قیرات کے حاکم نے اطاعت قبول کی اور مسلمان ہو گیا۔ سلطان نے ان علاقوں میں اشاعت اسلام کا انتظام کیا اور غزنین واپس چلا آیا۔

سلطان کے مقابلے میں بھاگ جانے کے باوجود گنڈا راجا کی قوت میں کوئی فرق نہ آیا اور وہ مسلسل سرتابی کرتا رہا۔ اس لیے ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء میں سلطان محمود غزنین سے کالنجر فتح کرنے کے ارادے سے روانہ ہوا۔ راستے میں گوالیار کا قلعہ پڑتا تھا۔ اس کے راجا نے بھی انند پال کی مدد کی تھی۔ سلطان نے حملہ کیا۔ مگر اپنے غیر معمولی استحکامات کی وجہ سے پہلے حملے میں قلعہ فتح نہ ہو سکا۔ باوجود اس کے راجا سلطان کے عزم و استقلال سے اس قدر مرعوب ہوا کہ صلح کی درخواست کی اور چند ہاتھی بطور نذرانہ پیش کیے۔ اب سلطان کالنجر کی طرف بڑھا اور قلعے

کا محاصرہ کر لیا ۔ یہ قلعہ اپنے قدرتی استحکامات کی وجہ سے نا قابل تسخیر سمجھا جاتا تھا ۔ سلطان نے قلعے کے اندر جانے کے تمام راستے بند کر دیے اور اس طرح قلعے میں رسد کا جانا روک دیا ۔ جب گنڈا کو کامیابی کی کوئی صورت نظر نہ آئی تو اس نے صلح کی درخواست کی، سالانہ خراج ادا کرنے کا وعدہ کیا اور سلطان کی شان میں ایک قصیدہ ہندی زبان میں لکھ کر پیش کیا ۔ سلطان خوش ہوا اور اسے چند اور قلعے بخش دیے اور بیش بہا انعام و اکرام سے نوازا ۔ اب سلطان غزنین میں واپس آ گیا ۔

متعدد وجوہات کی بنا پر سلطان محمود کو اب گجرات کاٹھیاواڑ کی طرف متوجہ ہونا پڑا ۔ سومنات اور کچھ دونوں بحری لٹیروں کے اڈے تھے جہاں جہاز لوٹ لیے جاتے تھے ۔ عرب جہاز رانوں کے ساتھ اس قسم کے واقعات ہو چکے تھے ۔ گجرات کا راجا مسلمانوں سے سخت عداوت رکھتا تھا اور کوئی تدارک نہیں کرتا تھا ۔ قرامطہ کے خفیہ داعی بھی وہاں بنو فاطمۂ مصر کی طرف سے پہنچ چکے تھے ۔ ابو الفتح داؤد قرامطی (جس نے سلطان کے مقابلے میں انند پال کی مدد کی تھی) کے خاتمے کے بعد ملتان سے اس کے بہت سے ہم مذہب بھی گجرات چلے گئے تھے ۔ ان کا وہاں موجود ہونا بے حد خطرناک تھا ۔ حاکم بامراللہ خلیفۂ مصر [۳۸٦ تا ۴۱۲ھ/۹۹٦ تا ۱۰۲۰ء] کے عزائم سے سلطان بے خبر نہیں تھا ۔ علاوہ بریں محمّد بن حسن بن علی عراق المعروف محمود شاہ منگرولی نے سلطان محمود کے پاس گجرات کے مسلمانوں کی عام مظلومیت کے خلاف شکایت کی تھی ۔ محمود شاہ منگرولی کا خط ایک بڑھیا بیوہ لے کر پہنچی جس کا اکلوتا بیٹا مارا گیا تھا ۔ گجرات کے راجا کی تادیب کے لیے سلطان روانہ ہوا اور راجپوتانے کی راہ اختیار کی تاکہ راجا کو اطلاع نہ مل جائے ۔ سلطان سومنات پر حملہ آور نہ ہوتا اگر وہاں کے لوگ اطاعت کر کے اسے کنتھ کوٹ کا راستہ دے دیتے جہاں گجرات کا راجا بھاگ کر چلا گیا تھا ۔ سلطان کی ساری عمر میں ایک مثال بھی کوئی نہیں دکھلا سکتا کہ اطاعت قبول کر لینے کے بعد حالت امن میں اس نے کسی مندر کو لوٹا ہو یا کسی ہندو کو جبراً مسلمان بنایا ہو، اس لیے سومنات میں سلطان کو مجبوراً لڑنا پڑا ۔ یہ حالات تھے جن کی وجہ سے سلطان کو گجرات جانا پڑا تھا [دیکھیے ابو ظفر ندوی: تاریخ گجرات، ص ۲۲٦ تا ۲۳۸] ۔ سلطان ۲۲ شعبان ۴۱٦ھ/۱۸ اکتوبر ۱۰۲۵ء کو غزنین سے روانہ ہوا اور دو ہفتے ملتان میں ٹھیر کر سفر کا سامان درست کیا ۔ معمولی رسد کے علاوہ ہر سپاہی کو صرف پانی لے جانے کے لیے دو اونٹ دیے گئے ۔ سلطان محمود نے اتفاقیہ ضرورتوں کے لیے مزید ۲۰ ہزار اونٹ آب بردار اپنے ساتھ رکھے ۔ فوج میں ۳۰ ہزار باقاعدہ سپاہیوں کے علاوہ رضاکار بھی تھے ۔ سلطان ۲ شوال/۲٦ نومبر کو ملتان سے روانہ ہوا اور راجپوتانے کے لق و دق صحرا کو طے کرتا ہوا لدروہ (جو اس زمانے میں جیسلمیر کا پاے تخت تھا) پہنچا اور قلعہ فتح کرنے کے بعد چکاودر ماتا پہاڑی کے دامن سے گزرتا ہوا اور مخالف راجاؤں کو شکست دیتا ہوا انہلواڑہ کے سامنے (جو ان ایام میں ایک مشہور راجدھانی کا صدر مقام تھا) آ پہنچا ۔ راجا بھاگ گیا ۔ وہاں سے سلطان مندھیر یا مدیرا کو فتح کرتا دیلواڑہ کے راستے سے جمعرات کے روز ۱۴ ذیقعدہ ۴۱٦ھ/٦ جنوری ۱۰۲٦ء کو سومنات پہنچ گیا ۔ وہاں کے پجاری حملہ آوروں کی قسمت پر ہنستے تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ سومنات کے دیوتا نے ان سب کو تباہ کرنے کے لیے بلایا ہے ۔ شہر کا فوجی محافظ

کسی قریب کے جزیرے میں بھاگ گیا اور سلطان کے چلے جانے کے بعد واپس آیا۔ سلطان نے پورے شہر کو گھیرے میں لے لیا۔ مندر کے پجاری اور محافظ فوج کے سپاہی بڑی بے جگری سے لڑے اور شام تک کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ دوسرے روز مسلمانوں نے ایسی زبردست تیر باری کی کہ ہندوؤں کو فصیل سے پرے ہٹا دیا۔ اتفاق سے وہ عین نماز جمعہ کا وقت تھا۔ مسلمان غازی فصیل پر چڑھ گئے اور اللہ اکبر کی صداؤں سے فضا گونج اٹھی۔ ہندوؤں نے پھر بڑی شدت کا حملہ کیا جس سے مسلمان فصیل چھوڑنے پر مجبور ہو گئے۔ یہ دن بھی ختم ہو گیا اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ تیسرے روز پھر مسلمانوں نے فصیل پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد بڑی معرکۃ الآرا جنگ ہوئی۔ ہندوؤں کے گروہ کے گروہ مندر میں داخل ہو کر دیوتا سے مدد مانگتے اور پھر دیوانہ وار مسلمانوں پر ٹوٹ پڑتے تھے، مگر ان کا یہ جوش سلطان کی اعلیٰ قیادت کے مقابلے میں کیا کام دے سکتا تھا۔ بالآخر مندر پر قبضہ ہو گیا۔ فتح کے بعد سلطان وہاں صرف دو ہفتے ٹھیرا اور پھر واپس ہوا۔ فتح سومنات کے بعد سلطان سیدھا کنتھ کوٹ گیا، مگر بھیم دیو گجرات کا راجا بھاگ کر کہیں پہاڑی علاقے میں چلا گیا تھا۔ چونکہ سلطان کا مقصد لوٹ مار نہیں تھا اس لیے وہ سومنات سے آگے کھمبایت اور بھڑوچ جیسے قریب کے مالدار شہروں کی طرف نہ بڑھا۔ واپسی میں سلطان نے کچھ کا راستہ اختیار کیا، مگر راہنماؤں کی غداری سے بہت تکلیف اٹھاتا ہوا منصورہ پہنچا اور وہاں سے ملتان کے راستے غزنین چلا گیا۔

سومنات فتح ہوا تو سلطان محمود کی شہرت تمام دنیا میں پھیل گئی۔ خلیفۂ بغداد نے بہت سے خطابات عطا کیے اور بڑی تحسین و آفرین کی۔ سومنات سے واپسی کے وقت دریائے سندھ کے علاقے کے جاٹوں نے سلطان محمود کی فوج کو بہت نقصان پہنچایا تھا، اس لیے ان کی گوشمالی کی غرض سے ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں سلطان ملتان واپس آیا۔ یہاں ۱۴۰۰ کشتیاں تیار کرائیں اور دریائے سندھ میں جاٹوں کے خلاف سخت جنگ کر کے ان کا کلی استیصال کر دیا، اور پھر غزنین واپس چلا گیا۔ اس مہم میں سلطان محمود کو موسم گرما میں بھی کچھ عرصے تک ہندوستان میں رکنا پڑا تھا۔ دریا کا کنارہ تھا اور مچھروں کی کثرت، اس لیے شاید یہیں وہ موسمی بخار میں مبتلا ہو گیا۔

جب ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء میں سلطان محمود نے سمرقند فتح کیا تو اسرائیل جو سلجوقیوں کا سردار تھا، گرفتار ہو گیا تھا اور ہندوستان کے ایک قلعے میں قید کر کے بھیج دیا گیا تھا۔ اس کے قبیلے کے لوگوں نے سلطان سے خراسان میں آباد ہونے کی اجازت حاصل کر لی، مگر خراسان میں آتے ہی انہوں نے آس پاس کے علاقوں میں لوٹ مار شروع کر دی۔ جب مقامی حکام ان سے عہدہ برآ ہونے میں ناکام رہے تو باوجود علالت طبع سلطان محمود نے ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء میں ان کے خلاف بذات خود معرکہ آرائی کی اور پے در پے شکستیں دے کر انہیں خراسان سے بھگا دیا۔ انہیں جب اصفہان اور آذربیجان میں پناہ نہ ملی تو وہ بلخان کوہ میں چلے گئے۔ اس طرح ان کے فتنے سے خراسان کو امان ملی مگر جیسا کہ بعد کے حالات سے ثابت ہوا یہ محض وقتی تھی۔

اسی دوران میں ایک اور اہم واقعہ پیش آیا۔ مجد الدولہ بن فخر الدولہ جو رے کا حکمران تھا حکومت کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا تھا۔ جب

تک عنان حکومت اس کی ماں سیّدہ کے ہاتھ میں رہی کام چلتا رہا مگر اس کی وفات کے بعد حالات بادشاہ کے قابو سے باہر ہو گئے ۔ ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں چند امرا نے بغاوت کر دی ۔ مجد الدّولہ سلطان محمود سے امداد کا طالب ہوا ۔ علالت طبع کے باوجود وہ فوراً جرجان پہنچا اور وہاں سے اپنے حاجب علی کی قیادت میں فوج بھیجی جس نے ربیع الآخر ۴۲۰ھ/مئی ۱۰۲۹ء میں رے پر قبضہ کر لیا ۔ اس عرصے میں سلطان خود بھی رے پہنچ گیا ۔ یہ مقام قرمطیوں اور باطنیوں کا مرکز تھا ۔ سلطان نے ان کا قلع قمع کیا اور ان کے مخصوص عقائد کی کتابوں کو جلا دیا ۔ قرب و جوار کے حاکم سلطان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دوستانہ عہد و پیمان کرنے کے بعد اپنے اپنے ملک کو واپس چلے گئے ۔ سلطان نے رے اور اس کے گرد و نواح کی حکومت اپنے بیٹے مسعود کے سپرد کی اور خود واپس آ گیا، مگر منوچہر والیٔ جُرجان نے بغاوت کردی اور واپسی کا راستہ روک لیا، اس لیے سلطان نے سیدھا جرجان کا رخ کیا ۔ منوچہر گھبرا گیا اور معافی مانگی ۔ سلطان وہاں سے غزنین روانہ ہو گیا ۔

سلطان کی زندگی کا یہ آخری کارنامہ تھا ۔ وہ دو برس سے بیمار تھا ۔ موسمی بخار جو شاید اپنے جاٹوں کے خلاف مہم کے موقع پر لاحق ہو گیا تھا، مزمن ہو کر تپ دق [یاسل، دیکھیے فرشتہ] کی شکل اختیار کر گیا تھا ۔ ساتھ ہی پیچش بھی تھی ۔ اس بیماری کی حالت میں اس نے سلجوقیوں کو خراسان سے نکالا، قرامطہ اور باطنیوں کا خاتمہ کیا اور منوچہر کی بغاوت فرو کی ، مگر بیماری غلبہ پا چکی تھی ۔ جب جرجان سے وسط ربیع الآخر ۴۲۱ھ/اپریل ۱۰۳۰ء میں غزنین واپس پہنچا تو ایک ہفتے کی مزید علالت کے بعد وہ ۲۳ ربیع الآخر ۴۲۱ھ/۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء بروز جمعرات بوقت ۵ بجے شام [۶۳ سال کی عمر میں] اس دار فانی سے عالم جاودانی کو رحلت کر گیا، اور غزنین کے قصر فیروزہ میں مدفون ہوا ۔

بیماری کے دوران میں سلطان محمود نے غیر معمولی قوت برداشت کا مظاہرہ کیا ۔ وہ مریضوں کی طرح لیٹا نہیں بلکہ دن رات تکیوں کے سہارے بیٹھا رہتا تھا اور اسی حالت میں اس کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی ۔

سلطان محمود دنیا کے مشہور ترین فاتحوں میں ہے ۔ اس کے کارنامے زمانۂ حال کے فوجی مبصروں کو محو حیرت بنا دیتے ہیں ۔ جب سے اس نے عنان حکومت سنبھالی وہ مسلسل ترکوں، ایرانیوں، دیلمیوں، مکرانیوں، افغانوں اور ہندوستان کے راجپوتوں سے مختلف مواقع پر برسر جنگ رہا مگر جہاں گیا فتحمند واپس آیا ۔ بڑے بڑے بہادروں کے پتّے اس کا نام سن کر پانی ہو جاتے تھے ۔ مشکلات اس کی ہمت پست نہیں کر سکتی تھیں ۔ سومنات کی مہم کے موقع پر راجپوتانے کے لق و دق صحرا میں سفر کی مشکلات نے، جن پر قابو پانا آج کل کی سہولتوں کے باوجود سخت دشوار ہے، اس کے جوش جہاد کو تیز تر کر دیا تھا ۔ سلطان محمود قابل سپہ سالار ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہادر سپاہی بھی تھا اور میدان کارزار میں وہ اس مقام پر ہوتا تھا جہاں جنگ پوری شدت کے ساتھ جاری ہوتی تھی ۔

سلطان محمود اپنی سلطنت کو دشمنوں سے محفوظ رکھنے میں زندگی بھر مصروف رہا ۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے اس نے وفات سے پہلے تقریباً پورے موجودہ مشرقی پنجاب اور مغربی پاکستان میں اپنی باقاعدہ حکومت قائم کر لی تھی ۔ اس کا ایک صوبیدار لاہور اور دوسرا ملتان میں

رہتا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے ہندو راجاؤں کو شکست دے کر اپنے جانشین کے لیے صوبجات متحدہ آگرہ و اودھ پر قبضہ جمانے کا راستہ صاف کر دیا تھا۔

سلطان محمود علم دوست اور خود بھی عالم شخص تھا۔ شعرا کو انعام دینے میں فیاض تھا۔ اس کے دربار سے تذکرہ نویسوں کے قول کے مطابق مختلف اوقات میں ۴۰۰ شعرا متعلق رہے۔ فردوسی کی ہجو کا قصہ بعد کا تراشا ہوا افسانہ ہے۔ جس ملک کو فتح کرتا وہاں کے چوٹی کے علما و فضلا کو اپنے ساتھ غزنین لے آتا۔ غزنین میں اس نے ایک کتاب خانہ بنایا تھا جس میں دنیا بھر کی کتابیں جمع کر رکھی تھیں۔ عدل و انصاف کا اسے خاص خیال تھا اور قانون کی نظروں میں چھوٹے بڑے، امیر غریب، افسر اور ماتحت کی کوئی تمیز نہیں تھی۔ رعایا کی شکایات خود سنتا اور مجرم عمال کو عبرت ناک سزائیں دیتا تھا۔ اپنے عزیزوں پر شفقت کی نظر اور اپنی اولاد کی تربیت میں ذاتی دلچسپی رکھتا تھا۔ آرام طلبی کو اس سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا۔ زندگی بھر اگر اس نے ایام سرما ہندوستان کے غزوات میں صرف کیے تو موسم گرما میں وہ ترکستان، ایران، مکران وغیرہ میں مصروف ترکتاز نظر آیا یہاں تک کہ وفات سے چند روز قبل بھی وہ شدید علالت کے باوجود سلجوقیوں کو خراسان سے نکالنے میں مصروف تھا۔

سلطان محمود صوم و صلوٰۃ کا پابند تھا۔ وہ قرآن مجید کی باقاعدہ تلاوت کرتا تھا اور پابندی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرتا تھا۔ وہ متقی اور پرہیزگار لوگوں کا بے حد احترام کرتا تھا۔ وہ سنّی تھا۔ اس نے خلیفہ بغداد کی حمایت میں قرمطیوں اور باطنیوں سے اپنی وسیع مملکت کو پاک کیا۔ ہندو مذہب سے اسے بنیادی اختلافات تھے۔ کہاں ایک خدائے واحد پر غیر متزلزل ایمان اور کہاں کروڑوں دیوتاؤں کی پرستش، کہاں کامل مساوات کے جذبات اور کہاں ذات پات کی بے انتہا پابندیاں، لیکن ہندو شاہیہ حکمران اگر بار بار سازشیں نہ کرتے تو سلطان جدال و قتال کی طرف مائل نہ ہوتا۔ وہ متعصب نہ تھا اور نہ اس نے ہندوستان میں کسی ہندو کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا، بلکہ برعکس اس کے جو ہندو سلطان کی رعایا تھے انہیں ہر طرح کی مراعات حاصل تھیں۔ غزنین میں ان کا ایک علیحدہ محلہ تھا جہاں وہ بڑی آزادی سے اپنے مذہبی رسوم بجا لاتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض ہم عصر مصنفوں نے غزنین میں ستی ہونے کے واقعات کی بھی تفصیل درج کی ہے۔

سلطان محمود کو عمارتیں بنوانے کا بہت شوق تھا۔ ان میں سے ایک مینار جو اب تک پرانے غزنین میں موجود ہے، باقی رہ گیا ہے، باقی سب عمارتیں اس وقت نذر آتش ہو گئیں، جب علاؤ الدّین جہانسوز نے غزنین کو تباہ کیا۔ اس کے علاوہ ایک بند بھی اب تک موجود ہے جو سلطان محمود نے دریائے غزنین کا پانی روکنے کے لیے بنوایا تھا تاکہ اس سے آبپاشی کا کام لیا جا سکے۔

وفات سے کچھ عرصہ پہلے سلطان محمود کے تعلقات اپنے بیٹے مسعود سے خراب ہو گئے تھے، مگر باوجود اس کے جب مسعود کو اس کی وفات کی اطلاع ملی تو بے اختیار کہ اٹھا "ایزد عزّ ذکرہ بروے رحمت کناد کہ ہیچ مادر چوں محمود نزاید"۔

مآخذ: (۱) ابو نصر محمّد بن محمّد الجبار العُتْبی: کتاب الیمینی، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۲) ابو سعید گردیزی: زین الاخبار، مطبع ایران شہر، برلن ۱۹۲۸ء؛

(۴) ابو الفضل محمد بن حسین البیہقی : تاریخ مسعودی، مطبوعۂ تہران؛ (۴) الکامل فی التاریخ؛ (۵) منہاج سراج جوزجانی : طبقات ناصری (مطبوعۂ کلکتہ)؛ (۶) محمد ناظم : *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*، (کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۳۱ء)؛ (۷) محمد حبیب : *Sultan Mahmud of Ghazna*، علی گڑھ؛ (۸) تاریخ فرشتہ، نولکشور، ۱۳۰۸ھ، ۱ : ۲۲ تا ۳۹.

[محمد ناظم و (ادارہ)]

⊗ تعلیقہ : سلطان محمود غزنوی کی فتوحات کے سلسلے میں صحیح نقطۂ نظر قائم کرنے کے لیے ان کے تہذیبی پہلو کو سامنے رکھنا از بس ضروری ہے۔ اس غرض کے لیے ایک تو اس وقت کے ہندوستان کی سیاسی، مذہبی، معاشرتی اور معاشی حالت پر نظر ڈال لینا چاہیے۔ دوسرے ان کوائف کو بھی مد نظر رکھ لینا چاہیے جو عرب سے نکل کر ایشیا میں بغداد کو اپنا مرکز بنانے کے بعد ان دنوں بالخصوص دینی لحاظ سے مسلمانوں کے تھے۔ پھر سلطان محمود غزنوی کی ذاتی سیرت کا مطالعہ کرنا بھی ضروری ہے اور ان تہذیبی اثرات کو بھی نگاہوں کے سامنے رکھنا چاہیے جو سلطان کی فتوحات کے نتیجے کے طور پر مترتب ہوے۔

سلطان محمود غزنوی منظر پر اس وقت نمودار ہوا جب ایک طرف برصغیر مذہبی اور معاشرتی اعتبار سے بہت سے سماجی، اخلاقی و روحانی امراض میں مبتلا تھا اور دوسری طرف وسط ایشیا میں اسلام اپنی سادہ اور انسانیت پرور تعلیم کے ساتھ غالب آ رہا تھا۔ ہندوستان میں شمال کی جانب سے اسلام کی تحریک سلطان محمود ہی کی بدولت ابھری اور پھیلی۔ وسط ایشیا اور برصغیر میں اگر سلطان محمود کی تمام مہمات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ اس کی تمام لڑائیاں اپنے مقبوضات کو محفوظ رکھنے اور قرامطہ کی سرکوبی کے لیے لڑی گئیں۔ ایسے مخالف، طاغی اور عاصی امیروں اور راجاؤں سے مجبورًا لڑنا پڑا۔ اگرچہ شعرا کے کلام کو تاریخی ثبوت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، مگر فرخی واقعات کی طرف نگاہ رکھتا ہے اور اس نے اپنے ایک قصیدے میں بجا طور پر کہا ہے کہ مامونیوں، یمقوبیوں، سامانیوں، ایلک اور جے پالیوں وغیرہ کی مخالفت ہی نے سلطان کو شمشیر بکف ہونے پر مجبور کیا۔ البتہ اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ سلطان کے حملوں نے تعلیمات اسلامی کے اثر و نفوذ کے لیے ہندوستان میں راہیں کھول دیں۔ اس سے پہلے مسلمان ہندوستان کے بلاد ساحلیۂ شرق و غرب میں پہنچ چکے تھے مگر اندرون ملک ابھی تک داخل نہیں ہوے تھے۔ سندھ میں وہ فاتحانہ طور پر پہنچے مگر تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مسلمانوں کی سیاسی قوت سندھ اور ملتان میں کمزور ہو گئی تھی۔ اس لیے برصغیر میں اسلام اپنے ہمہ گیر اثرات کے ساتھ صحیح معنوں میں محمود غزنوی کے حملوں کی وجہ سے داخل ہوا۔ لیکن یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ سلطان نے کسی کو بزور شمشیر مسلمان بنانے کی کوشش نہیں کی (ٹی۔ ڈبلیو آرنلڈ : *The Preaching of Islam*، طبع چہارم لاہور، ص ۲۵۴، ۲۵۵)۔ اسلام کی اشاعت تو اولیاے کرام کے اثرات اور علماے اسلام کی تبلیغات کا نتیجہ تھی۔ سلطان نے غزنہ میں ہندوؤں کا ایک علیحدہ محلہ آباد کیا تھا۔ جہاں انھیں پوری مذہبی آزادی حاصل تھی۔ پھر اس کی فوج میں ہندو سپاہی اور فوجی افسر تھے، تلک نامی سالار فوج ایک ہندو حجام تھا جو عمر بھر سلطان کا وفادار رہا۔ برصغیر کے مفتوحہ علاقوں میں بھی سلطان نے ہندوؤں کے ساتھ مذہبی

روا داری برتی۔ اس نے کسی کو بُاکراہ مسلمان نہیں کیا۔ البتہ جدال و قتال کے وقت کچھ غیرمعمولی باتیں ہر زمانے میں ہوتی رہتی ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ سلطان عادل اور رعایا پرور حکمران تھا اور شرع کی مخالفت برداشت نہیں کرتا تھا۔ ایک فوجی افسر، علی نوشتگین کو اس نے برسر عام اس لیے دُرّے لگوائے کہ اس نے قانون کی علانیہ نافرمانی کی تھی۔ سلطان صوم و صلوٰۃ کا پابند ہونے کے علاوہ روزانہ تلاوت قرآن مجید کا عادی تھا۔ زکوٰۃ باقاعدگی سے ادا کرتا تھا جو مسکین اور محتاج لوگوں میں تقسیم کی جاتی تھی۔ روزانہ خیرات علیحدہ کیا کرتا تھا۔ علما کی مذہبی اور علمی بحثوں میں حصہ لیتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ تفرید الفروع کے نام سے اس نے فقہ کے متعلق ایک کتاب لکھی اور علم دوستی کی بنا پر غزنین میں اس نے ایک مدرسہ قائم کیا جس میں مختلف علوم کی کتب کا ذخیرہ تھا۔ وہ علما کی سرپرستی کرتا تھا اور بزرگان دین کا دلی احترام کرتا تھا۔ اسی لیے حضرت ابوالحسن خرقانیؒ کی زیارت کے لیے گیا۔ سلطان کی صفات مردانگی، عقل و دانش، عدل و سخاوت، رعایا پروری، پابندیِ دین اور اس کی غیر معمولی انتظامی صلاحیتوں کی اس قدر شہرت ہوئی کہ تین صدیاں گزرنے کے بعد جب فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں ضیاء الدّین برنی جیسے مؤرخ نے فتاوای جہانداری تصنیف کی تو نہ صرف یہ کہ اس تالیف کو سلطان محمود غزنوی کے نام سے منسوب کیا بلکہ امور مملکت سے متعلق ہر موضوع کے سلسلے میں سب سے پہلے سلطان کی کوئی نہ کوئی برمحل نصیحت درج کی اور پھر اس کے واقعات زندگی سے استشہاد کیا اور واضح طور پر کہا کہ سلطان محمود غزنوی ایک مثالی حکمران تھا جس کا شاندار نمونہ سلاطین دہلی کے لیے قابل تقلید ہے۔ ان حقائق کے ہوتے ہوئے ہمارے لیے کم نظر اور متعصب مؤرخین کی آرا کو درخور اعتنا سمجھنا امر محال ہے۔

سلطان محمود غزنوی کی فتوحات کے تہذیبی اثرات کے سلسلے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ مسلمانان ہند و پاکستان کی تہذیب و ثقافت سمرقند اور بخارا سے آئی۔ لیکن اس سلسلے میں شہر غزنین نے بھی اہم کردار انجام دیا۔ جیسا کہ ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ سلطان محمود نے غزنہ میں عظیم الشان مدرسہ کھولا اور اس کے ساتھ بہت بڑا کتب خانہ قائم کیا۔ اِدھر ادھر سے علما آ گئے اور علم و حکمت کا چرچا شروع ہو گیا۔ اس کے بھائی امیر نصر نے بھی ایک مدرسہ اپنی یادگار چھوڑا۔ سلطان نے البیرونی کو اپنے ہاں بلایا اور اس کے ساتھ بڑی فیاضی کا اظہار کیا۔ البیرونی نے غزنی میں رصد خانہ تعمیر کیا تھا۔ ایک قصیدے میں البیرونی نے سلطان کے احسانات اور سرپرستی کی تعریف کی ہے۔ سلطان نے ابن سینا کو بھی دعوت دی مگر وہ نہ مانا۔ تاریخ ادبیات فارسی (انگریزی) میں براؤن تعصب کی بنا پر الزام لگاتا ہے کہ سلطان اہل علم کو جبراً اپنے ہاں لے آتا تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو البیرونی جیسا آزاد فطرت انسان اس کی ہرگز مدح نہ کرتا۔ سلطان شعرا کا قدر دان تھا اور اس کے دربار میں نامور شعرا کی ایک اکادمی قائم ہو گئی تھی۔ جس کی وجہ سے فارسی زبان کا دبستان اوّل فروغ پذیر ہوا۔ دوسرے انتظامی محکموں کے علاوہ سلطان نے شعبۂ دبیری بھی شروع کیا جس سے حسن تحریر کا رواج بڑھا۔ خواجہ حسن میمندی جیسے ادیب اس کے صدر تھے۔ پھر سلطان اور اس کے امرا نے غزنین میں باغات لگوائے، ان میں عمارات تعمیر کرائیں اور نہریں بنوالیں۔ سلطان کے باغ کا نام فیروزی تھا۔ جس

میں وہ مجالس منعقد کیا کرتا تھا۔ اس کا بیٹا سلطان مسعود بھی علوم کا دلدادہ اور فارسی کا ادیب تھا۔ سید علی ھجویری اور حکیم سنائی جیسے باکمال صوفی غزنین میں پیدا ہوئے۔ وہاں کے بازاروں میں رنگ رنگ کے سامان تجارت کو دیکھ کر بھی انسان حیران رہ جاتا تھا۔ یہ ایک آباد اور بارونق دارالسلطنت تھا۔ جہاں دور دور کے ملکوں کے لوگ جمع ہو گئے تھے۔ الغرض علم و ادب، تہذیب و ثقافت اور تمدن و معاشرت کے لحاظ سے غزنین بغداد ثانی بن گیا اور غزنویوں کے عہد میں اس کے نہایت ہی مبارک اثرات برصغیر کی طرف منتقل ہوئے۔

سلطان نے بڑی دانشمندی کا ثبوت دیتے ہوئے ملتان کے بجائے لاہور [رک بآں] کو ھندوستان میں مفتوحہ علاقوں کا صدر مقام مقرر کیا۔ یہاں سے آگے دہلی اور شمالی ھند کے دوسرے شہروں میں پہنچنا آسان تھا۔ لاھور پہلے ایک غیر معروف چھوٹا سا قصبہ تھا جس کے ھندو راجا نے یہاں ایک بت نصب کر رکھا تھا۔ لہور اس کا معروف نام تھا۔ البیرونی مندھوکور کو صوبۂ لاھور کا پایۂ تخت لکھتا ہے۔ غالباً اس مناسبت کی بنا پر سلطان نے لاھور کا نام محمود پور رکھا مگر یہ چل نہ سکا۔ سلطان نے غزنین سے معمار بھیج کر لاھور میں نئی عمارتیں تعمیر کرائیں اور اسے دارالضرب قرار دیا۔ محمود پور کے بنے ہوئے سکّے جن پر خلیفہ القادر باللہ اور سلطان محمود غزنوی کے نام ھیں اب بھی ملتے ھیں۔ علماء، صلحا اور اعلٰی درجے کے ناظم یہاں آنے لگے، یہ شہر یک لخت چمک اٹھا اور اسلامی تہذیب و ثقافت کا ایک بڑا مرکز بن گیا۔ ناظموں میں سے ملک ابو النجم ایاز نے لاھور کو آباد کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کا زمانۂ نظامت خاصہ طویل تھا یعنی کوئی بائیس سال۔ وہ لاھور کا پہلا مسلمان صوبے دار تھا اور بڑا باہمت انسان تھا۔ تباہ شدہ لاھور کو اس نے ازسر نو تعمیر کرایا، اس میں پختہ قلعہ بنوایا اور ہر طرح اسے نئی زندگی بخشی۔ ابو الفرج رونی نے اس کی تعریف میں ایک پرزور قصیدہ لکھا ھے جس میں تیر اندازی کے علاوہ حاکم کی حیثیت سے اس کی طاقت و شوکت کی تعریف کی گئی ھے۔ ایاز کو بجا طور پر لاھور کا بانی کہا جاتا ھے کیونکہ اس سے پہلے کا لاھور نہ ہونے کے برابر تھا۔

لاھور صدر مقام بنا تو یہ شہر فارسی زبان کا بھی ایک عظیم مرکز بن گیا۔ اس زبان کا یہاں عام استعمال شروع ہو گیا۔ ابو الفرج رونی اور مسعود سعد سلمان یہاں کے سربرآوردہ شاعر تھے۔ بعد میں اگر برصغیر میں امیر خسرو، عرفی، ظہوری، صائب اور بیدل جیسے مایۂ ناز شاعر پیدا ہوئے اور مغلیہ دور میں فارسی مکمل طور پر ذریعۂ اظہار بنی تو یہ اسی وجہ سے ہوا کہ سلطان محمود نے لاھور کو اسلامی تہذیب اور فارسی زبان کی پرورش کے لیے ایک بہت بڑے گہوارے کی صورت دے دی تھی۔ عوفی کا بیان ھے کہ فارسی اور عربی کے علاوہ مسعود سعد سلمان کا ھندوی کا دیوان بھی تھا۔ اس کا سال وفات ۱۱۲۱ء ھے۔ گویا بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں غزنویوں کے زیر اثر شہر لاھور میں وہ زبان پیدا ہو چکی تھی جو بعد میں اردو کہلائی اور جس میں میر تقی میر، غالب اور اقبال نے شعر گوئی کی اور جو مسلمانان ھند کی ادبی، ثقافتی اور علمی زبان بنی۔ پنجابی زبان بھی انہیں حالات کے باعث ارتقا پذیر ہوئی اور دوسرے شعرا کے علاوہ خود نو مسلموں میں شاہ حسین لاھوری (م ۱۵۹۹ء) جیسا پنجابی زبان کا اعلٰی درجہ کا شاعر پیدا ہوا۔ کہا جاتا ھے کہ

شاہ حسین کے آبا و اجداد پست درجے کے ہندو تھے۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ غزنوی حکمران اپنے ساتھ ایک مکمل ضابطۂ حیات، ایک مربوط معاشرتی نظام اور فکر و عمل کے لیے زاویے لائے تھے۔ انھوں نے یہ تمام اقدار یہاں رائج کر دیں اور اس طرح کہ گویا یہ یہیں کی پیداوار ہیں۔ ان سے مکمل مقامی زندگی متاثر ہوئی۔ ہندو معاشرے میں علم حاصل کرنے کا حق صرف برہمنوں کو حاصل تھا اور طویل مقاومت کے ذریعے بدھ مت اور جین مت کو برصغیر میں شکست دینے کے بعد برہمنوں کی طاقت میں دہ چند اضافہ ہو چکا تھا۔ مسلمان آئے تو انھوں نے اپنے دینی عقاید پر عمل کرتے ہوئے علم حاصل کرنے کا حق ہر ایک کو دیا اور کسی خاص طبقے کی اجارہ داری ختم کر دی۔ تمدن و معاشرت کا یہ عالم تھا کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے یہاں کے لوگ کپڑے سینا نہیں جانتے تھے۔ ایک مشہور ہندو مؤرخ موجمدار لکھتا ہے کہ ایک ہی [illegible] ان سلا کپڑا ہوتا تھا جو کمر پر باندھنے کے بعد بدن کے اردگرد لپیٹ لیا جاتا تھا۔ لوگ [illegible] میں لکڑی کی کھڑاؤں یا گھاس کے بنے ہوئے جوتے پہنتے تھے۔ پیاز اور لہسن استعمال نہیں کرتے تھے۔ لباس اور خوراک میں جتنی تبدیلیاں آئیں ان کا آغاز غزنویوں کے ورود سے ہوا۔ پھر اہل ہند کی نگاہ قدرتی مناظر سے لطف اندوز ہونا نہیں جانتی تھی۔ محمود غزنوی سے پانچ سو سال بعد جب ظہیر الدین بابر آیا تو اس وقت بھی وہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ہندو لوگ دریا کے کنارے آب رواں کا نظارہ دیکھنے کے بجائے اس کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھتے ہیں (وہ بھی موجمدار کے بیان کردہ لباس کی تصدیق کرتا ہے)۔ لیکن جو تہذیب سمرقند و بخارا اور غزنین کی طرف سے آئی وہ آبشار و جوئبار، وادی و کہسار اور گل و گلزار کی دلدادہ تھی اور باغ اس کی مجلسی زندگی کا مرکز اور شہری یا تمدنی نظام کا جزو تھا۔ اہل ایران کے ان تصورات کی پرورش دور عباسیہ کی گلزار دوستی اور شائستگی سے ہوئی تھی۔ اس سے آگے سراغ لگایا جائے تو بنیادی طور پر جمال فطرت سے لگاؤ مسلمانوں کو آیات قرآنی نے سکھایا تھا۔ جمالیاتی ذوق کی تسکین کے لیے وسط ایشیا نے ماحول مہیا کر دیا۔ اس لیے منوچہری، فرخی، عنصری وغیرہ کے قصائد میں بہاریہ تشبیبیں اور فارسی غزل میں گل و گلزار کا ذکر رسمی طور پر موجود نہیں بلکہ اس کے مادی اسباب ہیں، اس کا ثقافتی پس منظر ہے۔ محمود غزنوی نے فتح باب کیا تو یہ تہذیبی اثرات بھی برصغیر میں داخل ہو گئے۔

ڈاکٹر تارا چند کی کتاب تمدن ہند پر اسلامی اثرات سے یہاں چند اقتباسات دے دینا مناسب ہوگا۔ جنوبی ہند کے متعلق وہ لکھتے ہیں: "(وہاں) مذاہب کے باہمی تصادم سے بڑا ہیجان پھیلا ہوا تھا۔ ۔ ۔ ۔ سیاسی اعتبار سے بھی ایک بے سکونی کا زمانہ تھا۔ ۔ ۔ قدرۃً لوگوں کے ذہن پریشان تھے۔ ۔ ۔ ۔ ایسے موقع پر اسلام ایک سیدھے سادے ضابطۂ ایمان، واضح و معین عقائد و عبادات اور معاشرتی تنظیم کے جمہوری نظریات کے ساتھ جلوہ گر ہوا" (ص ٦۰)۔ آگے چل کر کہتے ہیں "محمود غزنوی کے حملوں نے مسلمانوں کی آمد کے لیے ہندوستان کا دروازہ کھول دیا (ص ۷۷)۔ ان کے بعد بہت سے مسلم علما اور بزرگان دین ہندوستان تشریف لائے (ص ۷۹)۔ (یہ) بلند رتبہ لوگ تھے اور یقیناً ان کے ساتھ کثیر تعداد میں کم شہرت یافتہ اہل دین بھی آئے جو ہندوستان میں آ بسے اور جد و جہد کرتے رہے اور انھیں کے ذاتی رابطے اور اثر کی بدولت اسلامی فلسفہ و تصوف

ہندوستان کے طول و عرض میں پھیل گیا (ص ۸۲)۔

تارا چند نے ہندوؤں کے علوم و فنون اور رسم و رواج پر بھی اسلامی اثرات کی بخوبی نشاندہی کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ بھگتی تحریک کو قرآنی افکار نے کس طرح متاثر کیا۔ مگر ہم ان تفصیلات سے صرف نظر کرتے ہیں۔

قصہ کوتاہ مذہبی، معاشرتی، علمی، ادبی، لسانی، ثقافتی، فنی اور تاریخی اعتبار سے برصغیر میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے سر چشمے بالآخر سلطان محمود غزنوی کی فتوحات کے تہذیبی اثرات سے پھوٹتے نظر آتے ہیں۔

مآخذ: (۱) تارا چند: تمدن ہند پر اسلامی اثرات (ترجمۂ اردو از محمد مسعود احمد) لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۱۱ تا ۱۵، ۶۰، ۷۷، ۷۹، ۸۲؛ (۲) ایلیٹ وڈاؤسن: تاریخ ہند (انگریزی)، ج ۲، لاہور ۱۹۷۶ء، ص ۲۳، ۳۶۳، ۳۷۰؛ (۳) محمد شفیع لاہوری: مقالات دینی و علمی، ج ۱، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۰؛ (۴) وحید مرزا: در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۳، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۷ تا ۱۰؛ (۵) براؤن: *A Literary History of Persia*، ج ۱، کیمبرج ۱۹۶۴ء، ص ۴۵ تا ۴۶، ج ۲، کیمبرج ۱۹۶۴ء، ص ۶ تا ۷، نیز بمدد اشاریہ؛ (۶) شبلی نعمانی: شعر العجم، ج ۱، اعظم گڑھ ۱۹۴۰ء، ص ۲۳؛ (۷) ایم۔ ایم۔ شریف: *A History of Muslim Philosophy*، مطبوعۂ جرمنی ۱۹۶۳ء، ص ۴۵۰ تا ۴۶۸؛ (۸) آرنلڈ، ٹی۔ ڈبلیو: *The Preaching of Islam*، بار چہارم، لاہور، ص ۲۵۳، ۲۵۵؛ (۹) محمد ناظم: *Life Time of Sultan Mahmud*، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۶ تا ۱۷۰، نیز بمدد اشاریہ؛ (۱۰) ضیاء الدین برنی: فتاوائے جہانداری، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۱۱) محمد عوفی: لباب الالباب، طبع سعید نفیسی، ۱۳۳۵ش، ص ۲۳ تا ۲۹؛ (۱۲) ظہور الدین احمد: روفی و مسعود سعد سلمان، ص ۱۹۵ تا ۲۱۰؛ (۱۳) عبدالمجید یزدانی: سید علی ہجویری، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور حصہ فارسی، ج ۱، ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) محمد لطیف: *History of the Punjab*، لاہور، مطبوعۂ People Publishing House، ص ۷۹ تا ۹۳، ۲۳۰ تا ۲۵۰؛ (۱۵) حسن برنی: البیرونی، علی گڑھ ۱۹۲۷ء، ص ۷، ۸، ۱۹، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۹۳، ۱۴۷؛ (۱۶) زخاؤ: *Alberuni's India*، لنڈن ۱۸۸۷ء؛ (۱۷) نظامی عروضی سمرقندی: چہار مقالہ، تہران ۱۳۳۴ش؛ (۱۸) عنصری: دیوان، تہران ۱۳۴۱ش، ص ۳۳، ۵۵، ۵۷، ۶۶ تا ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۸؛ (۱۹) سید عبداللہ: فارسی شاعری میں گل و گلزار کی تہذیبی اہمیت، در فارسی زبان و ادب، لاہور ۱۹۷۷ء؛ (۲۰) منوچہری: دیوان، تہران ۱۳۲۶ش؛ (۲۱) فرخی سیستانی: دیوان، آبان ۱۳۱۱ش، ص ۵۳ تا ۵۶، ۶۱، ۸۷، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۳۸؛ (۲۲) مسعود سعد سلمان: دیوان، تہران ۱۳۱۸ش؛ (۲۳) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و ہند، مطبوعۂ کراچی، ج ۱، ص ۱۳۱ تا ۱۴۱؛ (۲۴) مشتاق احمد: ملک ابوالنجم ایاز بن اویماق، در اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۳ء، ص ۳۱ تا ۳۶؛ (۲۵) موجمدار: *Advanced History of India*، لنڈن ۱۹۵۰ء، ص ۴۱ تا ۵۳، ۱۹۱ تا ۲۱۰؛ (۲۶) فرشتہ: تاریخ، ج ۱، طبع جان برگز، بمبئی ۱۸۳۱-۳۲ء؛ (۲۷) محمود شیرانی: فردوسی پر چار مقالے، دہلی ۱۳۴۳ء، ص ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۸۹، ۱۳۸، ۱۵۳؛ (۲۸) بابر: *The Memoire* (ترجمہ انگریزی بیورج) ج ۲، لنڈن، ص ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۸۱؛ (۲۹) البیرونی: فی تحقیق ما للہند، حیدرآباد دکن ۱۹۵۸ء، ص ۱۳ تا ۱۹؛ [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

محمود گاوان: عماد الدین، خواجہ، ۱۴۰۵ء * میں ایک ایسے گھرانے میں پیدا ہوا جو گیلان کی چھوٹی سی قلمرو میں عرصۂ دراز سے صاحب اقتدار رہا تھا۔ اسے گاوان کا لقب، جس سے وہ بعد میں

ہندوستان میں مشہور ہوا، اس کی جائے پیدائش قاوان کی وجہ سے ملا۔ اس نے اچھی تعلیم پائی اور عنفوان شباب ہی میں حج کی سعادت حاصل کی۔ ابھی وہیں تھا کہ اس کا خاندان زیر عتاب آ گیا جس کی وجہ سے وہ بامن و امان اپنے وطن واپس نہ آ سکتا تھا۔ ایران کے دیگر علاقوں میں جو عہدے اسے پیش کیے گئے، انھیں قبول کرنے سے اس نے معذرت کر دی اور تجارت کا پیشہ اختیار کر لیا۔ ۱۴۵۵ء میں وہ جہاز پر سوار ہو کر خلیج فارس سے ہندوستان روانہ ہوا اور دابھول کی بندرگاہ پر آ کر اترا۔ وہاں سے وہ بہمنی خاندان کے دارالحکومت بیدر کی طرف گیا جہاں کے حکمران علاء الدّین احمد ثانی نے اس کی خوب آؤ بھگت کی۔ اسے وہاں پنجہزاری کا عہدہ ملا اور تلنگانہ میں جلال الدّین کی بغاوت فرو کرنے کے لیے روانہ کیا گیا۔ اس مہم میں اس نے نمایاں کامیابی حاصل کی جس وجہ سے اس نے حکومت کے ممتاز عمائد میں جگہ حاصل کر لی۔ ۱۴۵۷ء میں احمد ثانی کی وفات پر اس کے بیٹے اور جانشین ہمایوں نے اسے ملک التّجار کا لقب عطا کیا جو اس زمانے میں ایک بہت بڑا اعزاز سمجھا جاتا تھا۔ ہمایوں کے مختصر سے عہد حکومت میں وہ تلنگانہ میں بغاوتوں کے فرو کرنے اور نظم و نسق کے قائم کرنے میں مشغول رہا، اور ۱۴۶۱ء میں بادشاہ کی وفات پر اس کی بیوہ اور خواجہ جہاں ترک کے ساتھ مل کر امور سلطنت کو چلانے کے لیے مدار المہام مجلس کا رکن بن گیا۔ حکومت کے بیرونی دشمنوں نے نظام شاہ بادشاہ کی صغر سنی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ملک پر حملہ کر دیا۔ محمود گاواں نے اوڑیسہ کے راجا کے حملے کو پسپا کرنے میں قابل تعریف کام سرانجام دیا اور راجا کو زر کثیر بطور تاوان ادا کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے بعد مالوے کے حکمران محمود خلجی اوّل نے دکن پر حملہ کر کے نظام شاہ کی فوج کو شکست دی۔ جس سے حکومت کے وجود و بقا کو سخت خطرہ لاحق ہو گیا۔ محمود گاواں، محمود اوّل بیگڑہ گجراتی کی امداد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا جس کی مدد سے اس نے حملہ آور کو شکست دے کر بھگا دیا۔ نظام شاہ نے ۱۴۶۳ء میں وفات پائی تو اس کا چھوٹا بھائی جو محمّد ثالث کے نام سے جانشین ہوا، مدار المہامی مجلس کی مدد سے سریر آرائے سلطنت ہوا لیکن خواجہ جہاں ترک کے غرور اور حب جاہ نے بادشاہ کے دل میں اس قدر شبہات پیدا کر دیے کہ اس نے اپنے بیٹے کو اسے قتل کر دینے کا حکم دے دیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد بادشاہ کی والدہ نے سیاسی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور محمود گاواں جسے اب "خواجہ جہاں" کا لقب مل چکا تھا، تنہا مدار المہام بن گیا۔ ۱۴۶۹ء میں اسے کونکن کو مطیع کرنے اور اس علاقے کے بحری قزاقوں کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا گیا۔ متواتر تین سال کی مہم کے بعد اس نے اس علاقے کو فتح کر کے گوا پر، جو اس زمانے میں وجے نگر کی بہترین بندرگاہ تھی، قبضہ کر لیا۔ بیدر میں اس کی واپسی پر اس کا شاندار استقبال کیا گیا اور اسے سلطنت کا رکن اعلٰی تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۴۷۲ء میں اس نے بیلگام کے محاصرے میں کامیابی حاصل کی، لیکن سب سے بڑی خدمت جو اس نے بہمنی سلطنت کی انجام دی، وہ وہاں کے نظم و نسق کی اصلاح تھی، ابتدا میں حکومت چار بڑے صوبوں میں منقسم تھی، یعنی گلبرگہ، دولت آباد، برار اور تلنگانہ۔ ہر صوبے کو "طَرَف" اور صوبے کے حکمران یا گورنر کو "طرفدار" کہتے تھے جو اپنے علاقے میں مطلق العنان ہوتا تھا؛ وہی مالیہ اکٹھا کرتا، فوج بھرتی کرتا، فوج کو تنخواہ دیتا اور فوج کی قیادت

کرتا تھا۔ ہر قسم کے عہدیداروں کو وہ خود متعین کرتا تھا۔ وہ بادشاہ کے سامنے صرف ان امور میں جوابدہ تھا کہ وہ صوبے میں نظم و نسق قائم کرے، لوگوں کو خوش حال رکھے، دارالحکومت میں مالیے کا مقررہ حصہ روانہ کرتا رہے اور بوقت ضرورت بادشاہ کی فوج کی اس دستے کے ساتھ کمک کرے جو اس کے لیے مہیا کرنا لازمی تھا۔ اس سلطنت کے ابتدائی زمانے میں بھی ہمیں صوبیداروں کی بغاوتوں کا پتا چلتا ہے، تاہم جب تک حدود مملکت مقابلۃً مختصر اور بادشاہ مستعد رہے یہ نظام اچھی طرح چلتا رہا، لیکن اب سلطنت کی وسعت ایک سمندر سے دوسرے سمندر تک تھی۔ صوبجات کی حکومت قابو سے باہر ہوتی جا رہی تھی اور پرانے نظام کے خطرات و نقائص سب پر عیاں ہو چکے تھے۔ محمود گاوان نے ہر صوبے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا، اور اس طرح سے صوبوں کی تعداد آٹھ ہو گئی۔ اس طرح کہ برار کو گاویل اور ماہور دو "طرفوں" میں تقسیم کیا گیا، دولت آباد کو دولت آباد اور جنّار میں، گلبرگہ کو گلبرگہ اور بیجا پور میں، اور تلنگانہ کو وار نگل اور راجا مہندری میں۔ اس کے ساتھ ساتھ "طرفداروں" کے اختیارات کو بھی کم کر دیا گیا۔ ان اصلاحات سے تمام پرانے طرفدار کبیدہ خاطر ہو گئے، بالخصوص ملک حسن بحری نظام الملک "طرفدار" تلنگانہ نے ان کا بہت برا مانا، کیونکہ اسے نئے طرف [صوبے] راجا مہندری کا حاکم بنایا گیا تھا جہاں اس کے اختیارات میں کمی ہو گئی، اثر و رسوخ گھٹ گیا اور آمدنی نصف سے بھی کم رہ گئی ہے۔ ملک حسن بحری دکنی جماعت کا سرغنہ تھا۔ محمود نے جہاں تک اس کا بس چلا دکنی اور غیر ملکی لوگوں کے درمیان جھگڑا مٹانے کی کوشش کی، لیکن وہ خود غیر ملکی تھا اور اس لحاظ سے سب اُسے غیر ملکی جماعت کا سرغنہ سمجھتے تھے۔ ۱۴۸۱ء میں جب شاہی پڑاؤ تلنگانہ میں تھا، حسن بحری نے محمود کے خاص مددگار یوسف عادل خان ترک کی غیر حاضری سے، جسے وجے نگر کی سلطنت کے مشرق اضلاع میں ایک مہم پر روانہ کیا گیا تھا، فائدہ اٹھاتے ہوئے محمود کی معزولی اور اس کے قتل کی کوشش کی۔ محمود کے معتمد خصوصی کو غلط بیانی کر کے اس بات پر راضی کر لیا گیا کہ وہ اپنے آقا کی مہر ایک تہ کیے ہوئے سادہ کاغذ پر لگائے۔ سازش کنندگان نے مہر سے اوپر اوڑیسہ کے راجا کے نام ایک غدارانہ خط لکھا جس میں اسے بہمنی سلطنت پر حملہ کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ یہ خط بادشاہ کو اس وقت دکھایا گیا جب وہ شراب کے نشے میں تھا، جس پر اس نے محمود کو فوراً بلا بھیجا۔ محمود کو اگرچہ اس کے دوستوں نے آگاہ کر دیا تھا کہ کوئی شرارت کی جا رہی ہے، لیکن اس نے حکم نامے کی تعمیل کرنے پر اصرار کیا، وہ بادشاہ کے سامنے حاضر ہوا تو اس سے پوچھا گیا کہ "غداری کی کیا سزا ہے"؟ محمود نے بغیر کسی پس و پیش کے جواب دیا "تلوار سے قتل"۔ اس کے بعد اسے وہی خط دکھایا گیا جسے اگرچہ محمود نے جعلی بتایا، تاہم بادشاہ نے اس کی طرف قطعی توجہ نہ دی اور جلّاد کو اپنا کام کرنے کا حکم دے کر خود چلا گیا۔ محمود گھٹنوں کے بل بیٹھ گیا اور کلمۂ شہادت پڑھا اور جوہر نامی جلّاد نے اس کا سر کاٹ دیا۔ اس کے بعد اس کے خیمے کو لوٹ لینے کا حکم صادر ہوا اور اس کے وابستگان کو منتشر کر دیا گیا بعد ازاں بادشاہ اپنے مرحوم وزیر کے معاملات کی چھان بین کرنے پر بہت مایوس ہوا کیونکہ محمود نے اپنی تمام ملازمت کے دوران اپنے تجارتی کاروبار

کو جاری رکھا تھا اور اپنے منافع پر نہایت کفایت شماری سے زندگی بسر کرتا رہا تھا ۔ اپنے عہدے کی بھاری تنخواہ کو وہ فوج، اپنے عملے اور رفاہ عامّہ کے کاموں پر خرچ کر دیتا تھا اور جو بچ جاتا، اسے بادشاہ اور اپنے نام پر خیرات کر دیتا تھا ۔ محمّد ثالث اپنے اس خادم کی قدر و قیمت کو بہت دیر میں سمجھا اور اپنے کیے پر نہایت پشیمان ہوا ۔ محمود بڑا سیاست دان اور عوام کا محسن تھا ۔ بذات خود فاضل ہونے کے علاوہ وہ علم و فضل کا ایک فراخ دل مربی بھی تھا، چنانچہ اس نے بیدر میں ایک عالیشان مدرسہ تعمیر کروایا جس کے کھنڈر اب تک دکھائی دیتے ہیں ۔ جو ذاتی جائداد اس نے اپنی وفات پر چھوڑی، محض ایک عالی شان لائبریری تھی ۔ اس کی تصنیف قواعد انشا نویسی، مخطوطے کی صورت میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے ۔ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں محمود کی شخصیت صف اوّل میں دکھائی دیتی ہے ۔ اس کی وفات اس کے خاندان کے زوال کا سبب بنی، جس کی خدمت اس نے نہایت عمدہ طریقے پر کی تھی، اس کے بعد عمائد ملک کا اعتماد بادشاہ پر سے اٹھ گیا اور وہ وقت آ گیا جب صوبوں کے حاکموں نے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا ۔

مآخذ : (۱) محمّد قاسم فرشتہ : گلشن ابراھیم، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) علی بن عزیز اللہ طباطبائی : برھان مآثر، مخطوطات و ترجمہ از J. S. King : *History of Bahmani Dynasty*، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۳) E. Denison Ross : *An Arabic History of Gujrat*، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۴) سیرة المحمود، حیدرآباد دکن ۱۳۰۴ھ.

(T. W. HAIG)

⊗ **مِحْنَت** : رک بہ علم (معاشیات).

* **مِحْنَة** : (ع)؛ مادہ م ح ن؛ عربی فعل مَحَن [یَمْحَن، مَحْنًا، بمعنی آزمانا، تکلیف دینا، مصیبت میں مبتلا کرنا وغیرہ اور محنة] کے معنی ھیں آزمائش، [ابتلا، سخت تکلیف، کوڑے مارنا، سزا وغیرہ] (مثلًا وہ آزمائشیں جو دنیا میں خدا رسیدہ بزرگان دین، مصلحین اور [ائمۂ دین] کو پیش آئیں، (دیکھیے Goldziher : *Vorlesungen*، ص ۲۱۲ ببعد، ۲۶۱) "عدالتِ احتساب" ۔ ان آخری معنوں میں اس کا اطلاق عام طور پر معتزلہ عدالت احتساب پر ہوتا ھے اور اس ظلم و تشدّد پر بھی جو ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء تا ۲۳۴ھ/۸۴۸ء جاری رہا ۔ باب افتعال إمْتَحَن میں اس کے معنی ستانے، دکھ دینے اور سزا دینے کے ھیں، دیکھیے بالخصوص Quatremere : *Historie des Sultans mamlouks*، ۱/۲ : ۸۱ حاشیہ ۱۰۱ ۔ سب سے پہلی عدالت احتساب عباسی خلیفہ المأمون [رک بآں] (۱۹۸ھ/۸۱۳ء تا ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء) نے اپنے عہد کے آخر میں مسئلۂ خَلْقِ قرآن کے سلسلے میں قائم کی [رک بہ معتزلہ] جب اس نے والی بغداد اسحٰق بن ابراھیم کو لکھا کہ اپنے علاقے کے سب قاضیوں کو اس کے سامنے پیش کرے تاکہ قرآن کے متعلق ان کی رائے معلوم کی جا سکے (الطبری، ۳ : ۱۱۱۲ ببعد، ترجمہ از Patton، کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۶۱؛ کتاب بغداد، ص ۳۳۸ ببعد، دیکھیے ابوالمحاسن، ۱ : ۶۳۱ ببعد؛ *Fragmenta Hist. Arab.*، ص ۴۶۵) ۔ پھر جن علما نے خلیفہ کے خیالات کے مطابق رائے دی، انھیں حکم دیا گیا کہ اپنے اپنے حلقۂ قضا میں قانونی شہادتیں لیں اور اسی قسم کی عدالتیں قائم کریں.

اسی مضمون کے خطوط دوسرے صوبوں میں بھی بھیجے گئے ۔ مصر میں تو کوئی کارروائی نہیں کی گئی ۔ کوفے میں عام احساس یہ تھا کہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہ کی جائے ۔ دمشق میں اس نے غالبًا ایشیاے کوچک جاتے ہوے علماے شہر کا

خود احتساب کیا تھا ۔

اپنے ایک دوسرے مکتوب میں اس نے اسحٰق ابن ابراہیم کو حکم دیا کہ سات بڑے بڑے علماے بغداد کو اس کی خدمت میں بھیجے تاکہ وہ ان کا خود امتحان لے سکے۔ راسخ العقیدہ گروہ کے مقتداے اعظم امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ [رکّ بآں] کا نام پہلے فہرست میں شامل تھا؛ پھر قاضی القضاۃ احمد بن ابی داؤد [رکّ بآں] کے مشورے سے کاٹ دیا گیا۔ احمد بن ابی داؤد خلیفہ المأمون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں مِحْنَہ کا سب سے بڑا حامی تھا ۔ ان سات علما میں سے جنھیں دربار خلافت میں طلب کیا گیا ایک ابن سَعْد [رکّ بآں] بھی تھا یعنی الواقدی [رکّ بآں] کا کاتب اور کتاب الطبقات کا مصنّف ۔ یہ سب کے سب اس دباؤ میں آ کر جو ان پر ڈالا گیا تھا اس زبردستی کے عقیدے پر متفق ہو گئے ۔ اس پر انھیں بغداد واپس بھیج دیا گیا جہاں اسحٰق بن ابراہیم نے علما کی موجودگی میں پھر ان سے کہا کہ سب کے سامنے اس عقیدے کا اقرار کریں (الطبری ۳ : ۱۱۱۶ ببعد؛ کتاب بغداد، ص ۳۴۳ ببعد) ۔ خلیفہ نے جب دیکھا کہ اس کا یہ طریق کامیاب ہو رہا ہے تو اس نے سختی سے اس پر عمل کرنا شروع کر دیا ۔ ایک تیسرے مکتوب میں جو مذہبی دلائل سے پر تھا (الطبری، ۳ : ۱۱۱۷ ببعد؛ Patton ; کتاب مذکور، ص ۶۵ ببعد) اس نے اسحٰق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ اپنے علاقے کے تمام قاضیوں کا امتحان لے اور پھر وہ اپنی اپنی جگہ ان تمام گواہوں اور معاونین کار کا جن کا تعلق قانونی معاملات سے ہے احتساب کریں ۔ چنانچہ اسحٰق بن ابراہیم نے بغداد کے سر برآوردہ علما کو طلب کیا (الطبری، ۳ : ۱۱۲۱ ببعد؛ Patton، کتاب مذکور، ص ۶۹ ببعد)، ان میں احمد بن حنبلؒ بھی تھے ۔ اس احتساب کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض نے تو اس عقیدے کو قبول کر لیا اور بعض مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے مسلک پر قائم رہے ۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہ عقیدہ قبول نہیں کیا ۔

اپنے چوتھے مکتوب میں جو اسحٰق بن ابراہیم (الطبری، ۳ : ۱۱۲۵ ببعد؛ Patton، کتاب مذکور، ص ۴۷ ببعد) کے نام تھا خلیفہ نے ہر عالم کے طریق زندگی اور سیرت و کردار کے پیش نظر اس کے رویے سے بحث کرتے ہوئے حکم دیا کہ جن علما کا جواب تسلی بخش نہیں ان کو طرسوس میں اس کی قیام گاہ پر بھیج دیا جائے؛ لہٰذا علما کا پھر سے احتساب ہوا اور اسحٰق بن ابراہیم نے دیکھا کہ ان میں سے صرف دو اپنے عقیدے پر قائم ہیں : امام احمد بن حنبلؒ اور محمّد بن نوح ۔ ان دونوں کو قید کرکے طرسوس بھیج دیا گیا ۔ وہ ابھی راستے ہی میں تھے کہ انھیں خلیفہ کی موت کی خبر پہنچی ۔ اس پر انھیں پھر بغداد واپس کر دیا گیا، لیکن محمّد بن نوح کا انتقال دارالخلافہ میں پہنچنے سے پہلے ہی ہو گیا ۔

امام احمد بن حنبلؒ کو قید میں رکھا گیا ۔ گو بار بار تحریک کی گئی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی تقیہ [رکّ بآں] کر لیں، لیکن وہ اپنے اصول پر قائم رہے ۔ آخر کار جب انھیں المأمون کے بھائی اور جانشین المعتصم (۲۱۸ھ/۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ/۸۴۲ء) کے سامنے پیش کیا گیا تو قرآن مجید کی حقیقت اور بعض دوسرے مسائل کے بارے میں ان کی خلیفہ اور احمد بن داؤد اور دوسرے علما سے گرما گرم بحث ہوئی ۔ یہ مناظرہ تین روز تک جاری رہا ، مگر امام احمد بن حنبلؒ کے رویے میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی؛ لہٰذا خلیفہ کے حکم سے انھیں کوڑے لگائے گئے اور پھر اس کے بعد بغاوت کے

ڈر سے (کیونکہ ان کا رسوخ بہت زیادہ تھا) ان کو آزاد کر دیا گیا۔ اس واقعے کے بعد المعتصم کے عہد میں ان کا کوئی ذکر سننے میں نہیں آتا (ابو المحاسن، ۱ : ۶۴۹؛ Patton، ۱۱۲)۔ المعتصم کو نہ تو اس سے کوئی دلچسپی تھی اور نہ دینی معاملات میں اپنے پیش رو کی طرح اس نے کوئی خاص تربیت پائی تھی۔

اس کے بیٹے الواثق باللہ نے (۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) گو المامون کا طور طریقہ اختیار کر لیا تھا (ابو المحاسن، ۱ : ۶۸۳؛ Patton، ۱۱۵ ببعد)، مگر اس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اپنے باپ کو محنہ کا سلسلہ جاری رکھنے سے منع کر چکا تھا۔ بہرحال الواثق نے والیان صوبہ کو حکم دیا کہ اپنے اپنے علاقے کے شرفا کا احتساب کریں۔ اس حکم کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ پھر اس دوران میں امام احمد بن حنبلؒ کا نام مقبول عوام اساتذہ میں ہونے لگا۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ احمد بن ابی داؤد نے اپنی سرگرمیاں پھر سے تازہ کر دی ہیں تو خود ہی درس و تدریس سے الگ ہو گئے؛ لہٰذا امام موصوف کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا۔

ایک مشہور و معروف عالم دین احمد بن نصر ابن مالک الخُزاعی کے مقدمے میں الواثق نے براہ راست دخل دیا، اس لیے کہ ان کے خلاف سازش کا الزام بھی تھا (Weil، ۲ : ۳۳۱؛ Patton، ۱۰۶ ببعد؛ دیکھیے الطبری، ۳ : ۱۳۴۳ ببعد؛ ڈخویہ : Fragmenta Hist. Arab.، ص ۵۲۹ ببعد)۔ قرآن مجید کے متعلق سوال کیا گیا تو الخزاعی نے کہا یہ کلام الٰہی ہے۔ اس مقدمے نے ابھی کوئی زیادہ طول نہیں پکڑا تھا کہ خلیفہ نے اس جھگڑے کا خاتمہ کر دیا۔ اس نے کوشش کی کہ خود ہی عالم مذکور کا سر قلم کر دے، جس میں وہ صرف ان معاونوں کی مدد سے کامیاب ہوا جو اس فن میں اس سے زیادہ مہارت رکھتے تھے (شعبان ۲۳۱ھ/۸۴۶ء)۔

بعض قابل ذکر علما میں جو الواثق کے عہد میں اپنے عقیدے پر قائم رہے ایک نُعَیم بن حمّاد تھے اور دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحیٰی البُوَیطی، الشافعی کے شاگرد اور ان کی بعض تصانیف کے شارح جن کے نام سے ہر کوئی واقف ہے (Patton، ص ۱۱۹)۔ دونوں کا انتقال قید میں ہوا۔

احمد بن ابی داؤد کے مذہبی جنون کا یہ حال تھا کہ ۲۳۱ھ/۸۴۶ء میں جب تجویز ہوئی کہ ان ۴۶۰۰ مسلمان قیدیوں کا جو بوزنطیوں کے پاس ہیں کیوں نہ فدیہ ادا کر دیا جائے تو اس نے رائے دی کہ جو لوگ خلق قرآن کا اقرار نہ کریں انھیں اس میں شامل نہ کیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا (الطبری، ۳ : ۱۳۵۱ ببعد؛ Fragmenta Hist. Arab.، ۲ : ۵۳۲؛ ابو المحاسن، ۱ : ۶۸۳؛ Patton، ص ۱۲۰)۔ کہتے ہیں کہ الواثق نے اپنی موت سے پہلے معتزلہ عقائد ترک کر دیے تھے۔ اس کے جانشین المتوکل (۲۳۲ھ/۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ/۸۶۱ء) کے عہد میں شروع کے دو ایک سال تو محنہ کا سلسلہ جاری رہا، لیکن ۲۳۴ھ میں اسے موقوف کر دیا گیا اور حکم جاری کیا کہ جو لوگ خلق قرآن کے قائل رہیں گے انھیں موت کی سزا نہیں دی جائے گی [نیز رک بہ مامون الرّشید (بنو عباس)]۔

مآخذ : الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ۲ : ۴۹۱، ۵۰۰ تا ۵۰۹، ۵۲۱، ۵۲۸، ۵۷۵، ۵۸۲؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ج ۳، جیسا کہ مقالے میں حوالہ دیا گیا ہے؛ (۳) المسعودی، پیرس، ۶ : ۲۸۳ ببعد؛ ۷ : ۱۰۱؛ ۸ : ۳۰۰ ببعد؛ ۱۰ : ۴۵، ۵۱، ۷۰؛ (۴) *Fragmenta Historicorum Aarbicorum*، ۲، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۱ء، بموجب حوالۂ متن؛ (۵) احمد بن ابی طاہر طیفور :

کتاب بغداد، طبع Keller، لائپزگ ۱۹۰۸ء؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۶: ۲۹۷ تا ۳۰۱ و ۳۱۲، ۷: ۱۳ ببعد؛ (۷) ابو الفداء: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۳۱ ببعد؛ (۸) ابو المحاسن ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، طبع T. G. J. Juynboll، بموجب حوالۂ متن؛ (۹) تاج الدین عبدالوہاب السبکی: طبقات الشافعیة، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱: ۲۰۵ ببعد؛ (۱۰) W. M. Patton: *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*، لائیڈن ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) A. von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۱۲) M. Th. Houtsma: *De strijd over het dogma in den Islâm tot op el-Ash'ari*، لائیڈن ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۷ ببعد؛ (۱۳) G. Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۲: ۲۶۲ ببعد و ۲۹۷ ببعد، ۳۳۰ ببعد؛ (۱۴) A. Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland (Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen)*، ۱ و ۲/۳: ۵۱۴، ۵۲۳ ببعد؛ (۱۵) W. Muir: *The Caliphate*، بار سوم، طبع T. H. Weir، ایڈنبرا ۱۹۲۴ء، ص ۵۰۷ و ۵۱۲ و ۵۲۰ ببعد و ۵۲۵؛ (۱۶) Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، بموجب حوالۂ متن؛ [(۱۷) ابن ابی یعلٰی: طبقات الحنابلة، طبع الفقی، مصر ۱۹۵۲ء]۔

(A. J. WENSINCK)

- **مُحِیط**: رک بہ البحر المحیط۔
- **اَلْمُحْیی**: رک بہ اللہ اور الاسماء الحسنٰی۔
- **مُحْیی الدّین**: رک بہ ابن العربی (محمد بن علی)۔

مُحیی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر: ابو المظفر محی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء تا ۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷ء) ۱۵ ذوالقعدہ ۱۰۲۷ھ/۲۴ اکتوبر ۱۶۱۸ء کی رات کو شاہزادۂ خرم کی بیگم ممتاز محل کے بطن سے پیدا ہوا۔ شاہی رسم کے مطابق نومولود کے والد شہزادۂ خرم نے شہنشاہ کو ایک ہزار اشرفیاں بطور نذرانہ پیش کیں۔ جہانگیر بچے کی پیدائش کی خبر سن کر بہت خوش ہوا اور اس کا نام "سلطان اورنگ زیب" رکھا۔ (تزک جہانگیری، ص ۲۵۲)۔

ابتدائی رسوم ادا کرنے کے بعد شاہی قافلہ اجین پہنچا، جہاں اورنگ زیب کی ولادت کی خوشی میں ایک عظیم الشان جشن منایا گیا۔ ملک الشعرائے دربار نے تاریخ ولادت "آفتاب عالمتاب"/۱۰۲۸ھ نکالی۔ اور ایک دوسرے شاعر نے "گوہر تاج ملوک اورنگ زیب"/۱۰۲۷ھ کہی۔ ان دونوں میں ایک سال کا فرق پڑتا ہے۔ بہر حال تذکرہ نگاروں نے تزک جہانگیری کے حوالے سے ۱۰۲۷ھ ہی کو اورنگ زیب کی ولادت کا صحیح سال تسلیم کیا ہے۔ (سید نجیب اشرف: اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، کراچی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰ تا ۱۱)۔

اورنگ زیب کی عمر چار سال کے قریب تھی کہ نور جہاں (م ۱۶۴۵ء) سے اختلافات کی وجہ سے شہزادۂ خرم نے جہانگیر کے خلاف بغاوت کر دی (۱۰۳۱ھ/۱۶۲۳ء) اور وہ اہل و عیال سمیت دکن، اڑیسہ اور بہار و بنگال میں مارا مارا پھرتا رہا۔ شاہی فوجوں سے کئی بار تصادم ہوا، مگر ہر دفعہ شکست کھائی۔ آخر اسے باپ کے قدموں میں جھکنا پڑا۔ جہانگیر نے معذرت قبول کرتے ہوئے بالا گھاٹ کی نظامت اسے دی اور دو قلعے رہتاس اور اسیر گڑھ بھی عطا فرمائے، لیکن دارا شکوہ اور اورنگ زیب کو بطور یرغمال جہانگیر کے پاس لاہور بھیجنا پڑا (۱۰۳۴ھ/جون ۱۶۲۶ء)، شہزادۂ شجاع پہلے ہی سے جہانگیر کے پاس تھا۔ اس وقت اورنگ زیب تقریباً آٹھ سال کا

تھا۔ (اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ١٢)۔

١٠٣٧ھ/١٦٢٧ء کو جہانگیر وفات پا گیا۔ اور شہزادۂ خرّم شہاب الدین محمد شاہجہان کے لقب سے ہندوستان کا بادشاہ بنا۔ رسم تاج پوشی اکبر آباد (آگرے) میں ادا کی گئی۔ (١٠٣٧ھ/١٦٢٨ء)۔

اس موقع پر آصف جاہ شاہجہان کے حکم پر لاہور سے تینوں شہزادوں کو لے کر اکبر آباد پہنچ گیا۔ (١٠٣٧ھ/٢٦ فروری ١٦٢٨ء)، ممتاز محل فرط محبت سے اکبر آباد سے سکندرے تک جا کر بیٹوں سے ملیں۔ (معین الحق: Prince Aurangzib، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ١٩٦٢ء ص ٢)۔ دوسرے دن شہزادوں نے بادشاہ کے حضور نذرین پیش کیں۔ شاہجہان خوش ہوا اور فرط محبت سے شہزادوں سے بغل گیر ہوا۔ شہزادوں کی آمد پر دربار میں بہت خوشیاں منائی گئیں۔ اس موقع پر اورنگ زیب کو ایک لاکھ روپیہ نقد ملا اور پانچ سو روپیہ روزینہ مقرر ہوا۔ اس وقت اورنگ زیب کی عمر دس سال ہو گئی تھی۔ (اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ١٢)۔

چونکہ شاہجہان اپنی شہزادگی کے ایام میں، مذکورۂ بالا احوال کی وجہ سے کسی ایک جگہ شہزادوں کی تعلیم پر کما حقہ توجہ نہ دے سکا، لہٰذا جب تخت نشین ہوا اور اس نے اطمینان کا سانس لیا تو شہزادوں کی (بالخصوص اورنگ زیب کی) باقاعدہ تعلیم و تربیت کا بندوبست کیا۔ اس غرض کے لیے بہترین استاد مقرر ہوئے۔ چنانچہ اورنگ زیب نے سعد اللہ خان (م ١٦٥٦ء)، محمد صالح، میر محمد ہاشم، ملا عبداللطیف سلطان پوری (م ١٠٣٦ھ/١٦٢٦ء)، ملا سید محمد قنوجی اور ملا احمد جیون (م ١١٣٠ھ/١٧١٧ء) ایسے علما و فضلا کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، ان سے تمام ابتدائی علوم متداولہ حاصل کیے اور پھر شدید مصروفیتوں کے باوجود اکتساب علم کا سلسلہ آخری عمر تک جاری رہا۔

اورنگ زیب بچپن ہی سے ذہین، شجاع اور بہادر تھا۔ تقریباً چودہ سال کی عمر میں بڑی جرأت و مردانگی کا مظاہرہ کیا۔ ٢٩ ذوالقعدہ ١٠٤٢ھ/ ٨ جون ١٦٣٣ء کو غضبناک ہاتھی پر اورنگ زیب کے حملے کا واقعہ مشہور ہے۔ شاہجہان شاہزادے کی بہادری سے انتہائی خوش ہوا۔ اسی خوشی میں دارالحکومت میں کئی روز تک جشن منایا گیا۔ شہزادے کو سونے میں تولا گیا۔ ایک لاکھ اشرفیاں انعام میں دیں۔ دس ہزاری ذات اور چار ہزاری سوار منصب عطا ہوا۔ عَلَم اور نقارہ بھی عطا ہوے۔ دارا اور شجاع کی طرح سرخ خیمہ لگانے کی بھی اجازت ہوئی۔ شاہجہان حقیقت میں اورنگ زیب کو بہت پسند کرنے لگا تھا اور اپنے ساتھ ساتھ رکھتا تھا۔ اس دوران میں بادشاہ کشمیر گیا۔ اس سفر میں اورنگ زیب بھی ساتھ تھا (١٠٤٤ھ/١٦٣٤ء)۔ کشمیر کے سفر کے دوران میں بھی اورنگ زیب پر عنایات ہوئیں۔ اوکہ پھون کی جاگیر ملی تاکہ شاہزادہ اپنی مرضی کی وہاں عمارات بنا سکے۔ (یکم ربیع الآخر ١٠٤٤ھ/٢٤ ستمبر ١٦٣٤ء؛ سید نجیب اشرف ندوی: مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ١٣٣ تا ١٣٥)۔

اورنگ زیب کی عمر اٹھارہ سال کے قریب ہوئی تو بندھیل کھنڈ (یو پی) کے راجہ جھجھار سنگھ جس نے عرصہ سے باغیانہ رویہ اختیار کیا ہوا تھا، کی سرکوبی کے لیے پہلی باقاعدہ مہم سپرد ہوئی۔ (١٦٣٥ء) اس موقع پر شہزادے کی

دلجوئی کے لیے منصب میں بھی اضافہ ہوا ۔ شاہجہاں دراصل بڑی ذمے داری سونپنے سے پہلے اورنگ زیب کو تجرباتی مہم پر بھیجنا چاہتا تھا ۔ اورنگ زیب دو سال تک اسی مہم میں مصروف کار رہا، کئی تجربات حاصل کیے، سنگلاخ چٹانوں میں چلنا سیکھا، فوجوں کو لڑانے کے گر بھی سیکھے ۔

بندھیل کھنڈ کی مہم میں اورنگ زیب سرخ رو ہوا تو اسے دکن کی صوبیداری سونپی گئی (۲۹ اپریل ۱٦۳٦ء/۳ ذوالحجہ ۱۰۴۵ھ) ۔ آٹھ سال تک دکن کا صوبے دار رہا ۔ دکن بذات خود ایک مملکت تھی ۔ مغلیہ مقبوضات چار صوبوں پر مشتمل تھے ۔ پہلا صوبہ دولت آباد تھا ۔ اورنگ زیب کا مقام اسی صوبے میں تھا ۔ دوسرا صوبہ بالا گھاٹ یا تلنگانہ تھا ۔ تلنگانہ ھی اس کا صدر مقام تھا ۔ تیسرا صوبہ خاندیش تھا ۔ یاسید اور برہان پور اس کے دو خاص مقامات تھے ۔ چوتھا صوبہ برار تھا ۔ برار کا صدر مقام ایلچپور تھا ۔ کاویل برار کے صوبے کا مشہور قلعہ تھا ۔ ان چاروں علاقوں میں ٦۴ قلعے تھے جن میں ۵۳ پہاڑوں پر تھے ۔ (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۱۴۹) ۔ اورنگ زیب دکن کے بگڑے ہوئے حالات کو درست کرنے میں آٹھ سال تک برابر سرگرم عمل رہا ۔ اس دوران میں وہ چار مرتبہ دہلی آیا ۔ پہلی مرتبہ ٦ اپریل ۱٦۳۷ء / یکم ذوالحجہ ۱۰۴٦ھ کو برائے شادی ۔ دوسری مرتبہ ۔ ۳ دسمبر ۱٦۳۹ء/ ۱۵ رمضان ۱۰۴۹ھ کو برائے زیارت ۔ تیسری مرتبہ ۱۱ مارچ ۱٦۴۲ء/۱۹ ذوالحجہ ۱۰۵۱ھ کو بھی زیارت کے لیے ۔ چوتھی مرتبہ ۲ مئی ۱٦۴۴ء/ ۵ ربیع الاول کو جہاں آرا بیگم کی عیادت کے لیے آیا (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۱۵۲) ۔

اورنگ زیب کی شادی شاہ نواز خان صفوی کی بیٹی دلرس بیگم سے ہوئی (۸ مئی ۱٦۳۷ء/۲ ذوالحجہ ۱۰۴٦ھ) ۔ اس سے پہلے دارا اور شجاع کی ہو چکی تھی ۔ ان دونوں کے تمام اخراجات جہاں آرا بیگم نے برداشت کیے، لیکن اورنگ زیب کی شادی کے تمام اخراجات خود شاہجہاں نے ادا کیے تھے (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۱۵۳، ۱۵۴) ۔

اورنگ زیب کی یہ پہلی شادی تھی، بہت بھاری جشن منایا گیا ۔ دارا شکوہ، شجاع اور جہاں آرا بیگم اس شادی کے منتظم تھے (اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ۱۹) ۔

دلرس بیگم کو اورنگ زیب کے حرم میں "محل خاص" کی حیثیت حاصل رہی ۔ رابعۃ الدورانی کے نام سے مشہور ہوئی ۔ غالباً اورنگ زیب کے تخت نشین ہونے سے پہلے ہی وفات پا گئی تھی ۔ اس سے اورنگ زیب کی پانچ اولادیں ہوئیں : زیب النسا، زینت النسا، زبدۃ النساء، محمد اعظم اور محمد اکبر ۔

اس کے علاوہ اورنگ زیب نے اور شادیاں بھی کیں ۔ ایک نواب بائی سے ۔ اس کا نام رحمت النسا بیگم تھا ۔ یہ کشمیر کی ریاست رجوری کے راجا راجو کی بیٹی تھی ۔ اس سے تین اولادیں ہوئیں ۔ محمد سلطان، محمد معظم اور بدر النساء ۔ اس طرح اورنگ آبادی محل اور اودے پوری محل، زین آبادی محل، دل آرام اور دولت آبادی محل وغیرہ بھی اورنگ زیب کے نکاح میں آئیں ۔ اورنگ آبادی محل سے مہر النساء اور اودے پوری محل سے کام بخش پیدا ہوئے (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۱۵۵ تا ۱۵٦) ۔

جہاں آرا شاہجہاں کی تخت نشینی کی سترھویں

سالگرہ (۲۶ مارچ ۱۶۴۴ء/۲۷ محرم ۱۰۵۴ھ) کے موقع پر کپڑوں میں آگ لگنے سے جھلس گئی تھی۔ جہاں آرا سے صرف باپ ہی نہیں بلکہ سب بھائی بھی محبت کرتے تھے، چنانچہ سب عیادت کے لیے آگرے آئے۔ جیسا کہ پیشتر ازیں بیان ہوا ہے اورنگ زیب بھی دکن سے آیا۔ اس کا شاندار طریقے سے استقبال کیا گیا، لیکن اورنگ زیب کو آئے ہوئے کوئی تین ہفتے ہی گزرے تھے کہ شاہجہان اس سے کسی بات پر ناراض ہو گیا اور اس کا دربار میں آنا جانا بند کر دیا۔ مجرا موقوف ہو گیا۔ نظامت دکن سے معزول کر دیا گیا (۲۸ مئی ۱۶۴۴ء/یکم ربیع الاول ۱۰۵۴ھ)۔ خافی خان اور محمد صالح کمبوہ و دیگر ہم عصر مؤرخین اس واقعے کی مختلف تاویلیں کرتے ہیں، لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ اورنگ زیب کے دکن کے کارنامے اس کے دشمنوں کو ہرگز نہ بھائے۔ وہ اورنگ زیب کی کامیابی پر حسد کرنے لگے تھے، لہٰذا شاہجہان اور اورنگ زیب میں اختلافات پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ سات ماہ کے بعد جب جہاں آرا بیگم نے غسل صحت کیا تو دربار میں ایک جشن کا اہتمام کیا گیا۔ شفقت پدری کی بنا پر جہاں آرا کو اورنگ زیب کے پاس بھیجا اور پھر جہاں آرا بیگم کی سفارش پر اورنگ زیب کی تقصیر معاف ہوئی۔ باپ بیٹے میں صلح ہو گئی۔ اورنگ زیب پر جو پابندیاں عائد تھیں، اٹھا لی گئیں اور خلعت شاہانہ سے نوازا گیا۔ منصب میں بھی اضافہ ہوا (اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ۴۲)۔ دکن کی نظامت تو دوبارہ نہ مل سکی البتہ گجرات کی نظامت پر فائز کیا گیا (۱۶ فروری ۱۶۴۵ء/۲۹ ذوالحجہ ۱۰۵۴ھ)۔

گجرات زرخیز صوبہ تھا۔ تجارت اور صنعت کے لیے مشہور تھا۔ ہندوؤں کی یہاں اکثریت تھی۔ احمد آباد، کاٹھیاواڑ اور سومنات جیسے اہم شہر اور مقامات اس صوبے میں واقع تھے۔ جس وقت اورنگ زیب کو اس صوبے کی نظامت تفویض ہوئی، اس علاقے میں لوٹ مار اور غارت گری عام تھی۔ حالات درست کرنا بہت بڑی آزمائش تھی، لیکن اورنگ زیب نے دانائی، ذہانت اور جرات سے کام لے کر گجرات کی بد نظمی کو دور کیا۔ چوروں اور ڈاکوؤں کا محاسبہ کیا اور ہر طرف امن و امان قائم کیا (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۶۲)۔

ابھی اورنگ زیب کو یہاں پر دو ہی سال گزرے تھے کہ شاہجہان کا حکم پہنچا کہ اورنگ زیب شائستہ خان حاکم مالوہ کو گجرات کی نظامت سپرد کر کے فوراً لاہور پہنچے تاکہ اسے بلخ و بدخشاں کی مہم سونپی جائے (۴ ستمبر ۱۶۴۶ء/۳ شعبان ۱۰۵۶ھ)۔

بلخ و بخارا میں اس وقت شاہزادہ مراد بخش پچاس ہزار سرکاری فوج کی قیادت کر رہا تھا۔ اسے علاقہ پسند نہیں تھا، جلد ہی جی ہار بیٹھا تھا اور بغیر اجازت واپس آ کر شاہجہان کو اپنا استعفیٰ پیش کر چکا تھا۔

بلخ و بخارا کو ممالک محروسہ میں شامل کرنے کی مغلوں کی دیرینہ خواہش تھی کیونکہ یہ علاقہ کبھی ان کے جد امجد امیر تیمور صاحبقران (۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء تا ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء) کی قلمرو رہ چکا تھا۔ شاہجہان کے زمانے میں اس خواہش کو پورا کرنے کے لیے حالات سازگار تھے۔ بلخ و بخارا کا حاکم امام قلی جو ایک نیک آدمی تھا، ۳۲ برس مسلسل حکومت کرنے کے بعد مدینہ منورہ چلا گیا تھا۔ اس کا بھائی نذر محمد اس کی جگہ حکمران بنا، لیکن نذر محمد اور اس کے

بیٹے عبدالعزیز میں اختلافات پیدا ہو گئے تھے (اپریل ۱۶۴۵ء)۔ لہٰذا عبدالعزیز نے بغاوت کر دی۔ نذر محمد نے شاہجہان کو مداخلت کرنے کے لیے لکھا، لہٰذا شاہجہان نے موقع مناسب سمجھتے ہوئے پہلے مراد بخش اور علی مردان خان کو جون ۱۶۴۶ء میں اور پھر اورنگ زیب کو بلخ و بخارا کی مہم پر روانہ کیا (۱۰ فروری ۱۶۴۷ء/ ۱۵ محرم ۱۰۵۷ھ)۔ (*Prince Aurangzeb*: ص ۱۸؛ مقدمۂ رقعات عالمگیر ص ۱۶۴۔ ۱۶۹)۔

اورنگ زیب لاہور سے تقریباً ۲۵ ہزار سپاہ کے ساتھ پشاور پہنچا (۱۶ مارچ/۴ صفر)۔ پشاور سے کابل (۳ اپریل/۸ ربیع الاول) اور کابل سے آگے بڑھا۔ (۷ اپریل ۱۶۴۷ء/۱۱ ربیع الاول ۱۰۵۷ھ)۔ ازبکوں کو شکست دیتا ہوا وہ ۲۵ مئی/ جمادی الاولیٰ کو بلخ پہنچا۔

ازبک گوریلا جنگ کے عادی تھے۔ اس موقع پر اورنگ زیب نے انتہائی ثابت قدمی اور بہادری کا مظاہرہ کیا۔ وہ لڑتا بھڑتا واپس آ رہا تھا کہ ظہر کا وقت آ گیا۔ امرا کے منع کرنے کے باوجود اورنگ زیب نہایت اطمینان کے ساتھ گھوڑے سے اترا اور نماز باجماعت ادا کی (۹ جون ۱۶۴۷ء)۔ عبدالعزیز نے جب یہ سنا تو پکار اٹھا "با چنین کسے در افتادن بر افتادن است" (مآثر عالمگیری، ص ۵۳۱)؛ ایسے شخص سے لڑنا تو خود کو تباہی میں ڈالنا ہے۔ چنانچہ اس نے لڑائی بند کر دی اور صلح کے لیے پیش کش کی۔ شاہجہان کے مشورے سے جو خود کابل میں بیٹھا وسطی ایشیا کے محاذ کی نگرانی کر رہا تھا مشروط طور پر صلح کر لی گئی (ستمبر ۱۶۴۷ء/رمضان ۱۰۵۷ھ)۔ بقول جادو ناتھ سرکار اورنگ زیب آگے بڑھنا چاہتا تھا، لیکن شاہجہان کی مداخلت سے آگے نہ بڑھ سکا۔ تاہم اورنگ زیب نے برف باری شروع ہونے سے پہلے ہی اپنی فوج کو واپسی کا حکم دیا (۳ اکتوبر ۱۶۴۷ء)۔ دشوار گزار راستوں، دروں اور پہاڑوں سے گزرتے وقت لشکر کا بڑا حصہ جاں بحق ہو گیا، لیکن اورنگ زیب اور امرائے فوج بخیر و عافیت واپس کابل پہنچ گئے (۲۷ اکتوبر/۴ شعبان) (جادو ناتھ سرکار *History of Aurangzeb*، ۱، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱)۔

ہم عصر مؤرخ محمد صالح کے قول کے مطابق وسط ایشیا کی ان مہموں میں پانچ ہزار جانیں تلف ہوئیں اور چار کروڑ روپیہ خرچ ہوا (*History of Aurangzeb*، ص ۱۱۳)۔

سنٹرل ایشیا کی مہموں کا نتیجہ خواہ کچھ بھی نکلا، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ اورنگ زیب نے اپنی جنگی صلاحیتوں کا لوہا منوا لیا۔ اس نے نئے جنگی تجربات حاصل کیے اور وہ اپنی فوج میں اعلیٰ کردار اور عمدہ اخلاق کے باعث بہت جلد ہردلعزیز ہو گیا۔ امرا اور منصب دار سب اس کی قیادت پر فخر کرنے لگے (اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ۲۷)۔

بلخ و بدخشان سے واپسی پر اورنگ زیب کو ملتان کا گورنر مقرر کیا گیا (۱۵ مارچ ۱۶۴۸ء/ ۲۹ صفر ۱۰۵۸ھ)۔ اسی اثنا میں قندھار کی پہلی مہم تفویض ہوئی (۲۲ جنوری ۱۶۴۹ء/۱۸ محرم ۱۰۵۸ھ)۔ قندھار ایک اہم تجارتی اور فوجی مقام تھا۔ صفویوں اور مغلوں کے مابین عرصے تک ایک متنازع فیہ مسئلہ بنا رہا۔ ۱۵۹۵ء میں اسے اکبر نے فتح کر کے سلطنت مغلیہ میں شامل کیا تھا، لیکن ۱۶۲۲ء میں مغلوں کے ہاتھ سے پھر نکل گیا تھا۔ ۱۶۳۸ء میں علی مردان خان کی مدد سے پھر مغلوں کے قبضے میں آ گیا۔ کچھ عرصہ بعد شاہ عباس صفوی دوم (۱۰۵۲ھ۔

٧٧ - ١٠ھ / ١٦٤٢ - ١٦٦٦ء) نے اس پر دوبارہ قبضہ کرنے کا ارادہ ظاہر کیا۔ شاہجہان کو خبر ملی تو اورنگ زیب کو حکم پہنچا کہ قندھار کی مہم اس کے اور سعد اللہ خان کے سپرد کی گئی ہے۔ لہٰذا دونوں فوراً مہم پر روانہ ہو جائیں۔ اورنگ زیب ملتان سے اور سعد اللہ خان لاہور سے قندھار کی مہم پر روانہ ہوئے (٢٢ جنوری ١٦٤٩ء / ١٨ محرم ١٠٥٩ھ)، لیکن ان کے پہنچنے سے پہلے ہی ایرانیوں نے قندھار پر قبضہ کر لیا تھا۔ تاہم دونوں جرنیلوں کی پیش رفت جاری رہی اور قندھار کا محاصرہ کر لیا گیا (١٦ مئی / ٣ جمادی الاولیٰ)۔ کئی مہینے کی تگ و دو کے بعد (٥ ستمبر / ٨ رمضان) محاصرہ اٹھانا پڑا اور اورنگ زیب واپس ملتان آ گیا۔ ایک سال کے بعد پھر اورنگ زیب کو قندھار کی مہم پر روانہ کیا گیا (١٦ فروری ١٦٥٢ء / ١٦ ربیع الاولیٰ ١٠٦٢ھ)۔ شاہجہان خود کابل پہنچ گیا۔ ٢ مئی ١٦٥٢ء کو محاصرہ شروع ہوا۔ تین مہینے تک محاصرہ جاری رہا لیکن شاہجہان بے جا مداخلت کرتا اور غلط مشورے دیتا رہا اور پھر اورنگ زیب کی حیثیت ثانوی تھی۔ ساری ہدایات سعد اللہ خان کے ذریعے دی جا رہی تھیں۔ ایرانیوں کے مقابلے میں مغلی فوج کے وسائل کم تھے۔ توپ خانہ کمتر درجے کا تھا۔ بہرحال شاہجہان کے حکم پر دوبارہ محاصرہ اٹھا لیا گیا (یکم جولائی ١٦٥٢ء / ٣ شعبان ١٠٦٢ھ)۔ اگرچہ اورنگ زیب چاہتا تھا کہ اسے ایک اور موقع ملنا چاہیے، لیکن شاہجہان شہزادے سے خوش نہیں تھا۔ ان مہموں کے دوران میں دارا شکوہ برابر شاہجہان کو اورنگ زیب کے خلاف بھڑکاتا رہا تھا (*Prince Aurangzeb*، ص ٣٣ تا ٣٨) اور تیسری مہم کی قیادت دارا شکوہ کے سپرد ہوئی (١٦٥٣ء) جس نے کئی مہینے تک محاصرہ کیے رکھا، لیکن وہ بھی ناکام رہا۔

اورنگ زیب کم و بیش چار سال تک ملتان اور اڑھائی سال تک سندھ اور ملتان دونوں کا گورنر رہا، اگرچہ درمیان میں اسے دو دفعہ قندھار کی مہم پر جانا پڑا۔ جتنا وقت فارغ ملا اس علاقے کی اصلاح میں صرف کیا۔ اس دوران میں اسے کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن مرکز سے کوئی مدد نہ ملی اور اپنے محدود وسائل پر گزارا کرتا رہا۔ حریفوں نے کئی غلط باتیں منسوب کیں۔ ایک یہ کہ اورنگ زیب کے آدمیوں نے بعض لوگوں کے گھر جلا دیے۔ دوسرے یہ کہ اورنگ زیب نے ساحل سمندر پر اپنا ایک تجارتی جہاز تیار کیا ہے اور اس سے اپنے لیے آمدنی پیدا کر رہا ہے۔ یہ سب باتیں بے بنیاد تھیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ ان کی حقیقت بھی شاہجہان پر ظاہر ہو گئی (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ١٧٠ تا ١٩٣؛ *Prince Aurangzeb*، ص ٣٣ - ٣٨)۔

لیکن دارا شکوہ اورنگ زیب اور شاہجہان کے اختلاف کو برابر ہوا دیتا رہا۔ شاہجہان نے اسے بڑے تلخ خطوط لکھے۔ اورنگ زیب نے سب طعنے جوان مردی سے سنے اور شاہجہان کو ہر خط میں تسلی بخش اور مؤدبانہ جواب دیا (رقعات عالمگیر، ص ٦١ تا ٨٨)۔

نظامت دکن، بار دوم: یہ کشمکش جاری تھی کہ اورنگ زیب کو دکن کی نظامت پر دوبارہ فائز کیا گیا (جولائی ١٦٥٢ء / شعبان ١٠٦٢ھ)۔ اورنگ زیب کو تاکید تھی کہ ملتان کے بجائے فوراً دکن پہنچے۔ وہ ٧ اگست / ١٢ رمضان کو بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور

۱۷ اگست/۲۲ رمضان کو دکن کی طرف روانہ ہو گیا۔ ۹ ستمبر کو دریائے سندھ کو عبور کیا۔ ۱۷ نومبر کو دہلی سے گزرا۔ ۲۸ نومبر کو آگرے پہنچا۔ اورنگ زیب نے کچھ برسات کی وجہ سے اور کچھ عمداً سست رفتاری سے کام لیا۔ بہرحال وہ ۳ فروری ۱۶۵۳ء/۵ ربیع الاول ۱۰۶۲ھ کو برہان پور پہنچ گیا۔ اس سفر میں تقریباً سات مہینے لگے اور دو اہم واقعات رونما ہوئے۔ ایک یہ کہ اورنگ زیب کی شجاع سے آگرے میں ملاقات ہوئی۔ یاد رہے کہ قندھار کی مہموں کے سلسلے میں شجاع کو بھی دکن سے بلایا گیا تھا، لیکن وہ دارا کے غلط طرز عمل کی وجہ سے آگرے سے آگے نہیں بڑھ سکا تھا۔ آئندہ حالات کو پیش نظر رکھ کر ان کے مابین دوستی کا معاہدہ ہوا۔ اورنگ زیب کے بیٹے سلطان محمد کی شجاع کی صاحبزادی سے نسبت قرار پائی۔ دوسرے یہ کہ جب اورنگ زیب آگے بڑھا تو برہان پور میں اپنے خالو سیف الدین کے ہاں فروکش ہوا۔ اس قیام کے دوران میں ہیرا بائی سے جو بعد ازاں زین آبادی محل کے نام سے مشہور ہوئی، اورنگ زیب کی شادی ہوئی۔ ان سب واقعات کو شاہجہان مشکوک نظروں سے دیکھ رہا تھا، چنانچہ ہر بات کے متعلق اورنگ زیب سے باز پرس ہوئی۔ پہلے کی طرح اورنگ زیب نے تمام باتوں کے تسلی بخش جوابات دیے۔ ان تمام تلخیوں کے باوجود اورنگ زیب نے دکن کی نظامت سنبھالی اور دکن کی اصلاح احوال کے لیے کمر بستہ ہو گیا۔

پچھلے دس برس سے دکن کے حالات انتہائی خراب ہو رہے تھے۔ کئی گورنر یکے بعد دیگرے مقرر ہوئے لیکن حالات دن بدن دگرگوں ہوتے گئے۔ راستے محفوظ نہ تھے۔ خشک سالی کی وجہ سے لوگ تباہ و برباد ہو چکے تھے۔ بستیاں ویران پڑی تھیں۔ شاہی واجبات کی وصولی رکی ہوئی تھی۔ صوبے کا مالیہ پونے چار کروڑ روپے کے قریب تھا۔ گھٹتے گھٹتے صرف ایک کروڑ روپیہ رہ گیا تھا۔ مالی خسارے کا صوبائی فوج پر لازماً برا اثر پڑا۔ فوج کی حالت ابتر ہو رہی تھی۔ بیجا پور اور گولکنڈے کی ریاستیں خراج ادا کرنے میں بے پروائی برتنے لگی تھیں۔ بیجا پور کے حاکم سے تو شاہجہان خاص طور پر ناراض تھا۔ چنانچہ اورنگ زیب کو دکن روانہ کرتے وقت حاکم بیجا پور کے ”کفران نعمت“ کی خاص طور پر شکایت کی تھی (ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ۱: ۵۲۴ تا ۵۲۶)۔

اورنگ زیب نے دکن پہنچتے ہی حالات کا بخوبی جائزہ لیا۔ سرکشوں اور باغیوں کی سرکوبی شروع ہوئی۔ امن و امان بحال کرنے پر توجہ مبذول کی۔ مجرموں کو کیفر کردار تک پہنچایا گیا۔ مرشد قلی خان کے تعاون سے زرعی اصلاحات نافذ کی گئیں۔ مزروعہ زمینوں کی نئے سرے سے پیمائش کی گئی اور نئے سرے سے مالیے کی تشخیص ہوئی۔ کسانوں کو تقاوی قرضے دیے گئے۔ زراعت کو ترقی دی گئی۔ دوآب کے صوبوں تک سے بنجاروں کے بڑے بڑے قافلے غلہ لانے لگے۔ قحط زدہ علاقوں میں اجناس کی منڈیاں کھل گئیں۔ کسانوں نے بنجر زمینوں کو بھی زراعت کے قابل بنا دیا اور باران رحمت نے بھی مدد کی۔ خشک کھیتیاں ہری ہو گئیں۔ بنجر علاقے دوبارہ سر سبز نظر آنے لگے۔ راستے محفوظ ہو گئے۔ تجارت میں ترقی ہوئی۔ اجناس کی منڈیاں جو ویران پڑی تھیں با رونق ہو گئیں۔ زراعت کی بحالی اور امن و انتظام کے استحکام سے ملک میں دوبارہ رونق آ گئی۔ اہل حرفہ اور دست کار صنعت و حرفت کی ترقی میں مشغول ہو

گئے ۔ پارچہ بافی، کاغذ سازی کے سرکاری کارخانے بڑے پیمانے پر کھل گئے ۔ بھاگے ہوئے لوگ واپس آئے اور اجڑی ہوئی بستیاں بسانے لگے ۔ عالی شان عمارات بننے لگیں ۔ الغرض اورنگ زیب کے آنے سے خوش حالی کا دور دورہ شروع ہوا ۔ لوگ فارغ البال ہوگئے ۔ آبادی بڑھنے لگی (کتاب مذکور، ص ۵۲۶ تا ۵۲۷) ۔

دکن کے عام حالات کو درست کرنے کے بعد اورنگ زیب نے فوجی اور انتظامی شعبے میں بھی اصلاحات کیں (*Prince Aurangzib*، ص ۹۴) ۔

اب اورنگ زیب دکنی ریاستوں کی طرف متوجہ ہوا ۔

دکنی ریاستوں کو فتح کرنے کے لیے مغل اکبر کے زمانے سے کوشش کر رہے تھے ۔ "دکن پالیسی" کا آغاز اکبر نے شروع کیا تھا ۔ احمد نگر کی ریاست کو اکبر کے زمانے ہی میں فتح کر لیا گیا تھا ۔ اکبر کے بعد جہانگیر کے زمانے میں دکنی ریاستوں کے ساتھ کشمکش جاری رہی اور شاہجہان نے بیجا پور اور گولکنڈے کی ریاستوں کو باج گزار بنا لیا تھا، لیکن یہ ریاستیں عموماً عہد و پیمان توڑتی رہتی تھیں ۔ دراصل یہ ریاستیں مرہٹوں کے سامنے بے بس تھیں اور محلاتی سازشوں کا شکار تھیں ۔

۲۶ دسمبر ۱۶۵۵ء/ ۸ ربیع الاول ۱۰۶۶ھ کو بادشاہ کے ایما سے اورنگ زیب نے گولکنڈے کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا اور اپنے لڑکے محمد سلطان کے ساتھ گولکنڈے کا محاصرہ کر لیا ۔ اورنگ زیب گولکنڈے کا مسئلہ ہمیشہ کے لیے حل کر دینا چاہتا تھا، لیکن اسے آگرے میں مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ دارا شکوہ کی رقیبانہ کوشش نے بادشاہ کو مجبور کر دیا تھا کہ گولکنڈے کی تسخیر سے بیٹے کو حکماً روک دے اور اطاعت گزاری کے عہد و پیمان کی تجدید کر کے مغلیہ فوجیں واپس ہٹا لی جائیں ۔ چنانچہ یہی ہوا ۔ اورنگ زیب کو مجبوراً ایک مشروط صلح نامے پر دستخط کرنے پڑے (مارچ ۱۶۵۶ء) ۔

یہی معاملہ بیجا پور میں پیش آیا ۔ اس ریاست سے شاہجہان بہت ناراض تھا ۔ چنانچہ جنوری ۱۶۵۷ء میں ریاست بیجا پور پر عام حملہ شروع ہوا ۔ تھوڑے ہی عرصے میں بیدر اور کلیانی کے مضبوط قلعے اورنگ زیب کی آہنی گرفت میں آ گئے اور خاص پایۂ تخت بیجا پور پر اقدام ہونے والا تھا کہ شاہی احکام پہنچے مذکورۂ بالا قلعے اور ڈیڑھ کروڑ روپیہ لے کر عادل شاہی حکومت سے صلح کر لی جائے (۱۰۶۷ھ) ۔

اورنگ زیب دراصل ان ریاستوں کا مسئلہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دینا چاہتا تھا، لیکن دارا شکوہ کی سازشوں کی وجہ سے دکن کی ریاستوں کا الحاق نہ ہو سکا ۔ اورنگ زیب کو اس بات کا انتہائی دکھ تھا ۔ اس سلسلے میں اورنگ زیب کے بادشاہ اور جہاں آرا بیگم کے نام کئی خطوط زیر لب شکایت سے لبریز ہیں ۔

اس طرح کش مکش جاری تھی کہ اس سال کے اواخر میں شاہجہان سخت بیمار ہو گیا (۶ ستمبر ۱۶۵۷ء/ ۲۷ ذیقعد ۱۰۶۷ھ) اور اس کے چاروں بیٹے دارا شکوہ، شجاع، اورنگ زیب اور مراد بخش حصول اقتدار کے لیے ایک دوسرے سے دست و گریبان ہو گئے ۔

دارا شکوہ وحدت الوجود کا قائل تھا ۔ وسیع المشرب صوفی ہونے کا مدعی تھا ۔ حضرت میاں میرؒ لاہوری کا عقیدت مند اور ملا شاہ بدخشی کا مرید ہونے کے علاوہ مجذوب سرمد اور جوگی لال داس

جیسے لوگوں کا معتقد بھی تھا۔ کئی کتابیں لکھ کر شائع کر چکا تھا۔ قرآن مجید اور بھگوت گیتا میں کوئی فرق نہیں سمجھتا تھا اور اکبر ثانی بننے کا آرزو مند تھا۔ ایک اپنشد کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا اور قرآن مجید کی آیات کا ماخذ اسی سنسکرت کتاب کو بتانے کی کوشش کی تھی۔ اسی لیے ہندو اور آزاد خیال طبقے اس کے حامی تھے (*History of Aurangzib*، ۱ : ۲۹۹ تا ۳۰۲)۔

دراصل جنگ تخت نشینی میں معرکہ دو حریفوں، یعنی دارا شکوہ اور اورنگ زیب ہی کے درمیان ہونے والا تھا۔ شجاع اور مراد کا حصول اقتدار کے علاوہ کوئی واضح نصب العین نہیں تھا۔ جبکہ دارا شکوہ اور اورنگ زیب دو مختلف نظریات کی قیادت کر رہے تھے۔ دارا شکوہ آزاد خیال طبقے کا اور اورنگ زیب راسخ العقیدہ مسلمانوں کا قائد تھا۔ دوسرے الفاظ میں حصول اقتدار کے لیے ہونے والی جنگ محض دو سیاسی شخصیات کے درمیان جنگ نہ تھی بلکہ دو نظریات کی جنگ تھی۔ راسخ العقیدہ علماء امرا اور عوام دارا کے خلاف اور اورنگ زیب کے حامی تھے۔ انہیں اندیشہ پیدا ہو گیا تھا کہ اگر دارا کو حکومت ملی تو اکبری دور کے الحاد اور آزاد خیالی کو پھر شہ ملے گی (فاروقی : ص ۲۸ - ۳۹)۔

جنگ تخت نشینی ۱۶۵۸ء/ ۱۰۶۷ھ تا ۱۶۵۹ء/۱۰۶۸ھ: شاہجہان کی بیماری کی خبر سارے ملک میں پھیل گئی تھی اور یہ افواہیں تیزی سے گردش کر رہی تھیں کہ شاہجہان کا انتقال ہو گیا ہے۔ یہ تاثر اس لیے پیدا ہوا تھا کہ دارا شکوہ نے باپ کی بیماری کو خفیہ رکھنے کی کوشش کی تھی۔ اس نے نظم و نسق کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، بھائیوں کے درباری وکیلوں کو نظربند کر دیا، بنگال، گجرات اور دکن کو جانے والے راستے بند کر دیے گئے۔ اہم ٹھکانوں پر پہرے لگا دیے گئے۔ اس نے مراد بخش اور اورنگ زیب میں نفاق ڈالنے کی کوشش بھی کی۔ مراد کو برار کا علاقہ جو اورنگ زیب کی ولایت دکن میں شامل تھا دے دیا، اور قاسم خان اور جودھ پور کے راجا جسونت سنگھ کو فوج دے کر مالوے کی طرف روانہ کیا۔ ان واقعات کی وجہ سے بھائیوں کے شبہات یقین میں تبدیل ہو گئے۔ شجاع اور مراد نے فوراً رد عمل کا مظاہرہ کیا۔ شجاع نے بنگال میں بمقام راج محل "ابو الفوز ناصر الدین محمد، تیمور ثالث، سکندر ثانی، شاہ شجاع غازی" کا لقب اختیار کرکے اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا اور یہ کہہ کر کہ دارا نے باپ کو زہر دلا دیا ہے، وہ بھائی سے لڑنے کے لیے آگرے روانہ ہوا۔ ۲۵ جنوری ۱۶۵۸ء/۱۰۶۸ھ کو بنارس کے قریب پہنچ گیا، لیکن بہادر پور کے نزدیک شاہی فوج کے ہاتھوں شکست کھائی جس کی کمان جے سنگھ اور سلیمان شکوہ کے ہاتھ میں تھی (۱۶ فروری ۱۶۵۸ء/ ۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۰۶۸ھ)۔ مراد بخش بھی اس صورت حال سے فائدہ اٹھانے کے لیے تیار ہو گیا اور اپنا رعب جمانے کے لیے سورت کی بندرگاہ کو لوٹ لیا اور گجرات میں بمقام احمد آباد "مروج الدین" کا لقب اختیار کرکے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا (۲۵ دسمبر ۱۶۵۷ء)۔ اس نے بادشاہ غازی مراد بخش کے نام کا سکہ ضرب کرایا، دارا کو سخت الفاظ میں ایک خط لکھا اور لڑنے کی تیاریاں کرنے لگا۔ اس کی فوجی قوت کم تھی، لہٰذا اورنگ زیب کو پے در پے خطوط لکھ کر امداد و اتحاد کی درخواست کی (رقعات عالمگیر، ۱ : ۳۷۶ تا ۳۴۲)۔

اس ہنگامی صورت حال سے نپٹنے کے لیے اورنگ زیب کئی ہفتے نہایت متذبذب رہا۔

وہ انتہائی احتیاط سے کام لے رہا تھا ۔ باپ کے فوت ہونے کی افواہ پر اسے یقین نہیں تھا ۔ وہ شاہجہان کی زندگی اور صحت مندی چاہتا تھا، لیکن اس بات کا وہ ضرور آرزو مند تھا کہ بادشاہ دارا کی زیادتیوں کا فوری سدباب کرے، لیکن اورنگ زیب کی یہ توقع پوری نہ ہوئی ۔ شاہی فوجیں مالوے پہنچ گئیں تھیں ۔ ان کا پروگرام یہ تھا کہ پہلے مراد بخش کا فیصلہ چکائیں، پھر اطمینان سے دکن میں اورنگ زیب کی خبر لیں ۔ مراد کی التجاؤں میں اضطراب بڑھ رہا تھا اور اورنگ زیب کو نظر آنے لگا تھا کہ حالات انتہائی طور پر بگڑ چکے ہیں ۔ لہٰذا زیادہ انتظار سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا ۔

آخر کار اس نے مراد کی درخواست قبول کر لی اور یہ عہد نامہ لکھ کر بھیج دیا کہ اگر وہ آخر تک وفادار رہا تو کامیاب ہونے کے بعد کابل، کشمیر، شمالی پنجاب اور سندھ کے صوبے اسے دے دیے جائیں گے ۔ رقعات عالمگیر، ۱ : ۲۶۶ تا ۲۶۷؛ آداب عالمگیری، ص ۳۷۵ ۔

آخر اورنگ زیب نے اپنی فوج کو شمال کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا (۲۵ جنوری ۱۶۵۷ء) ۔ یہ گویا دارا کے خلاف اعلانِ جنگ تھا ۔ اس نے ۳ اپریل ۱۶۵۸ء کو دریائے نربدا کو عبور کیا ۔ مراد بخش بھی اپنی فوج لے کر اورنگ زیب کے لشکر سے اجین (مالوہ) کے مقام پر آ ملا (۱۶ اپریل ۱۶۵۸ء) ۔ شاہی سپاہ اجین میں پہلے ہی سے موجود تھی ۔ اورنگ زیب نے شاہی فوج کے سپہ سالار کو پیغام بھیجا کہ ہم لڑنا نہیں چاہتے ۔ ہمارا راستہ چھوڑ دو ۔ ہمیں صرف بادشاہ تک آگرے جانے دو ۔ قاسم خان اور جسونت سنگھ نہ مانے اور سپری ندی کے گھاٹوں پر پہرا بٹھا دیا کہ اورنگ زیب اور مراد کے لشکر کو پار اترنے سے روکیں، لیکن اورنگ زیب نے بندھیلہ سرداروں کی مدد سے چند میل کا چکر کاٹ کر ندی کو پار کیا ۔ دونوں فوجوں کے درمیان دھرمٹ کے مقام پر ایک شدید جنگ ہوئی ۔ اورنگ زیب اور مراد کو فتح حاصل ہوئی اور شاہی فوج کو مکمل شکست سے دو چار ہونا پڑا (۵ ، اپریل ۱۶۵۸ء/ ۱۲ رجب ۱۰۶۸ھ) ۔ شاہی فوج کے بہت سے سپاہی اور سردار مارے گئے اور قاسم خان اور جسونت سنگھ نے بھاگ کر جان بچائی ۔ فتح کی یادگار میں اورنگ زیب نے اسی میدان میں ایک قصبہ بسایا جو فتح آباد کے نام سے مشہور ہوا (*Cambridge History of India*، ۴ : ۲۱۲) ۔ دھرمٹ کے مقام پر شاہی فوجوں کی شکست کی خبر نے آگرے میں کھلبلی مچا دی ۔ شاہجہان تبدیلی آب و ہوا کے لیے دہلی جاتے جاتے رک گیا ۔ وہ چاہتا تھا کہ خود جا کر بیٹوں، بھائیوں کی دشمنی کو بڑھنے سے روک دے اور مصالحت کرائے، لیکن اورنگ زیب نے صاف صاف بتا دیا کہ جب تک بادشاہ دارا شکوہ کے اثر سے بالکل آزاد نہ ہوں، وہ شاہی احکام کی تعمیل سے معذور ہے ۔ دارا کو اورنگ زیب کی فتح سے انتہائی پریشانی لاحق ہوئی اور اب وہ مصالحت ہرگز نہیں چاہتا تھا ۔ شاہجہان مجبور تھا چنانچہ دارا کی مرضی کے خلاف کچھ نہ کر سکا ۔ دارا اب اورنگ زیب اور مراد کے آگے بڑھتے ہوئے لشکروں سے ایک بڑی لڑائی لڑنے کے لیے تیاری کرنے لگا ۔ سلیمان شکوہ کی فوج کی واپسی کا انتظار کیے بغیر وہ آگرے سے ایک لاکھ فوج کے ساتھ حریفوں سے نبٹنے کے لیے بڑھا ۔ دارا کو اپنے جنگی وسائل پر پورا بھروسا تھا ۔ اسے یقین تھا کہ ایک ہی حملے میں دشمن کو کچل ڈالے گا ۔

اس اثنا میں مراد اور اورنگ زیب کے لشکر نے دریائے چنبل کو پار کر لیا تھا ۔ مئی کا مہینہ

تھا۔ سخت گرمی پڑ رہی تھی۔ شاہی فوج آگرے سے دو منزل ہی آگے بڑھی تھی کہ موضع ساموگڑھ کے قریب جو آگرے سے ۸ میل کے فاصلے پر تھا ۲۹ مئی ۱۶۵۸ء/۲۶ شعبان ۱۰۶۸ھ کو دونوں فوجوں کے درمیان زبردست لڑائی ہوئی جس میں دارا کو شکست ہوئی۔

اورنگ زیب کی دارا شکوہ پر فتح دراصل ذہانت، تنظیم اور مستعدی کی فتح تھی نا عاقبت اندیشی، انتشار اور تذبذب پر، اور سب سے بڑھ کر راسخ العقیدہ مسلمانوں کی ان لوگوں پر فتح تھی، جو ہندو مت اور اسلام کی وحدت کے قائل تھے۔ راسخ العقیدہ امراء، علما اور عوام اورنگ زیب کی علانیہ مدد کر رہے تھے۔ نواب سعد اللہ خان (م ۱۷ اپریل ۱۶۵۶ء) نے شاہجہان کے بھرے دربار میں اورنگ زیب کی حمایت کی تھی (المعارف، اگست ۱۹۶۸ء، ص ۳۱ تا ۳۲)۔ خلیل اللہ خان نے اپنے ساتھیوں سمیت دوران جنگ میں اورنگ زیب کی مدد کی۔ مجدد الف ثانیؒ کے صاحبزادے خواجہ محمد معصومؒ [رک بآں] نے روضۂ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر جا کر اورنگ زیب کی فتح کے لیے دعا مانگی تھی (خزینۃ الاصفیاء، ۱: ۶۳۰)۔ خواجہ محمد معصومؒ نے اورنگ زیب کو الحاد اور آزاد خیالی کے خلاف جہاد کرنے کی بھی تلقین کی تھی۔ جب اورنگ زیب دارا کے خلاف برہانپور سے آگرے کی طرف فوج لے کر روانہ ہوا تو خواجہ محمد معصومؒ نے خوشی کا اظہار کیا تھا (مکتوبات خواجہ محمد معصوم، (فارسی) لکھنؤ ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۲)۔ شیخ آدم بنوریؒ اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے اپنے پیروکاروں کو اورنگ زیب کی حمایت کرنے کی تلقین کرتے رہے تھے۔ جب کہ شیخ عبدالوہاب نے فتویٰ جاری کیا تھا کہ شاہجہان چونکہ بیماری اور ضعف کی بنا پر کاروبار سلطنت چلانے سے معذور ہے، لہٰذا اورنگ زیب کی فوج کشی شرعاً جائز ہے۔ برہانپور کے قطب ہانسی نے بھی اورنگ زیب کی علانیہ حمایت کی تھی۔ قصور کے پٹھانوں نے بھی اورنگ زیب کی کھلم کھلا مدد کی (المعارف اگست ۱۹۶۸ء، ص ۳۱ تا ۳۲)۔

اورنگ زیب کی تخت نشینی: دارا ساموگڑھ سے بھاگ کر آگرے آیا کہیں ٹھہرا نہیں اور شرم کے مارے باپ کے سامنے بھی نہ گیا۔ راتوں رات قیمتی جواہرات اور بیوی بچوں کو لے کر دہلی ہوتا ہوا پنجاب کی طرف روانہ ہو گیا۔

پنجاب اس کی ولایت تھی اور یہاں سے اسے مدد ملنے کی امید تھی۔ اسے اس بات کی بھی توقع تھی کہ سلیمان شکوہ کی فوج جو شجاع کو شکست دے چکی تھی، لیکن ساموگڑھ پہنچنے نہ پائی تھی وہ بھی اس سے آ ملے گی (*Cambridge History of India*، ج ۴، ص ۲۲۲)۔

ادھر عمائد و امرا اورنگ زیب کے حضور میں فتح کی مبارک باد اور اطاعت گزاری کی نذریں پیش کر رہے تھے۔ خود شاہجہان نے تبریک و تحسین کے پیام اور ایک مرصع تلوار ارسال فرمائی جس پر خطاب "عالمگیر" کندہ کرا دیا تھا (مآثر عالمگیری، ص ۷، ۸) اور ملنے کے لیے مشتاقانہ طلب فرمایا۔ اس سلسلے میں اس نے فاضل خان اور صدر الصدور مولانا ہدایت اللہ کو بھیجا۔ اورنگ زیب ملنے کے لیے تیار تھا کیونکہ اس کا دل صاف تھا۔ اس کی جنگ باپ کے خلاف نہ تھی، بلکہ دارا کے خلاف تھی۔ لیکن شائستہ خان وغیرہ نے روکا کہ حالات مخدوش ہیں۔ شاہجہان نے فاضل خان اور خلیل اللہ خان کو سفیر بنا کر بھیجا، لیکن جب اورنگ زیب نے خلیل اللہ سے قلعے کے حالات کے متعلق استفسار کیا تو وہ یقین نہ دلا سکا، جس سے اورنگ زیب اور ساتھی امرا مزید متذبذب ہو گئے۔ اورنگ زیب

نے جانے سے انکار کر دیا۔ دراصل اورنگ زیب کے خلاف سازش تیار کی گئی تھی کہ جونہیں وہ قلعے میں آئے گرفتار کرکے دارا کے حوالے کر دیا جائے (مقدمۂ رقعات عالمگیر، ص ۴۴۶ تا ۴۴۷)۔

قلعے میں مسلح تاتاری عورتوں کا پہرہ بٹھا دیا گیا تھا۔ اورنگ زیب مصالحت سے مایوس ہو گیا۔ باپ کو لکھا کہ اگر "حضور بڑے بیٹے کی طرف داری میں مجھ سے اتنے بیزار ہیں، تو مجھے حاضری سے معاف رکھا جائے"۔ اس خطرناک سازش کے جواب میں اس نے قلعۂ آگرہ پر پہرا بٹھا دیا۔ یہ گویا شاہجہان کی بادشاہت سے معزولی اور نظر بندی کا اعلان تھا (۸ جون ۱۶۵۷ء / ۱۷ رمضان ۱۰۶۸ھ)۔

پھر اس کے دو دن بعد جہاں آرا بیگم آئیں، (۱۰ جون/۱۹ رمضان) اور سلطنت کو چاروں بھائیوں میں تقسیم کرنے کا منصوبہ پیش کیا۔ اورنگ زیب نے پرتپاک استقبال کیا، قلعے میں جانے سے بھی انکار نہ کر سکا۔ بہن کے مجبور کرنے پر وہ صبح کو آگرے جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ ایک شاہی ہرکارا ناصر دل خان جملہ پکڑا ہوا آیا، جس کے پاس سے دارا کے نام شاہجہان کے ہاتھ کا لکھا ہوا رقعہ برآمد ہوا۔ اس میں لکھا تھا کہ وہ (دارا) ابھی دہلی میں ٹھہرے کہ "ہم اس مہم کا یہیں فیصلہ کیے دیتے ہیں" (بنارسی پرشاد، ص ۳۳۲ تا ۳۳۴ و واقعات عالمگیری)۔

اس وقت اورنگ زیب دارا شکوہ کے تعاقب میں دہلی روانہ ہونے والا تھا کہ مراد بخش کی طرف سے طرح طرح کے اندیشے پیدا ہو گئے، جو ایک طرف شاہجہان کے ساتھ خفیہ خط و کتابت کر رہا تھا اور دوسری طرف اورنگ زیب کے امرا کو لالچ دے کر اپنے ساتھ ملانا چاہتا تھا۔ اورنگ زیب کو وہ وعدہ یاد دلانے لگا۔ اورنگ زیب نے بار بار سمجھایا کہ ابھی لڑائی ختم نہیں ہوئی۔ تمہیں کم از کم اپنے معاہدے کی پابندی کرنی چاہیے (مقدمہ رقعات عالمگیر، ص ۴۶۸) لیکن اس پر کچھ اثر نہ ہوا۔ اورنگ زیب نے آخر اسے گرفتار کرکے (۲۵ جون) پہلے سلیم گڑھ اور پھر گوالیار کے قلعے میں بھیج دیا اور وہیں علی نقی خان شاہی دیوان کے قتل کے قصاص میں اس کا خاتمہ ہوا (۴ دسمبر ۱۶۶۱ء/۲۱ ربیع الآخر ۱۰۷۲ھ)۔

اورنگ زیب نے تخت نشینی کی پہلی رسم دہلی کے قریب باغ اغر آباد میں جو بعد ازاں شالیمار باغ کے نام سے مشہور ہوا سادگی کے ساتھ ادا کی اور ابو المظفر محی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ غازی کا لقب اختیار کرکے ۲۰ جولائی ۱۶۵۸ء/یکم ذی قعدہ ۱۰۶۸ھ بروز جمعہ اپنی بادشاہت کا باضابطہ اعلان کیا۔ اس تقریب میں کئی تاریخیں کہی گئیں۔ سید عبدالرشید مصنف فرہنگ رشیدی نے قرآن مجید کی اس آیت سے تاریخ نکالی "اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم" ملا شاہ نے "ظل الحق" سے اور خود اورنگ زیب نے "آفتاب عالم تاب" تاریخ کہی۔ [آیت سے ۱۰۶۶، ظل الحق سے ۱۰۶۹ مستخرج ہوتے ہیں۔ درست تاریخ "آفتاب عالم تاب" ہی ہے]۔ پھر دارا کے تعاقب میں پنجاب کی طرف روانہ ہوا۔ دارا لاہور سے ملتان اور ملتان سے گجرات کی طرف بھاگ گیا۔ اسی دوران میں اورنگ زیب کو خبر ملی کہ شجاع حالات سے فائدہ اٹھانے کے ارادے سے دوبارہ بنگال سے تازہ لشکر لے کر آگرے کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اورنگ زیب تیزی سے پنجاب سے واپس ہوا، الہ آباد کے قریب پہنچ کر شجاع سے معرکہ آرا ہوا اور موضع خواجوہ کے میدان میں اسے زبردست شکست دی (۵ جنوری ۱۶۵۹ء/۱۰ ربیع الآخر ۱۰۶۹ھ)۔

شجاع بہت سا ساز و سامان چھوڑ کر فرار ہو گیا۔ اس کے تعاقب کے لیے شہزادۂ محمد سلطان اور میر جملہ مقرر ہوئے۔ اس سے سلطان شجاع کی بیٹی منسوب تھی اور وہ بیوقوفی سے کام لے کر چچا کے پاس چلا گیا تھا جس کی وجہ سے سخت معتوب ہوا اور گوالیار کے قلعے میں نظر بند کر دیا گیا۔ میر جملہ شجاع کو ۲۲ مئی ۱۶۶۰ء تک بنگال سے نکالنے میں کامیاب ہو گیا۔ شجاع نے بنگال سے نکل کر پہلے آسام کے راجا کے ہاں پناہ لی پھر مخالفت ہو گئی تو اراکان بھاگ گیا اور بعدازاں غالباً وہاں کے پہاڑی قبائلیوں کے ہاتھوں مارا گیا (جنوری ۱۶۶۱ء)۔

دارا شکوہ سندھ ہوتا ہوا گجرات پہنچا۔ اس وقت وہاں کا صوبے دار شاہنواز خان تھا۔ اس کی لڑکی دلرس بانو اورنگ زیب سے بیاہی گئی تھی۔ جنگ تخت نشینی کے دوران اورنگ زیب نے اسے نظر بند کر دیا تھا مگر حالات قدرے درست ہوئے تو اسے گجرات کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ لیکن جب دارا گجرات پہنچا تو اس نے اورنگ زیب کی مخالفت میں دارا کا ساتھ دیا۔ ادھر جسونت سنگھ نے بھی دارا کو اجمیر کی طرف بڑھنے کی تلقین کی اور راجپوتوں کی مدد کا یقین دلایا۔ دارا کے حوصلے بڑھ گئے اور وہ اجمیر کی طرف بڑھا۔ اسی اثنا میں اورنگ زیب بھی اجمیر کے قریب پہنچ گیا (۱۱ مارچ ۱۶۵۹ء/ ۱۹ جمادی الآخرہ ۱۰۶۹ھ)۔ اورنگ زیب اور دارا شکوہ کے درمیان اجمیر کے قریب دیواری کے مقام پر لڑائی ہوئی۔ تین دن کی لڑائی کے بعد دارا شکوہ کو پھر شکست ہوئی۔ شاہنواز خان بھی مارا گیا۔ اورنگ زیب ۱۸ مارچ / ۴ رجب کو واپس دہلی آ گیا۔ دارا نے راہ فرار اختیار کی، وہ چاہتا تھا کہ سندھ سے ہوتا ہوا ایران چلا جائے اور ہمایوں کی طرح ایران سے مدد لے کر دوبارہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے قسمت آزمائی کرے۔ اسی کوشش میں تھا کہ بنوں کے قریب ایک بلوچ سردار ملک جیون نے پکڑ کر اسے شاہی حکام کے حوالے کر دیا (۲۳ جون/۱۲ شوال)۔

دارا کو دہلی لایا گیا (۲۳ اگست / ۱۴ ذوالحجہ)، مواخذہ ہوا (۲۹ اگست/ ۲۰ ذوالحجہ) اور علما نے کفر والحاد کی بنا پر دارا کے قتل کا فتویٰ دے دیا جس پر عمل ہوا (۳۰ اگست ۱۶۵۹ء / ۲۱ ذوالحجہ ۱۰۶۹ھ)۔

اورنگ زیب نے اپنی دوسری رسم تخت نشینی انتہائی شان و شوکت کے ساتھ دہلی میں ادا کی (۵ جون ۱۶۵۹ء/۲۴ رمضان ۱۰۶۹ء)۔

دور حکومت (۱۶۵۸ء/ ۱۰۶۸ھ تا ۱۷۰۷ء/ ۱۱۱۸ھ): اورنگ زیب نے ہندوستان پر پچاس سال دو ماہ اور ستائیس دن تک حکومت کی۔ پہلے پچیس سال شمالی ہندوستان میں اصلاحات نافذ کرنے اور بغاوتوں کو فرو کرنے اور آخری پچیس سال دکن کے حالات درست کرنے میں صرف کیے۔

پہلا حصہ ۱۶۵۸ء/ ۱۰۶۸ھ تا ۱۶۸۱ء/ ۱۰۹۲ھ: عالمگیر نے تخت نشین ہوتے ہی اہم صوبوں میں اپنے آدمی مقرر کیے۔ دکن کی نظامت شائستہ خان کے سپرد ہوئی اور میر جملہ کو بنگال کا صوبے دار مقرر کیا (جون ۱۶۶۰ء)۔ میر جملہ ایک کامیاب سپہ سالار اور منتظم تھا۔ ابتدا میں اس کا تعلق ایران سے تھا۔ مال دار تاجر تھا۔ تجارت ہی کے سلسلے میں جنوبی دکن پہنچا تھا اور اپنی خدا داد صلاحیتوں کی بنیاد پر ترقی کر کے حاکم گولکنڈہ کے دربار میں ایک اہم با اثر شخصیت بن گیا۔ وزارت عظمیٰ کا قلمدان اسی کے پاس تھا۔ اورنگ زیب کا گولکنڈہ کی مہم کے دوران میں میر جملہ سے تعلق پیدا ہوا، جس کی

پاداش میں وہ قید ہوا اور جائداد ضبط ہوئی۔ بہرحال ۱۶۵۷ء میں گولکنڈے سے جو شرائط صلح طے پائی تھیں ان میں ایک میر جملہ کی رہائی بھی تھی۔ نتیجۃً میر جملہ مغلیہ دربار سے منسلک ہوا اور وزارت عظمیٰ کے عہدے پر فائز ہو گیا۔ حصول تخت کے لیے کشمکش کے دوران میں اسے اورنگ زیب کا آدمی سمجھ کر وزارت سے الگ کر دیا گیا تھا۔ بلکہ اس کے اور اورنگ زیب کے درمیان اختلاف پیدا کرنے کے لیے اسے اورنگ زیب کے خلاف دکن بھیجا گیا تھا۔ میر جملہ اور عالمگیر کے درمیان افہام و تفہیم تھی، لیکن میر جملہ علانیہ کوئی قدم نہیں اٹھا سکتا تھا۔ لہٰذا مرکز کو دھوکا دینے کے لیے عالمگیر نے اسے دولت آباد کے قلعے میں بند کر دیا۔ جب سارے حالات ٹھیک ہو گئے تو عالمگیر نے اسے بنگال کی نظامت سونپی اور شجاع کے تعاقب میں روانہ کیا۔ وہ شجاع کو دھکیلتا ہوا کوچ بہار کی ریاست میں داخل ہو گیا (۱۹ دسمبر ۱۶۶۱ء)۔ وہاں کے راجا نے مغل شہزادوں کی جنگ تخت نشینی کے زمانے میں بغاوت کر دی تھی اور مشرقی اضلاع میں لوٹ مار مچا دی تھی۔ میر جملہ نے آگے بڑھ کر اس کی سرکوبی کی۔ خاص کر کوچ بہار کے قلعے پر حملہ کر کے چھین لیا۔ راجا کے محل کی چھت پر چڑھ کر قاضی سید صادق نے اذان دی۔ راجہ نے بھاگ کر بھوٹان میں پناہ لی (۱۶۶۱ء)۔ اس کے بعد میر جملہ نے دریائے برہم پتر کو عبور کیا اور آسام کو فتح کر کے اسے پہلی مرتبہ مغل بادشاہ کا باج گزار بنایا (۱۶ جنوری ۱۶۶۲ء)۔ وہ چین تک بڑھنے کا خواہشمند تھا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، ۴: ۲۳۳-۲۳۵)، لیکن موسمی اور جغرافیائی حالات کے پیش نظر آگے نہ بڑھ سکا۔ میر جملہ نے بہت سا تاوان وصول کیا۔ راجا نے اطاعت کے عہد و پیمان کیے۔ میر جملہ چند مغربی اضلاع لے کر جہاں گیر نگر (ڈھاکہ) واپس آ رہا تھا کہ بمقام خضر پور وفات پا گیا (۳۱ مارچ ۱۶۶۳ء/۱۰۷۳ھ)۔ اس کی وفات سے عالمگیر ایک انتہائی ذہین اور بہادر جرنیل اور بہترین منتظم اور ایماندار گورنر کی خدمات سے محروم ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۲۳۵)۔

میر جملہ کی وفات کے بعد شائستہ خان بنگال کا صوبے دار مقرر ہوا (مارچ ۱۶۶۴ء) اور تقریباً تیس سال تک (۱۶۷۷ تا ۱۶۸۰ء کے وقفے کے سوا) بنگال کا حکمران رہا۔ اس عرصے میں اس نے کئی اہم کارنامے انجام دیے۔ اس کے دور میں انگریز تاجروں کو معافی اور دوبارہ تجارت کی اجازت دی گئی تھی (۱۶۸۷ء/۱۰۹۸ھ)۔

اس علاقے میں سواحل پر ماگ قوم فرنگی قزاقوں سے مل کر لوٹ مار کرتی رہتی تھی۔ عالمگیر نے شائستہ خان کو حکم دیا کہ ان غارت گروں کا پوری طرح استیصال کرے۔ چنانچہ ۱۶۶۶ء/۱۰۷۸ھ میں شائستہ خان کا بڑا بیٹا امین خان باقاعدہ مہم لے کر گیا۔ پرتگیز حلیفوں نے تو ماگوں کا ساتھ چھوڑ دیا، لیکن اراکان کے رئیس و راجا ان کے مددگار بن گئے اور کئی دریائی معرکے ہوئے۔ بہرحال چٹاگانگ کے مضبوط قلعے پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا (۵ فروری ۱۶۶۶ء)۔ اس کامیابی پر خود بادشاہ نے شائستہ خان اور اس کے ساتھیوں کو داد دی اور بہت کچھ انعام و اکرام عطا کیے۔ شائستہ خان کو ہفت ہزاری کا منصب بھی ملا۔

شائستہ خان رشتے میں اورنگ زیب کا ماموں تھا۔ ۱۶۹۹ء میں وفات پائی۔ تجربہ کار جرنیل اور پختہ کار سیاست دان اور منتظم تھا۔ اس نے بنگال کے نظم و نسق کو درست کرنے میں انتہائی

شائستگی کا ثبوت دیا۔ اس کے دور میں سینکڑوں مدارس، مساجد، پل، سڑکیں اور سرائیں تعمیر ہوئیں، قیمتوں پر کنٹرول کیا گیا۔

المختصر شائستہ خان کا دورِ حکومتِ بنگال ارزانی اور خوشحالی کا دور تھا۔

اس زمانے میں صوبے دار کشمیر نے مشرق کی طرف فوج کشی کی اور لداخ (چھوٹا تبت) و بلتستان کے سرحدی علاقے فتح کیے جن سے وادیٔ کشمیر کی بیرونی حدود پہلے سے زیادہ محفوظ ہو گئیں (جادو ناتھ سرکار: *History of Aurangzeb*، ۳: ۲۰، ۲۱)۔

پنجاب اور کابل کے درمیان جنگجو قبائل آباد تھے۔ وہ عموماً شورشیں کرتے رہتے تھے۔ عالمگیر کے زمانے میں بھی انھوں نے بغاوتیں کیں، خاص کر یوسف زئیوں (۱۶۶۷ء) اور آفریدیوں (۱۶۷۲ء) نے۔ اس طرح عالمگیر کے لیے شمال مغربی پہاڑوں میں ایک انتظامی مسئلہ پیدا ہو گیا، لیکن عالمگیر جیسا منتظم فرمانرو ایسی دست درازی کو زیادہ دیر برداشت نہ کر سکتا تھا۔ مقامی حکام سے انسداد نہ ہوا تو شاہی فوج امین خان کے تحت روانہ کی اور خود حسن ابدال میں پڑاؤ ڈالا (۲۶ جون ۱۶۷۴ء)۔ ڈیڑھ سال تک وہاں قیام کیا۔ تادیبی دستے ہر طرف پھیل گئے۔ چند مہینے میں سرکشوں نے سزا پائی۔ ہر ناکے پر شاہی فوج تعینات ہوئی۔ ہر جگہ جنگی چوکیاں قائم ہوئیں (۱۰۸۱ھ)۔ اس کے بعد زمانۂ دراز تک پھر اس علاقے میں کسی شورش و غارت گری کی شکایت نہیں سنی گئی۔ (وہی مصنف: اے شارٹ ہسٹری آف اورنگ زیب: ص ۱۳۷ تا ۱۴۷)۔

اسی دوران میں کئی غیر مسلم فرقوں نے بھی بغاوتیں کیں۔ متھرا کے ہندوؤں نے مالیے کی وصولی میں رکاوٹ پیدا کی (۱۶۶۹ء) اور باغی ہو گئے۔ کشمکش میں متھرا کا حاکم عبدالنبی مارا گیا۔ اس بغاوت کو ایک مغل جرنیل حسن علی خان نے کچل دیا (۱۶۷۰ء)۔

اسی اثنا میں ست نامیوں نے بھی بغاوت کی (۱۶۷۲ء)۔ ست نامی جوگیوں کا ایک فرقہ تھا۔ یہ لوگ در پردہ منظم تھے اور حکومت وقت کے خلاف بغاوتیں کرتے رہتے تھے۔ ایک ست نامی کا فوجی پیادے سے جھگڑا ہو گیا جو ست نامیوں کی بغاوت پر منتج ہوا۔ ست نامیوں نے ۱۶۷۲ء میں مقامی شاہی فوج کو شکست دی۔ بعد ازاں مرکزی فوج کی مدد سے اس بغاوت کو دبا دیا گیا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، ۴: ۲۴۰، ۲۴۱)۔

سکھ ابتدا میں سیاست سے کنارہ کش رہے تھے، لیکن ان کے پانچویں گرو ارجن دیو (۱۵۸۱ - ۱۶۰۶ء) نے سیاست میں دخل دینا شروع کر دیا۔ اس نے شہزادۂ خسرو (م ۱۶۲۲ء) کی جہانگیر کے مقابلے میں حمایت کی تھی (۱۶۰۶ء)، جس کی وجہ سے جہانگیر نے اسے قتل کرا دیا تھا (۱۶۰۶ء)۔ جنگ تخت نشینی کے دوران ساتویں گرو ہر رائے (۱۶۴۵ - ۱۶۶۱ء) نے دارا کی طرف داری کی تھی، لیکن اورنگ زیب نے اس بات کو اہمیت نہ دی اور گرو سے درگزر کی۔ جب آٹھویں گرو ہر کشن کے انتخاب میں جھگڑا ہوا تو اس وقت بھی اورنگ زیب نے کوئی مداخلت نہ کی۔ مگر ۱۶۷۴ء میں جب نواں گرو تیغ بہادر (۱۶۲۱ - ۱۶۷۵ء) گدی پر بیٹھا تو اس نے باغیانہ رویہ اختیار کیا۔ پنجاب اور کشمیر میں لوٹ مار شروع کر دی، چنانچہ اسے بغاوت کے جرم میں قتل کر دیا گیا (۱۶۷۵ء)۔ دسویں اور آخری گرو گوبند سنگھ (۱۶۶۶ء - ۱۷۰۸ء)

نے اپنے پیرووں کو مغلوں کے خلاف بھڑکایا اور انھیں خالصہ کا نام دے کر فوجی تنظیم میں بدل دیا، قلعے تعمیر کرائے اور ۸۰ ہزار کی جمعیت تیار کر لی۔ متواتر اشتعال انگیزیوں کی وجہ سے مجبوراً شاہی فوج حرکت میں آئی۔ سکھوں کو شکست فاش ہوئی۔ گرو کے دو لڑکے قید ہو کر قتل ہوئے۔ بالآخر گرو گوبند سنگھ نے اطاعت قبول کر لی اور بادشاہ کے حکم پر دکن روانہ ہوا۔ وہ راستے ہی میں تھا کہ اورنگ زیب کی وفات ہو گئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے جسولت سنگھ، ج ۱)۔

میواڑ (اودے پور) کی ریاست کے علاوہ راجپوتانے کی تقریباً تمام ریاستوں کے مغلوں سے تعلقات اکبر کے زمانے سے اچھے چلے آ رہے تھے۔ اورنگ زیب کے زمانے میں راجپوتوں کے ساتھ دوستی قائم رہی۔ راجپوت بدستور اعلیٰ منصبوں پر فائز تھے، خاص طور پر مارواڑ (جودھپور) کا راجا جسولت سنگھ کابل کا صوبیدار مقرر ہوا۔ اس نے کئی دفعہ بغاوت کی تھی۔ عالمگیر نے اسے ہر دفعہ معاف کر دیا۔ آخر میں نہ صرف اس کا منصب بحال کر دیا گیا بلکہ کابل کے خالص اسلامی علاقے کی حکومت بھی تفویض ہوئی۔ کئی سال تک کابل کا گورنر رہنے کے بعد وہ جمرود کے قریب لاولد فوت ہو گیا (۱۰ دسمبر ۱۶۷۸ء / ۲۲ شوال ۱۰۸۹ھ)۔ اس کی وفات پر اس کی جانشینی کا جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ لاہور پہنچنے پر متوفی کی دو رانیوں سے دو بیٹے پیدا ہوئے (۱۹ فروری ۱۶۷۹ء / ۱۸ محرم ۱۰۹۰ھ)۔ ایک تو فوت ہو گیا اور دوسرے بیٹے اجیت سنگھ کو شاہی دربار میں لایا گیا جسے ایک چالاک ٹھاکر درگا داس جودھپور لے بھاگا۔ صوبائی حکام نے اس کی سرکوبی کرنا چاہی، لیکن وہ بھاگ کر میواڑ (اودے پور) پہنچ گیا۔ اودے پور کا رانا اس کا مددگار اور سرپرست بن گیا۔ نتیجۃً راجپوتوں نے بغاوت کر دی۔ بغاوت کو کچلنے کے لیے شہزادہ اکبر کو بھیجا گیا (ستمبر ۱۶۷۹ء / ۱۰۹۰ھ)۔ راجپوتوں کی اور کوئی چال کامیاب نہ ہوئی تو مجبور ہو کر سازش کی راہ نکالی۔ رانا اودے پور اور ٹھاکر نے شہزادہ اکبر کو بادشاہی کے سبز باغ دکھائے اور خود اس کی اطاعت اور جاں نثاری کا حلف اٹھایا (۱۶۸۰ء)۔ شہزادہ ان کے دام فریب میں آ گیا اور اس نے بغاوت کر دی (جنوری ۱۶۸۱ء/۱۰۹۲ھ)۔ یہ شہزادہ عالمگیر کا چوتھا بیٹا تھا۔ عمر ۲۵ سال تھی، عالمگیر نے سنا کہ اکبر باغی ہو گیا ہے اور اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ اس وقت اورنگ زیب کے پاس سات آٹھ سو آدمی تھے، لیکن اس نازک صورت حال سے وہ ہرگز نہ گھبرایا اور حسب معمول حالات کا نہایت ثابت قدمی سے مقابلہ کیا۔ ہوشیاری سے کام لے کر اس نے راجپوتوں کو شہزادے سے علیحدہ کر دیا (فاروق، ص ۲۳۰)۔

بادشاہی فوج ایک پچیس (۲۵) سالہ شہزادے کا ساتھ نہ دے سکتی تھی۔ چند ہی روز میں بہت سے سردار اور سپاہی اسے چھوڑ کر اجمیر چلے آئے جہاں اس وقت عالمگیر مقیم تھا۔ عالمگیر نے ازسر نو لشکر مرتب کیا۔ اکبر اپنے راجپوت حلیفوں سمیت شکست کھا کر بھاگا اور چھپ چھپا کر سنبھاجی مرہٹہ کے دربار میں پہنچا (یکم جون ۱۶۸۱ء) اور وہاں بھی ٹھہر نہ سکا۔ پھر سمندر کی راہ سے ایران چلا گیا اور وہیں وفات پائی (۱۷۰۶ء/۱۱۱۸ھ)۔ فساد کا بانی درگا داس ٹھاکر بھی اکبر کے ساتھ ہی راجپوتانے سے فرار ہو گیا تھا۔ علاوہ ازیں اودے پور کا رانا پہاڑوں میں جا چھپا مگر وہاں بھی عالمگیر کی گرفت سے نہ بچ سکا۔ مجبور ہو کر معافی کی التجا کی۔ جزیے کے عوض دو پرگنے اورنگ زیب کو پیش کیے۔ عالمگیر نے درگزر سے کام لیا اور مزید

کارروائی نہ کی، بلکہ رانا کی ریاست بحال کر دی اور اسے پنج ہزاری منصب عطا کیا (۴ جون ۱۶۸۱ء / ۱۰۹۲ھ)۔ اس کے تین فرزند دکن کی لڑائیوں میں آخر تک لشکر شاہی میں وفاداری کے جوہر دکھاتے رہے اور پنج ہزاری منصب تک ترقی پائی۔ راجپوتانے میں امن قائم ہوا۔ حالات معمول پر آ گئے اور اورنگ زیب کو دکن کی صورت حال سے نپٹنے کے لیے فرصت ملی (تفصیلات کے لیے دیکھیے جادو ناتھ سرکار: اے شارٹ ہسٹری آف اورنگ زیب، ص۱۶۹-۱۸۳؛ فاروقی، ص۲۲-۳۶)۔

دکن: ۱۶۸۱ء/۱۰۹۲ھ تا ۱۷۰۷ء/۱۱۱۸ھ:

شاہجہان کے شہزادوں کی خانہ جنگی کے دوران میں دکن کی اسلامی ریاستوں کو کچھ پاؤں جمانے کا موقع مل گیا تھا، لیکن وہ موقع سے کچھ زیادہ فائدہ نہ اٹھا سکے، البتہ مرہٹوں نے ضرور طاقت پکڑ لی۔ مرہٹوں کا ابتدائی تعلق راجپوتانے سے تھا۔ دکن میں جب آباد ہوئے تو مقامی ریاستوں کے لیے افرادی قوت کا کام دینے لگے۔ ملک عنبر نے مرہٹوں کو فوجی طور پر منظم کر دیا تھا۔ اس نے مرہٹوں کو نظام شاہی فوجوں میں بھرتی کیا اور گوریلا جنگ کے گر سکھائے۔ ملک عنبر کی وفات (مئی ۱۶۲۶ء) کے بعد اگرچہ اس کا قائم کردہ نظام ختم ہو گیا تاہم بعض مرہٹہ سرداروں کو بیجاپور میں جاگیریں مل گئیں۔ ان میں شاہ جی بھونسلا ممتاز تھا۔ اسے پونا اور سوپا کے پرگنے بطور جاگیر ملے ہوئے تھے اور جنگی خدمات کے صلے میں کرناٹک کا کچھ علاقہ بھی عطا ہوا تھا۔ اس کے چھوٹے بیٹے سیوا جی (۱۶۲۷ء - ۱۶۸۰ء) نے بچپن سے مار دھاڑ شروع کر رکھی تھی۔ حکومت بیجاپور کی مسلسل بدنظمی نے اس کے حوصلے اور بلند کر دیے تھے۔ اس نے ایک اچھی خاصی جماعت تیار کر لی اور آس پاس کے قصبوں کو لوٹنے لگا۔ پے در پے شکایتوں کی بنا پر بیجاپور کی حکومت نے اس کے باپ شاہ جی کو قید میں ڈال دیا (۲۵ جولائی ۱۶۴۸ء)۔ سیوا جی نے مجبور ہو کر مغلیہ دربار میں عرضی گزاری۔ چنانچہ شاہ جہان کے حکم سے دربار بیجاپور نے شاہ جی کو قید سے رہائی دی۔ سیوا جی نے کئی برس تک، یعنی ۱۶۴۹ء تا ۱۶۵۵ء کوئی تازہ فساد تو برپا نہیں کیا، لیکن اپنی جاگیر کے اندر فوجی قوت بڑھاتا رہا اور قلعے بنواتا رہا۔ جنگ تخت نشینی کے دوران میں اس نے شمالی مغربی دکن اور بیجاپور میں ابتری پھیلا دی اور جلد ہی مغل علاقوں کو بھی تاراج کرنے لگا۔ مغل صوبیدار شائستہ خان نے پونا فتح کر لیا۔ اس کے بعد شہزادۂ معظم دکن کا صوبیدار مقرر ہوا۔ اس نے سیوا جی کی تادیب کرنا چاہی تو راجا جے سنگھ کی سفارش سے سیوا جی کو پھر معافی مل گئی (۱۶۶۲ء/ ۱۰۷۳ھ)۔

کوئی دو سال بعد سیوا جی نے اچانک سورت کی بندرگاہ پر حملہ کر دیا (۶ جنوری ۱۶۶۴ء) اور اسے لوٹ کر پہاڑوں میں جا چھپا۔ چند مہینے کے اندر دلیر خان اور جے سنگھ شاہی فوج لے کر آ پہنچے اور سارے کوکن کو پامال کر ڈالا۔ سیوا جی نے اطاعت قبول کر لی (۱۱ جون ۱۶۶۵ء)۔ اس کا سب سے بہتر علاقہ ضبط ہوا اور وہ حکومت بیجاپور کے بجائے مغلوں کا باج گزار بن گیا۔ جشن سالانہ میں شرکت کے لیے شاہ جی اور سیوا جی آگرے بلائے گئے۔ دربار میں نذر گزاری اور دونوں کو پنج ہزاری منصب عطا ہوا (۱۲ مئی ۱۶۶۶ء/ ۱۰۷۶ھ)۔ لیکن سیوا جی آگرے سے نکل بھاگا (۱۹ اگست ۱۶۶۶ء) اور بڑی مشکل سے نو مہینے میں راج گڑھ پونا پہنچا۔ اب وہ سوچنے لگا کہ اگر اس نے مستقل

ریاست قائم کرنی ہے تو مغلوں سے مصالحت کر لینی چاہیے۔ چنانچہ صوبیدار دکن شہزادۂ معظم کی وساطت سے پھر بادشاہ سے معافی مانگ لی (۱۶۶۸ء) اور آئندہ کوئی تین سال تک اپنی ریاست کو مغلوں کے نظام حکومت کے مطابق منظم کرتا رہا اور اپنے باپ شاہ جی بھوسلا کی وفات پر اپنی حکومت کا اعلان کیا (۱۰۸۵ھ/ ۱۶۷۴ء)۔ باپ کی جاگیر واقع کرناٹک بھی اپنے بھائی سے جبراً چھین لی۔ گولکنڈے کے نئے حکمران ابوالحسن المعروف "تانا شاہ" سے ملاقات کی، بہت سی توپیں اور روپیہ حاصل کیا اور وہ ایک دفعہ پھر بیجاپور اور گولکنڈے والوں کی مدد سے مغلوں سے تصادم پر آمادہ ہو گیا۔ سرحدی پرگنوں میں لوٹ مار کی، سورت کی بندرگاہ کو دوبارہ لوٹا۔ صوبیدار اورنگ آباد کے پاس قاصد بھیج کر کبھی معافی بھی مانگ لیتا تھا، لیکن اندرونی طور پر اپنی فوجی قوت بڑھاتا رہا۔ مرنے سے پہلے وہ ایک نئی مرہٹہ ریاست تیار کر گیا (۳ اپریل ۱۶۸۰ء/ ۱۰۸۰ھ) (جادو ناتھ سرکار: کتاب مذکور، ص ۲۱۸ تا ۲۳۶)۔

سیوا جی کے بعد اس کا بڑا بیٹا سنبھا جی گدی نشین ہوا۔ وہ باپ کی طرح اہلیت کا مالک نہیں تھا، اس لیے مرہٹہ ریاست کو سنبھال نہ سکا۔ اہل بیجاپور کے اشارے پر مغل علاقے خاندیش میں جا گھسا اور برہان پور کے مضافات کو لوٹ لیا۔ شہزادہ اکبر باپ سے باغی ہو کر فرار ہوا تو پونا میں اس کے ہاں پناہ لی، لیکن عالمگیر جانتا تھا کہ مرہٹوں کے طاقت پکڑنے کا بنیادی سبب بیجاپور اور گولکنڈے کی کمزور ریاستیں تھیں۔ لہٰذا بڑے پیمانے پر لشکر منظم کیا اور طویل عرصے تک قیام و انتظام کا ارادہ لے کر ۱۶۸۱ء/ ۱۰۹۲ھ میں اورنگ آباد پہنچ گیا۔

عالمگیر کے اورنگ آباد چلے جانے سے شمالی ہندوستان سے رابطہ ختم نہیں ہوا تھا بلکہ لشکر کا مرکز شمالی ہند ہی میں تھا، یعنی دہلی کا اورنگ آباد کے ساتھ مواصلات کا سلسلہ قائم کر دیا گیا اور روز افزوں آمد و رفت کا سلسلہ قائم رہا۔ اس عظیم لشکر کی رسد رسانی کا دائرہ گجرات و مالوے تک پھیلا ہوا تھا (ہاشمی فریدآبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ۱: ۵۶۲)۔

عالمگیر نے دکن آتے ہی پہلی تادیبی مہم مرہٹوں کے خلاف بھیجی تھی۔ مرہٹے میدانی جنگ سے بھاگتے تھے۔ چھپ چھپ کر قزاقی کرتے اور رسد روک لیتے تھے۔ اگرچہ کوکن کی لگاتار بارش اور وبائی امراض نے لشکر شاہی کو پریشان کر دیا تھا اور شہزادہ محمد معظم وہاں سے ہٹ کر احمد نگر چلا آیا تھا، تاہم مرہٹوں کی قوت کو صدمہ پہنچ چکا تھا اور ان کی فوجی تنظیم درہم برہم ہو گئی تھی۔ اس کے باوجود یہ کہنا درست ہے کہ مرہٹہ قوت پوری طرح ختم نہ ہو سکی اور یہ ختم بھی نہیں ہو سکتی تھی جب تک دکن کی اسلامی ریاستوں سے نہ نپٹا جاتا۔

بیجاپور اور گولکنڈے والے کبھی راہ راست پر نہ آئے۔ تہدید و عتاب سے کام نہ چلا۔ عالمگیر نے پہلے بیجاپور پر فوج کشی کی۔ بیجاپور والے میدان میں ڈٹ کر لڑے، پھر قلعہ بند ہو گئے۔ بہت دن تک اڑے رہے، انہوں نے مرہٹوں کو اکسایا، گولکنڈے کو مدد کے لیے بلایا، مغل شہزادوں اور سپہ سالاروں کے اختلافات سے فائدہ اٹھایا۔ حالات مخدوش تھے مگر رفتہ رفتہ عالمگیر کی گرفت سخت ہوتی گئی۔ بیجاپور کو ہتھیار ڈالنے پڑے اور اسے سلطنت مغلیہ کا حصہ بنا لیا گیا (۱۶۸۶ء/ ۱۰۹۷ھ)۔

اورنگ زیب نے اب گولکنڈے پر چڑھائی کی۔ بادشاہ کا بڑا بیٹا محمد معظم حیدر آباد میں داخل

ہوگیا۔ ”تانا شاہ“ نے گولکنڈے کے قلعے میں پناہ لی، بعد ازاں صلح کر لی اور پھر بغاوت کی۔ تانا شاہ نے کئی مہینے مقابلہ کیا، لیکن حالات اس کے موافق نہ تھے۔ اس کے امرا مایوس ہو کر مغلوں کی اطاعت قبول کرنے لگے۔ آخرکار خود پہریداروں نے قلعے کا پھاٹک کھول دیا (۱۶۸۷ء/۱۰۹۷ھ)۔ گولکنڈے پر شاہی قبضہ ہوگیا۔ اب عالمگیر نے مرہٹوں کی طرف توجہ کی۔

بیجا پور کے جنوبی علاقے میں ادھونی کا مضبوط قلعہ سنبھا جی کا جنگی مرکز بن گیا تھا۔ یہیں سے مغل حملہ آوروں کے خلاف قزاق دستے بھیجے جاتے تھے۔ نئے صوبے کا انتظام فیروز جنگ کے سپرد ہوا۔ اس کے اس طرف بڑھتے ہی سنبھا جی بھاگ نکلا۔ ادھونی معمولی مزاحمت کے بعد فتح ہوگیا۔ فیروز جنگ نے خاص مرہٹوں کی راج دھانی راج گڑھ پر پیش قدمی کی۔ قلعے کا محاصرہ ہوا۔ سنبھا جی مقرب خان کے ہاتھوں گرفتار ہوا اور اس نے انتہائی سزا پائی (۱۰۹۹ھ)، لیکن اس کا بیٹا ساہو امرائے شاہی میں داخل کر لیا گیا۔ سنبھا جی کے بعد اس کا بھائی رام راج گدی پر بیٹھا اور کرناٹک میں جنجی کے مضبوط و بلند قلعے میں جا ٹھہرا۔ ذوالفقار خان کی پے در پے ضربات سے (۱۱۰۸ھ) قلعہ مسمار ہوگیا۔ رام راج کو کہیں پاؤں جمانے کی جگہ نہ ملتی تھی۔ وہ چار سال تک اِدھر ادھر پھرنے کے بعد فوت ہوگیا۔ اب مار دھاڑ کرنے والے مرہٹوں کے گروہ شاہی علاقوں سے خود بخود نکل گئے۔ کچھ کوکن کے پہاڑی قلعوں میں جا چھپے۔ بعض کھیتی باڑی میں مصروف ہو گئے۔ لیکن ہمہ گیر منصوبے کی تکمیل ابھی باقی تھی اور مغل سردار کوکن کی تنگ و پرپیچ وادیوں میں لشکر کشی کرنے سے گھبراتے تھے۔ امیروں کا تساہل دیکھ کر یہ مہم بادشاہ نے خود اپنے ذمے لی۔ اس کے باوجود کہ اورنگ زیب کی عمر اسی سال سے متجاوز ہو چکی تھی، لیکن ہمت و جفاکشی میں فرق نہیں آیا تھا۔ ۱۶۹۸ء/۱۱۰۹ھ میں فاتحانہ اقدام کا آغاز ہوا۔ سب سے اول بسنت گڑھ فتح ہوا۔ پھر ستارا، تورنا اور کھیلنا وغیرہ قلعے تسخیر ہوئے۔ پرنالا اور بھوسان گڑھ کے قلعوں میں خاک اڑنے لگی۔ یہ سب قلعے یا توڑ دیے گئے یا ان میں شاہی فوج تعینات کر دی گئی (تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ۱: ۵۶۶ تا ۵۶۵)۔

عالمگیر کی وفات: مرہٹوں کی سرکوبی کے بعد عالمگیر نے احمد نگر کی طرف مراجعت کی۔ آہستہ آہستہ منزلیں طے کرتا، نئے انتظامات دیکھتا بھالتا احمد نگر آیا۔ یہاں ایک سال سے زیادہ قیام رہا اور ۲۱ فروری ۱۷۰۷ء / ۲۸ ذیقعدہ ۱۱۱۸ھ کو جمعے کے روز وفات پائی۔ اس کی زبردست خواہش تھی کہ اس کی وفات جمعے کے روز ہو۔ وفات سے پہلے ایک وصیت لکھی کہ تجہیز و تکفین میں خلاف سنت کوئی رسم ادا نہ کی جائے، اسے خواجہ برہان الدین غریب کے پائیں دفن کیا جائے اور کوئی پکی قبر یا اوپر مسقف اور گنبد نہ بنایا جائے۔

سید عبدالجلیل واسطی بلگرامی نے تاریخ وفات = ”ز آفتاب عالم تاب“ یعنی آفتاب عالم تاب کا زوال لکھی اور بعد وفات عالمگیر کا لقب ”خلد مکاں“ قرار پایا اور جس جگہ دفن ہوئے اس کا نام خلد آباد مشہور ہوا۔ کئی زرخیز دیہات مزار کے مصارف کے لیے مقرر ہوئے (المعارف، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۲۰۲ - ۲۰۷)۔

اصلاحات: اورنگ زیب نے تخت نشین ہوتے ہی بہت سے اصلاحی اقدامات کیے۔ مغلیہ دور میں سکوں پر کلمہ طیبہ لکھا جاتا تھا۔ چونکہ سکہ

پاک اور ناپاک ہر قسم کے ہاتھوں میں گردش کرتا تھا لہٰذا کلمۂ طیبہ کی بے حرمتی ہوتی تھی۔ اورنگ زیب نے آئندہ کے لیے سکوں پر کلمۂ طیبہ کا کندہ کرنا بند کر دیا۔ شمسی کیلنڈر کے بجائے قمری کیلنڈر، یعنی سن ہجری کو رواج دیا (۱۶۵۹ء / ۱۰۶۹ھ)۔ مغل دربار میں جشن نو روز بڑی دھوم دھام سے منایا جاتا تھا۔ اورنگ زیب نے اسے فوراً بند کر دیا۔ بعد ازاں جشن نو روز کے موقع پر امرا بادشاہ کو نذرانے پیش کرتے تھے۔ اس رسم کو بھی فوراً بند کر دیا گیا (۱۰۸۸ھ)۔ بھنگ کی کاشت بھی ممنوع قرار دی گئی (مئی ۱۶۵۹ء)۔ مسلمانوں کے اخلاق و اطوار کی اصلاح کے لیے محکمۂ احتساب قائم ہوا۔ ملک کے اندر تمام قصبوں اور شہروں میں محتسب مقرر کیے گئے، جو لوگوں کو دین کے فرائض ادا کرنے کی تلقین کرتے اور معاشرتی برائیوں، یعنی شراب پینے، جوا کھیلنے سے منع کرتے تھے۔ غلاموں کی خرید و فروخت کو بھی ممنوع قرار دے دیا گیا۔ دربار میں ہاتھ اٹھا کر سلام کرنے کی رسم رائج تھی، اسے بھی ختم کر دیا گیا اور اس کی جگہ مسنون طریقہ نافذ کیا گیا (۱۰۸۰ھ)۔

گیارھواں سال جلوس (۱۶۶۹ء) میں مزید اصلاحی اقدامات کیے گئے۔ دربار میں گانا بجانا اور رقص و سرود کی محفلیں بند کر دی گئیں، رقاصوں اور بھانڈوں کو مناسب پنشن دے کر دربار سے فارغ کر دیا گیا (نومبر ۱۶۷۷ء)۔ شعرا کی سرکاری سرپرستی سے بھی ہاتھ کھینچ لیا گیا۔ دربار میں ملک الشعرا کا عہدہ ختم کر دیا گیا۔ سرکاری سرپرستی میں تاریخ لکھنا بھی بند ہو گیا اور سرکاری تاریخ نویسوں کو سرکاری سرپرستی سے آزاد کر دیا گیا۔ بادشاہ کا ماتھے پر تلک لگانا، زمین بوسی اور جھروکے کے درشن ایسی سب رسمیں یک قلم موقوف کر دی گئیں (۱۰۷۹ھ / نومبر ۱۶۷۹ء)۔ جشن ولادت اور جشن تخت نشینی سادہ طریقے سے منانے کا حکم دیا۔ بادشاہ کو سونے اور چاندی میں تولے جانے کی رسم ختم کر دی گئی۔ درباری لباس میں بھی اصلاح کی گئی۔ امرا کے لیے زیورات اور ریشمی کپڑے پہننا ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس قسم کے دوسرے شاہی تکلفات بھی ختم ہو گئے۔ ہندوؤں میں رسم ستی زمانۂ دراز سے رائج تھی۔ اورنگ زیب نے اسے بھی ختم کر دیا (۱۶۶۸ء)۔ اورنگ زیب کی تخت نشینی کے موقع پر ملک میں اسی کے قریب ناجائز ٹیکس وصول کیے جا رہے تھے۔ ان میں راہداری، پنڈاری اور گنگا جمنا پر نہانے کا ٹیکس وغیرہ زیادہ مشہور تھے۔ ان ٹیکسوں سے ملکی آمدنی میں اضافہ ہو رہا تھا اور صرف راہداری سے پچیس لاکھ روپیہ وصول ہوتا تھا۔ یہ سب ٹیکس معاف کر دیے گئے (مغل ایڈمنسٹریشن از جادو ناتھ سرکار، ص ۹۳ - ۱۰۵)۔ اورنگ زیب نے زمینداروں اور جاگیرداروں کو بھی تلقین کی کہ وہ بھی اپنے اپنے علاقوں میں ان اقدامات پر عمل کرائیں۔

اورنگ زیب نے ایک اور قدم بھی اٹھایا۔ مسلمانوں سے زکوٰۃ کی وصولی لازمی قرار دی گئی۔ ہندوؤں پر جزیہ لگایا گیا (۲ اپریل ۱۶۷۹ء)۔ یہ اقدام واقعی انقلابی تھا اور تقریباً ایک سو پندرہ سال بعد لگایا گیا تھا۔ یاد رہے کہ اکبر نے ۱۵۶۴ء میں جزیہ موقوف کر دیا تھا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، ۴ : ۲۳۰ تا ۲۲۱؛ جادو ناتھ سرکار: ہسٹری آف اورنگ زیب، ۳ : ۸۸ تا ۱۴۰)۔

نظم و نسق: عام نظم و نسق وہی رہا جو شاہجہان کے زمانے تک تھا، تاہم اورنگ زیب کی قیادت میں صوبائی اور مرکزی محکموں میں از خود ایک نئی روح پیدا ہو گئی تھی۔ عالمگیر

بڑا با خبر حکمران تھا۔ لوگوں کو صلاحیتوں کی بنیاد پر سرکاری ملازمت میں بھرتی کیا جاتا تھا۔ محنتی لوگوں کی دلجوئی کی جاتی تھی۔ عالمگیر سے پہلے جب کوئی امیر فوت ہو جاتا تھا تو اس کا تمام مال و متاع ضبط کر لیا جاتا تھا۔ غالباً یہ انتظامی مجبوری تھی۔ بہرحال اس سے امرا کی دل شکنی ہوتی تھی۔ پھر مرنے والے کے پسماندگان کی باعزت روزی کا سوال بھی پیدا ہوتا تھا۔ عالمگیر نے نظامت دکن کے دوران میں ہی اس تکلیف دہ صورت حال کی طرف شاہجہان کو توجہ دلائی تھی، لیکن شاہجہان نے اس سلسلے میں کوئی اقدام کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ لہٰذا اورنگ زیب جب خود برسر اقتدار آیا تو یہ حکم دیا کہ کسی مرنے والے امیر کا مال ضبط نہ کیا جائے۔ لہٰذا حکام میں احساس ذمے داری بڑھ گیا۔ سپاہی سے سالار اور کاتب سے حاجب تک ہر شخص اپنی جگہ چوکس اور ادائے فرض میں مستعد ہو گیا۔

صوبوں کے ہر بڑے حصے سے مقامی اطلاعات ہفتہ وار پہنچتی تھیں۔ بادشاہ انھیں خود پڑھتا اور حسب ضرورت احکام تحریر کرتا تھا۔ اگر کسی معمولی چوکی دار یا کاشت کار کی تکلیف کی خبر ملتی تو اس کا فوراً تدارک کیا جاتا۔

سلطنت کا سب سے بڑا محکمہ مال گزاری تھا۔ اس میں قانون گو، منشی، مصدی، شق دار تک ایسے عہدوں پر عموماً ہندوؤں کی اجارہ داری تھی۔ یہ لوگ حساب کتاب کے کام میں ماہر تھے، لیکن رشوت ستانی کی وجہ سے بھی سخت بدنام تھے۔ عالمگیر کی نگرانی میں کڑی جانچ پڑتال ہوئی۔ بے شمار غبن پکڑے گئے، ہزاروں کی تعداد میں بد دیانت عمال برطرف کیے گئے۔ لیکن جن لوگوں نے معافیاں مانگیں، آئندہ دیانت سے کام کرنے کی قسمیں کھائیں، ضمانتوں پر بحال کر دیے گئے۔ مگر اورنگ زیب یہ بھی چاہتا تھا کہ اس محکمے میں مسلمان یا دوسری قوموں کے لوگ بھی بھرتی کیے جائیں۔ حسابات کی جانچ پڑتال، مالیے کی تشخیص اور وصولی کے لیے ضوابط بنائے گئے تاکہ رشوت ستانی کے راستے بند ہوں۔ یہ مفید اصلاحات "دستور العمل" (عالمگیری) کے نام سے ابھی تک محفوظ ہیں (مسلمانان پاکستان و بھارت، ۱ : ۵۴۷)۔

ان اقدامات کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلسل حالات جنگ کے باوجود مالی حالت اچھی رہی۔ جادو ناتھ سرکار ایسے لوگوں کا یہ کہنا کہ مسلسل جنگوں کی وجہ سے ملک کی مالی حالت خراب تھی اور خزانہ خالی ہو گیا تھا (ہسٹری آف اورنگ زیب، ۴ : ۲ تا ۴) بالکل غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مورلینڈ کے مطابق عہد اکبری میں کل مالگزاری ۲۰ کروڑ، دور شاہجہانی میں ۴۰ کروڑ اور عالمگیر کے زمانے میں ساٹھ کروڑ روپے سے کچھ زیادہ تھی۔ دکن کے مقبوضات سے آمدنی میں جو اضافہ ہوا وہ بھی اس میں شامل تھا۔ پرانے صوبوں کی آمدنی میں تقریباً دگنا اضافہ ہوا۔

پہلے پچیس سال میں ملک کا نظم و نسق مثالی تھا۔ ہر جگہ امن و امان قائم تھا۔ خوش حالی کا دور دورہ تھا۔ زراعت، تجارت اور صنعت ترقی پر تھی۔ لاہور، فتح پور سیکری، اڑیسہ، مالوہ، وغیرہ صنعت کے مراکز تھے۔

فوج مضبوط اور منظم تھی۔ پچاس ہزار گھڑ سوار تھے۔ توپ خانہ بہترین تھا۔ مغلوں کی ایک بڑی کمزوری بحری طاقت کا نہ ہونا تھا۔ اورنگ زیب کو اس چیز کا احساس تھا۔ وہ بحری بیڑے کو مضبوط کرنا چاہتا تھا، لیکن موقع نہ مل سکا۔

اورنگ زیب ایک عظیم حکمران تھا۔ رموز سلطانی سے پوری طرح آگاہ تھا۔ حکمرانی کے

متعلق اعلیٰ و ارفع خیالات رکھتا تھا۔ شمس الدین التتمش (۱۲۱۰ - ۱۲۳۶ء)، غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ - ۱۲۸۷ء) اور شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ - ۱۵۴۵ء) کی طرح بادشاہت کو خداوند قدوس کا مقدس عطیہ سمجھتا تھا۔ بلبن کی طرح اس کے تقدس، وقار، رعب اور دبدبے کا قائل تھا، لیکن بلبن کے برعکس اپنے اور عوام کے مابین امتیاز کی دیواریں قائم کرنے کے خلاف تھا۔ وہ عوام سے گھل مل کر رہتا۔ جمعے کی نماز پڑھنے گلیوں سے گزر جاتا اور جامع مسجد میں عام لوگوں کے ساتھ مل کر نماز ادا کرتا۔ بہرحال اس کے نزدیک بادشاہت اعلائے حق کا ذریعہ تھی۔

عالمگیر برصغیر میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ اور سربلندی کو بادشاہ کا سب سے بڑا فرض خیال کرتا تھا۔ اس نے تمام تر امور سلطانی کے سلسلے میں ہمیشہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدین رض کی مثالوں کو پیش نظر رکھا۔ حضرت عمر فاروق رض کے نقش قدم پر چلنے کی ہمیشہ کوشش کی۔ خزانۂ شاہی کو ایک امانت خیال کیا۔ کبھی اسے ناجائز طور پر استعمال نہیں کیا۔

عالمگیر کے نزدیک بادشاہ کے لیے ضروری تھا کہ وہ شب و روز امور مملکت کی طرف متوجہ رہے اور تن آسانی کو کبھی نزدیک نہ آنے دے۔ اس لیے سرکاری حکام کو ہمیشہ یہ ہدایت کی کہ وہ ہمیشہ عوام کی بھلائی کا خیال رکھیں۔ سب کے ساتھ برابر کا انصاف کریں۔ زراعت کی ترقی اور کاشت کاروں کی بہبود کا خیال رکھیں کیونکہ یہ لوگ خدا کی مقدس امانت ہیں۔ اس نے ہمیشہ اس بات پر بھی زور دیا کہ رعایا کے ساتھ حکام کا سلوک ہمیشہ مشفقانہ ہونا چاہیے۔ انہیں ذاتی طور پر رعایا کے حالات سے واقفیت ہونی چاہیے اور لوگوں کے لیے ان کے دروازے ہمیشہ کھلے رہنے چاہییں۔ عدل و انصاف کے بارے میں وہ کسی قسم کے رنگ، مذہب اور ملت کے امتیاز کا قائل نہیں تھا۔ قانون کی نگاہ میں بادشاہ سے لے کر ادنیٰ غلام تک سب برابر تھے۔ وہ عدالت میں خود بھی پیش ہونے سے نہیں ہچکچاتا تھا۔ اس کے نزدیک قانون کے سامنے سب یکساں تھے۔

اورنگ زیب کے سیاسی نظریات کا اندازہ اس کے خطوط سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ ایک خط میں وہ شاہجہان کو لکھتا ہے: "عالی جاہ جانتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ اپنی امانت اسی کے سپرد کرتا ہے جو کہ رعایا پروری اور عوام کی حفاظت کے فرائض بخوبی انجام دے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بادشاہت عوام کے تحفظ کا نام ہے نہ کہ نفس پرستی اور عیش کوشی کا۔" ایک اور خط میں شاہجہان کو یوں لکھا ہے: "آپ چالیس سالہ تجربے کی بنا پر جانتے ہیں کہ تاج کا زیور کس قدر بوجھل ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ حقیقی عظیم بادشاہ وہی ہے جس کی زندگی کا سب سے بڑا نصب العین یہ بن جائے کہ وہ رعایا پر عدل و انصاف سے حکومت کرے" (رقعاتِ عالمگیر، ص ۲۶ تا ۲۱۱)۔

اپنے فرائض منصبی پوری تندہی سے انجام دینے کا قائل تھا۔ کہا کرتا تھا ایک بادشاہ کا فرزند اور تخت کا مالک ہونے کی حیثیت سے خدا مجھے اس لیے دنیا میں لایا کہ اپنے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لیے زندہ رہوں اور مشقت اٹھاؤں۔ میرا فرض ہے کہ اپنی راحت کا خیال صرف اس حد تک کروں جس حد تک اس کا میری رعایا کی خوشی سے تعلق ہے (رقعات، ص ۲۲۴)۔

اورنگ زیب نے ان نظریات کو عملاً اپنایا اور اپنے آپ کو ایک مثالی مسلمان حکمران بنانے کے لیے پوری کوشش کی۔

بعض الزامات کا تجزیہ : مشرق و مغرب کے بعض تاریخ نویسوں نے عالمگیر کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے ۔ خاص کر الفنسٹن، لین پول، منوچی اور جادو ناتھ سرکار وغیرہ نے اس پر ناجائز تنقید کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ۔ وہ عالمگیر کے اچھے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے بجائے بعض مفروضہ برائیوں کو ہوا دیتے رہے ہیں ۔ منوچی نے تو حد ہی کر دی ہے ۔ اس کے سفرنامے کی بنظر غور ورق گردانی کی جائے تو اورنگ زیب پر لگائے گئے الزامات کی تعداد چارسو کے قریب پہنچتی ہے ۔ منوچی اٹلی کا رہنے والا تھا ۔ مذہباً عیسائی تھا ۔ عرصے تک عالمگیر کے دربار سے منسلک رہا ، لیکن کسی وجہ سے عالمگیر سے ناراض ہو گیا تھا ، لہٰذا اس نے اپنے سفر نامے میں عالمگیر پر بازاری قسم کے الزامات لگائے، حالانکہ ان الزامات کا عالمگیر کی ذات کے ساتھ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ مولانا شبلی اور ظہیر الدین فاروقی نے عالمگیر کی صفائی میں لکھنے کی مثبت کوشش کی ہے اور عالمگیر کے خلاف لگائے گئے الزامات کا محققانہ جواب دیا ہے ۔

اورنگ زیب کے خلاف پہلی فرد جرم یہ سامنے آتی ہے کہ اس نے ۱۶۵۸ء میں اقتدار سنبھالنے کے بعد اپنے والد کو نظر بند کر دیا تھا اور بھائیوں کو پہلے قید اور پھر قتل کر دیا ۔ بادی النظر میں عالمگیر واقعی قصور وار معلوم ہوتا ہے ، لیکن اگر ان الزامات پر گہری نظر ڈالی جائے تو وہ بری الذمہ ثابت ہو جاتا ہے ۔

باپ کو اس نے نظر بند ضرور کیا تھا ، لیکن اس کے اسباب موجود تھے ۔ اس کی تمام تر ذمے داری دارا شکوہ اور شاہجہان دونوں پر تھی ۔ دارا شکوہ شاہجہان کا چہیتا بیٹا تھا ۔ پنجاب اور الہ آباد کے زرخیز علاقے اس کو جاگیر میں ملے ہوئے تھے ۔ مگر وہ ہمیشہ دارالحکومت میں رہتا تھا ۔ اپنے بھائیوں خاص کر عالمگیر کے خلاف شاہجہان کو بھڑکاتا رہتا تھا ۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ حصول اقتدار کے لیے عرصے سے کوشاں تھا ۔ شاہجہان کی بیماری سے اس کو اپنی اس دیرینہ خواہش کے پورا کرنے کا موقع مل گیا تھا ۔ چنانچہ شاہجہان کے بیمار ہوتے ہی اس نے ہر جائز اور ناجائز حربہ اختیار کیا ۔ ہوس اقتدار میں آ کر تمام اختیارات فوراً اپنے ہاتھ میں لے لیے ۔ باپ کی بیماری کو خفیہ رکھا اور گجرات و دکن اور بنگال کو جانے والے راستے بند کر دیے ، جہاں مراد بخش، اورنگ زیب اور شجاع بالترتیب گورنر تھے ۔ اس پر طرہ یہ کہ تینوں بھائیوں کے خلاف فوجیں روانہ کیں ۔ اس افراتفری میں مراد بخش اور شجاع نے بھی مرکز سے تعلق توڑ کر اپنے اپنے صوبوں میں اعلان بادشاہت کر دیا اور اپنے اپنے نام کا سکہ اور خطبہ جاری کر دیا ۔ اورنگ زیب ہی ایک ایسا شہزادہ تھا جس نے اس سارے بحران میں پورے صبر و تحمل سے کام لیا ۔ اپنے بھائیوں کو صبر کی تلقین کی اور کہا کہ وہ احتیاط سے حالات کا جائزہ لیں اور جلد بازی نہ کریں ۔

جب دارا نے اپنے بھائیوں کے خلاف فوجیں بھیجیں اور مراد اور شجاع نے آگے بڑھ کر مقابلے کی ٹھانی تو اورنگ زیب کو بھی مجبوراً جنگ تخت نشینی میں حصہ لینا پڑا ۔ قابلیت، تدبر اور شجاعت سے کام لے کر پہلے اس نے دھرمت اور ساموگڑھ کے مقامات پر فتح حاصل کی اور پھر آگرے اور دہلی کو اپنے قبضے میں لیا اور اس کے ساتھ باپ کے احترام کو ہر لحاظ سے ملحوظ خاطر رکھا (الفنسٹن : ہسٹری آف انڈیا، ص ۸۱۳) ۔ لیکن شاہ جہاں نے فاتح شہزادے کے چاروں طرف سازشوں کا جال پھیلا دیا اور دارا شکوہ کو

لکھا کہ تم جہاں بھی پہنچ چکے ہو وہیں ٹھہر جاؤ، اس مہم کا میں ابھی فیصلہ کیے دیتا ہوں۔ (واقعات عالمگیری، ص ۳۷)۔ دوسری طرف مراد بخش اور شاہ شجاع کو بھی اورنگ زیب کے خلاف ابھارا گیا۔ اب بتائیے کہ جو باپ پہلے ہی اپنے چہیتے بیٹے کے ہاتھوں مجبور ہو چکا ہے اور پھر فاتح شہزادے کے خلاف سازشوں میں برابر مصروف ہے تو اس کے ساتھ برتاؤ کرتے ہوئے حزم و احتیاط کا کیا تقاضا تھا؟۔ اگر شاہجہان کو نظر بند کیا گیا تو یہ کوئی حیرانی کی بات نہ تھی، یہ تو حالات و واقعات کا بالکل منطقی نتیجہ تھا۔ ہمیں معلوم ہے کہ شاہجہان شروع ہی سے اورنگ زیب کی طرف غیر ہمدردانہ رویہ اختیار کیے ہوئے تھا۔ اس نے اورنگ زیب کو بلا وجہ دکن کی ولایت سے معزول کیا تھا۔ وہ وسطی ایشیا اور اور قندھار کی مہموں میں اورنگ زیب کا حوصلہ بڑھانے کے بجائے طعن و تشنیع سے کام لیتا رہا تھا۔ اورنگ زیب کو ملتان کی گورنری کے دوران میں پیسے کی ضرورت تھی۔ اس نے مرکز سے مدد مانگی۔ شاہجہان نے انکار کر دیا۔ اورنگ زیب نے دریائے سندھ کے دہانے پر ایک بندرگاہ بنانا چاہی تو اس بات کی جواب طلبی ہو گئی (Prince Aurangzeb، ص ۲۹ تا ۴۲)۔ ان مسلسل زیادتیوں کے باوجود اورنگ زیب شاہجہان کا ہمیشہ بے حد احترام کرتا رہا۔ حد یہ ہے کہ اورنگ زیب باپ کی شکارگاہ میں داخل ہونے کو بھی گستاخی سمجھتا تھا۔ باپ تو باپ وہ تو سوتیلی ماؤں سے بھی انتہائی احترام سے پیش آتا رہا۔ نظر بندی کے دوران میں شاہجہان کو تمام تر سہولتیں بہم پہنچائی گئی تھیں۔ جہاں آرا بیگم خدمت پر مامور تھی۔ اگر کسی وقت پابندیاں سخت کی گئیں تو شاہجہان اس بات کا خود ذمے دار تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہجہان کو بے اختیار کرنے والا دارا شکوہ تھا نہ کہ اورنگ زیب، اگر اورنگ زیب باپ کی پھیلائی ہوئی سازش کی طرف متوجہ نہ ہوتا تو وہ خود نظر بند یا قتل ہو جاتا۔ اس کا ثبوت ان مسلح تاتاری عورتوں کا پہرہ ہے جو قلعے میں بٹھایا گیا تھا اور اس پہرے کے ہوتے ہوئے اورنگ زیب کو قلعے میں ملنے کی دعوت دی گئی تھی۔ یقیناً اورنگ زیب کو ختم کرنے کا جال کامیابی اور کمال ہوشیاری سے بچھایا گیا تھا (منوچی، ج ۱، ص ۲۹۱)۔

باقی رہا بھائیوں کا معاملہ اگر حالات و واقعات کا بنظر غور مطالعہ کیا جائے تو اس میں بھی عالمگیر بری الذمہ ثابت ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ عالمگیر نے دارا شکوہ کو گرفتار کر کے بازار میں پھرایا تھا اور بعد ازاں قتل کرا دیا تھا۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ دارا شکوہ ایک تو اورنگ زیب کا سیاسی حریف تھا اور شروع سے آخر تک اورنگ زیب کے خلاف سازشیں کرتا رہا تھا۔ اس کے خلاف باپ کو ابھارتا رہتا تھا اور دربار میں اورنگ زیب کی کامیابیوں کو نشانۂ تضحیک بناتا رہتا تھا۔ دارا شکوہ تہذیب کی حدوں کو پھلانگ چکا تھا اور ہندوستان میں دین الٰہی والا اکبر ثانی بننے کا متمنی تھا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، ج ۴، ص ۲۱۷، ۲۳۰)، اپنی صلح کل پالیسی میں یہاں تک بڑھ گیا تھا کہ قرآن مجید اور ہندوؤں کی کتابوں، یعنی پرانوں اور بھگوت گیتا میں کوئی فرق نہیں سمجھتا تھا۔ اس کی اپنی تصنیفات سر اکبر اور مجمع البحرین وغیرہ اس سلسلے میں شاہد عادل ہیں [رک بہ دارا شکوہ]۔ علما نے اس پر الحاد کا فتویٰ لگایا۔ عالمگیر اس پر عملدرآمد کرنے سے پس و پیش نہیں کر سکتا

تھا، کیونکہ اسلام کا یہ قطعی اصول ہے کہ باپ ہو یا بیٹا، بھائی ہو یا کوئی اور رشتے دار اگر وہ اسلام کی حدود کو پھلانگ جائے اور ملحد ہو جائے تو اس کا قتل واجب ہو جاتا ہے ۔

یہ کہنا بھی غلط ہے کہ درویش سرمد [رک بان] کو اس لیے قتل کیا گیا کہ وہ دارا کا ساتھی تھا ۔ اس امر کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں دیکھنا ہوگا کہ سرمد کا تعلق علماے یہود کے ایک خاندان سے تھا ۔ اس نے اسلام قبول کر لیا اور برصغیر میں سندھ کے راستے پہنچا ۔ ٹھٹھے کے ایک خوبصورت ہندو لڑکے پر عاشق ہو گیا ۔ اس کے ساتھ پھرتا پھراتا اکبر آباد پہنچ گیا ۔ دارا شکوہ سے راہ و رسم پیدا ہو گئی ۔ شاعر اچھا تھا ۔ وحدت الوجود کا قائل تھا ۔ اس کے نزدیک مادّے کی کوئی حیثیت نہ تھی ۔ لہٰذا ننگا رہتا تھا ۔ غیر شرعی باتیں کرتا تھا ۔ شاہی حکام نے گرفت کی تو کلمۂ طیبہ کا صرف پہلا جز پڑھا اور إلّا اللّٰہ نہ کہا (آب کوثر، ص ۴۳۴ تا ۴۳۸) ۔ علما نے توبہ کرنے کو کہا مگر وہ اپنے عقائد پر آخری دم تک بضد رہا ۔ لہٰذا اپنے الحاد کی وجہ سے پھانسی چڑھ گیا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ دارا شکوہ کا ساتھی تھا ۔

اسی طرح عالمگیر مراد بخش کے قتل کے سلسلے میں بھی ذمے دار نہ تھا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ عالمگیر اور مراد بخش کا آپس میں سمجھوتا ہوا تھا کہ کامیابی کے بعد کشمیر، پنجاب، ملتان اور گجرات کے علاقے مراد کو ملیں گے اور باقی اورنگ زیب کی بالادستی میں رہیں گے، لیکن مراد نے ساموگڑھ کی لڑائی کے بعد صبر سے کام نہ لیا اور اورنگ زیب سے فوراً علٰحدگی اختیار کر لی، حتّٰی کہ اورنگ زیب کے آدمیوں کو دعوت دے کر اپنے ساتھ ملانا چاہا ۔ عالمگیر نے حالات سے مجبور ہو کر مراد کو گرفتار کر لیا اور بعدازاں قتل کرا دیا ۔ قید اس لیے کیا کہ وہ اورنگ زیب کا سیاسی حریف بن گیا تھا اور قتل اس لیے کہ ایک تو وہ شرابی تھا، دوسرے جہاں آرا کی سورت والی جاگیر کے منتظم علی نقی خان کا قاتل تھا ۔ اب علی نقی خان کے بیٹے نے عدالت میں دعوٰی کر دیا ۔ عدالت میں مقدمہ چلا تو مراد بخش مجرم ثابت ہوا، اس لیے اس کا قتل واجب قرار دے دیا گیا ۔

اورنگ زیب پر ایک فرد جرم یہ عائد کی جاتی ہے کہ اس نے بر سر اقتدار آتے ہی خالصۃً اسلامی پالیسی اختیار کی جس سے غیر مسلم راجپوت خصوصاً اور ہندو عموماً اس سے ناراض ہو گئے اور وہ مغل حکومت کا ساتھ چھوڑ گئے ۔

عالمگیر نے برسر اقتدار آتے ہی واقعی مسلمانوں کی چند رسموں پر پابندی لگا دی تھی ۔ ان اقدامات سے ہندو ناراض ہو گئے حالانکہ ناراضی کا کوئی واضح جواز موجود نہیں تھا ۔ ان میں بعض اقدامات ایسے تھے جن کا مقصد اسلامی تعلیمات کی خلاف ورزی کو روکنا تھا، ہندوؤں کے خلاف ہرگز نہیں تھے ۔ دربار میں سجدے کو ختم کرنا ہندوؤں کے مذہب پر کوئی حملہ نہیں تھا ۔ رسم نوروز بند کرنے سے بھی ہندو مت متأثر نہیں ہوتا تھا اور اسّی (۸۰) ٹیکس ایسے معاف کیے گئے تھے جن سے ہندوؤں کو بھی فائدہ پہنچتا تھا ۔ لیکن کیا کیا جائے عالمگیر کے تاریخ نویسوں کا جنھوں نے ان اقدامات کو تعصب کی نگاہ سے دیکھا اور طرح طرح کی الزام تراشی سے کام لیا ۔

اورنگ زیب پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ اس نے ہندوؤں پر ناجائز جزیہ عائد کیا ہے ۔ جزیہ دراصل اسلامی ریاست کے نظام مالیہ کی ایک اہم کڑی تھی اور اسلامی ریاست میں جزیہ غیرمسلموں سے وصول کیا جاتا تھا، لیکن جو غیر مسلم

ملک و قوم کے لیے فوجی کام سر انجام دیں ان کا جزیہ معاف کر دیا جاتا تھا ۔ مسلمانوں نے جہاں کہیں بھی حکومت قائم کی وہاں جزیے کو باقاعدہ طور پر نافذ کیا ۔ بر صغیر میں جب اسلامی اقتدار قائم ہوا تو ہندوؤں کو مشابہ اہل کتاب قرار دیا گیا تھا ۔ لہذا برصغیر میں محمد بن قاسم سے اکبر تک غیر مسلموں پر جزیہ نافذ رہا ۔ اکبر نے محض ہندوؤں کی خوشنودی کے لیے ۱۵۶۴ء میں جزیہ موقوف کر دیا تھا ۔ اورنگ زیب چونکہ بنیادی طور پر مسلمان حکمران تھا جزیے کو دوبارہ نافذ کرنا اس کا مذہبی فرض تھا ۔ لہذا اگر عالمگیر نے جزیہ نافذ کیا تو وہ اس سلسلے میں ہر لحاظ سے حق بجانب تھا ۔ اب یہ کہنا کہ جزیہ ہندوؤں کو ذلیل کرنے کے لیے لگایا تھا سراسر نا انصافی پر مبنی ہے ۔

یہ خیال بھی غلط ہے کہ اورنگ زیب کو جزیہ لگانے کی اس وقت تک جرأت نہ پڑی جب تک کہ بڑے بڑے ہندو راجا مہاراجا زندہ رہے ۔ دراصل اس قسم کی سب باتیں حاسد اور متعصب ذہنیت کی پیداوار ہیں ۔ اس سلسلے میں یہ تو کسی حد تک کہا جا سکتا ہے کہ اپنی تخت نشینی کے سترہ سال بعد جزیہ اس لیے لگایا کہ دکن کی مہمات میں اسے پیسے کی ضرورت تھی، لیکن یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ اورنگ زیب راجپوتوں سے ڈرتا تھا ۔

اس سلسلے کا دوسرا الزام یہ بھی ہے کہ عالمگیر نے مذہبی تعصب کی بنا پر ہندوؤں کے مندروں کو گرایا ۔ اس ضمن میں جادو ناتھ سرکار نے سب سے زیادہ لے دے کی ہے (۳ : ۲۰۳) اور حقائق کو توڑ موڑ کر پیش کیا ہے ۔ عالمگیر کے کئی فرامین منظر عام پر آ چکے ہیں، جن کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے ہندوؤں کی عبادت گاہوں کا پورا پورا احترام کیا، بلکہ ان کی حفاظت کے لیے سرکاری خزانے سے رقمیں مخصوص کیں ۔ ایک خاص فرمان میں عالمگیر نے بنارس کے حاکم ابوالحسن کو خاص طور پر تاکید کی تھی کہ وہ بنارس کے ہندوؤں کو ظلم و تعدی سے بچائے اور ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کا اہتمام کرے (۱۰۶۰ھ) ۔ اسی قسم کے فرمان متھرا، احمد نگر، گوہاٹی اور پشاور کے ہندوؤں کے بارے میں لکھے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے “جرنل آف دی ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، جون ۱۹۶۱ء، ص ۲۶ تا ۳۰؛ پروسیڈنگز آف آل پاکستان ہسٹاریکل کانفرنس، منعقدہ کراچی ۱۹۵۰ء؛ اکتوبر ۱۹۷۱ء، ص ۷۷ تا ۸۳؛ کراچی ۱۹۵۲ء، ص ۲۷۱ تا ۲۷۵) ۔ صرف ان مندروں کو گرایا گیا جن میں حکومت کے خلاف مذہب کے پردے میں سازشیں ہوتی رہتی تھیں ۔ خاص طور پر متھرا، ملتان، ٹھٹھہ کے مندر سازشوں اور تخریبی کارروائیوں کے اڈے تھے ۔ بعض پاٹ شالوں کو بھی اس لیے گرایا گیا کہ وہاں مسلمان بچوں کو زبردستی ہندومت کی تعلیم دی جاتی تھی ۔ اورنگ زیب جیسا مسلمان حکمران بھلا ایسی سرگرمیوں کو کیسے برداشت کر سکتا تھا ۔

تیسرا الزام یہ ہے کہ عالمگیر کابل کے گورنر جسونت سنگھ (م ۱۰ دسمبر ۱۶۷۸ء، بمقام جمرود) کے بچوں کو زبردستی مسلمان بنانا چاہتا تھا ۔ یہ بھی حقیقت کے خلاف ہے ۔ جسونت سنگھ کی وفات کے بعد بچے اور اس کی بیواؤں کو اس لیے دربار لایا گیا کہ بزم تیموریہ کا دستور تھا کہ جب کوئی بڑا امیر یا منصب دار اس دنیا سے کوچ کر جاتا تو اس کے بیوی بچوں کو شاہی دربار میں لایا جاتا تھا تاکہ شاہی نگرانی میں ان کی حفاظت صحیح طور سے ہو سکے ۔ بیرم خان

جب گجرات میں پٹن کے مقام پر مارا گیا تھا (۱۵۶۰ء) تو اس کی بیوی اور چار برس کے بچے عبدالرحیم کو جو بعد ازاں تاریخ میں خان خاناں (م ۱۶۲۶ء) کے نام سے مشہور ہوا، اکبر کے دربار میں لایا گیا تھا۔ علی قلی خان حاکم بنگال کے قتل پر اس کی بیوہ مہرالنساء جو بعد میں نور جہاں کے نام سے مشہور ہوئی، اپنی بیٹی لاڈلی بیگم کے ساتھ دربار میں لائی گئی تھی (۱۶۰۶ء)۔ مرہٹہ سردار سنبھا جی کے بچوں کو بھی شاہی دربار میں لایا گیا تھا (۱۶۸۸ء)۔

اورنگ زیب پر ایک اور الزام یہ ہے کہ ہندووں کے تہواروں پر پابندی لگا دی گئی اور ان کو ملازمتوں سے نکال دیا گیا۔ یہ بات بھی حقائق کے خلاف ہے۔ ہمیں کوئی واقعہ ایسا معلوم نہیں جو ان امور کی نشاندہی کر سکے۔ جہاں تک ہندووں کے تہواروں کا تعلق ہے وہ بازاروں میں شرابیں پی کر نکلتے، فساد انگیزی کرتے، آتش بازی چھوڑتے اور اس طرح شہری امن و امان کو تباہ کرتے۔ اورنگ زیب کو شہری امن و امان کو قائم رکھنے کے لیے یہ پابندی لگانا پڑی کہ ہندو اپنے تہوار شہروں کے باہر منایا کریں۔ جہاں تک ہندو منصب داروں کا تعلق ہے کسی بھی ہندو منصب دار کو مذہبی تعصب کی بنا پر ملازمت سے علٰحدہ نہیں کیا گیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خود منصب داروں کی تعداد اس امر کا بین ثبوت ہے کہ اورنگ زیب نے ہندو منصب داروں کی ہر طرح سے دل جوئی کی۔ جسونت سنگھ نے بار بار غداریاں کی تھیں لیکن اسے بار بار معاف کیا گیا۔ وہ اعلٰی منصبوں پر قائم رہا۔ آخر میں وہ کابل کا گورنر بنا۔ اورنگ زیب نے ہندووں پر کبھی ملازمت کے دروازے بند نہیں کیے۔ اس کا اندازہ اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ اکبر کے عہد میں ہندو امرا کی تعداد باون تھی اور اورنگ زیب کے عہد میں اکسٹھ تھی۔ اکبر کے عہد میں منصب داروں کی تعداد چونسٹھ تھی مگر اورنگ زیب کے زمانے میں ایک سو اسی ہوگئی (فاروقی، ص ۱۲۳ تا ۱۹۵)۔ اس بات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اورنگ زیب پر یہ الزام لگانا کہ اس نے ہندووں کو ملازمتوں سے برخاست کردیا تھا، کہاں تک درست ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ ست نامیوں، ہندو جاٹوں اور راجپوتوں کے بعض طبقوں کی جو بغاوتیں ہوئیں، وہ انفرادی حیثیت سے تھیں۔ وہ مذہبی اور سیاسی ہرگز نہیں تھیں (تارا چند، ص ۲۷۱)۔

اورنگ زیب پر ایک الزام یہ بھی ہے کہ اس نے شیعہ ریاستوں کو خواہ مخواہ ختم کر کے مرہٹوں کو چھیڑا۔ اب جو لوگ مغلوں کی دکن پالیسی سے آگاہ ہیں ان کو معلوم ہے کہ اورنگ زیب دکن کی پالیسی کا خود ذمے دار نہ تھا۔ یہ اسے ورثے میں ملی تھی (تفصیلات کے لیے دیکھیے یار محمد: دکن پالیسی آف دی مغلز)۔ مسئلۂ دکن مغلوں کی عزت کا سوال بن چکا تھا اور مرہٹے آئے دن طاقت پکڑتے جا رہے تھے۔ دکن پالیسی کا اہم مقصد ہی مرہٹہ طاقت کی بیخ کنی تھا، لیکن مرہٹوں کو ختم کرنے سے پیشتر دکن کی اسلامی ریاستوں کا خاتمہ بھی ضروری تھا، کیونکہ یہ ریاستیں، یعنی بیجاپور، گولکنڈہ وغیرہ انتشار کا شکار ہو کر بالکل کمزور ہو گئی تھیں۔ مرہٹے ان کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر اپنی طاقت کو مضبوط بنا رہے تھے اور ان ریاستوں کی خراب صورت حال سے پوری طرح فائدہ اٹھا کر مغل علاقوں کو تاراج کر رہے تھے۔ پھر یہی نہیں بلکہ ان ریاستوں کا تعلق ایران سے تھا اور ایران کی مغلوں

سے دشمنی مسئلۂ قندھار کی شکل میں کافی بڑھ چکی تھی۔ ان حالات میں یہی کہنا درست ہے کہ اورنگ زیب سیاسی تقاضوں کی بنا پر دکن کی ریاستوں کو ختم کرنا چاہتا تھا نہ کہ کسی مذہبی تعصب کی بنا پر (شبلی: ص ۲۷۰ تا ۳۹۰)۔

اورنگ زیب نے اسلامی دکنی ریاستوں کو ضرورت کے تحت ختم کرنے کے بعد مرہٹوں کی طرف توجہ دی۔ عالمگیر نے مرہٹوں کے تمام قلعے فتح کر لیے اور ۱۷۰۰ء تک ان کی طاقت کو کچلنے میں پوری طرح کامیاب ہوا۔ اب سارے کا سارا دکن مغل سلطنت میں شامل ہو گیا تھا۔ وہاں کی کمزور اسلامی ریاستوں کا الحاق ہو چکا تھا اور مرہٹہ قوم کی، جو شاہجہاں کے زمانے میں ایک طوفان بن کر ابھری تھی، مکمل طور پر بیخ کنی کر دی گئی تھی۔ بندھیا چل سے مدراس تک سناٹا چھا گیا تھا۔ شبلی کے الفاظ میں "اب مرہٹے کوئی قوم نہ رہے تھے بلکہ خانہ بدوشوں کی طرح سرگرداں رہتے تھے (اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر، ص ۵۲)، یعنی اورنگ زیب نے مرہٹہ درخت کے پھول پتے، ٹہنیاں اور تنے تک ختم کر دیے تھے۔ اب اس کی صرف جڑیں باقی تھیں جو آسانی سے عالمگیر کے جانشین اکھیڑ سکتے تھے، لیکن بدقسمتی سے اورنگ زیب کے جانشین اتنے زیادہ اہل ثابت نہ ہوئے اور مرہٹوں کو ختم نہ کر سکے اور متعصب مؤرخین کو طعنہ دینے کا موقع ہاتھ آ گیا کہ دکن نہ صرف اورنگ زیب کی بلکہ مغلوں کی قبر ثابت ہوا (سمتھ، ص ۴۴۵)، حالانکہ یہ بات سراسر غلط ہے۔

عالمگیر کی وفات کے بعد سلطنت مغلیہ تقریباً ڈیڑھ سو برس تک قائم رہی۔ عالمگیر کے نسبتاً نااہل جانشین، ان کے مابین حصول اقتدار کے لیے جنگیں، سید برادران جیسے امرا کی محلاتی سازشیں (۱۷۰۷ء-۱۷۲۰ء)، اندرونی مخالف طاقتوں کا زور پکڑنا اور نادر شاہ (۱۷۳۷ء-۱۷۴۷ء) اور احمد شاہ ابدالی (۱۷۴۷ء-۱۷۶۲ء) کے حملے، یورپین اقوام کی آمد اور ان کا سیاست میں کود پڑنا ایسے حالات و واقعات تھے، جن کی وجہ سے سلطنت مغلیہ زوال پذیر ہوئی۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ عالمگیر کے جانشین اس لیے پوری طرح اہل ثابت نہ ہوئے کہ اس نے اپنے بیٹوں کی صحیح تربیت نہیں کی تھی۔ اگر شہزادوں کی تربیت سے مراد یہ ہے کہ انھیں اچھی تعلیم دلائی جائے، فنون سپہ گری باقاعدہ سکھائے جائیں، عملی تربیت کے لیے سول ذمے داریاں سونپی جائیں، جنگی مہمیں سپرد کی جائیں تو یہ سب کچھ عالمگیر نے اپنے بیٹوں کی تربیت کے لیے کیا تھا۔ اس سے کسی بھی تاریخ نویس کو انکار نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر کوئی دوسرے اسباب تھے اور عالمگیر کے جانشینوں کو ورثے میں ملے تو ان کے لیے ظہیر الدین بابر (۱۵۱۹ء-۱۵۳۰ء) سے لے کر عالمگیر تک سبھی مغل حکمران ذمے دار تھے۔ اکیلے عالمگیر کے سر پر ورثے میں ملنے والے ان حالات کا بوجھ ڈالنا کسی طور پر مناسب نہیں۔

علمی سرگرمیاں: عالمگیر کے زمانے میں مخدوش سیاسی حالات کے باوجود علمی سرگرمیاں بدستور جاری رہیں۔ عالمگیر بذات خود ایک صاحب علم شخص تھا۔ بہترین اساتذہ سے علم حاصل کیا تھا۔ اسے عربی، فارسی میں یکساں عبور حاصل تھا۔ ترکی، ہندوستانی (اردو) اور ہندی میں بھی دسترس رکھتا تھا۔ مروجہ علوم خاص کر علوم اسلامیہ، یعنی حدیث، تفسیر اور فقہ کا ماہر تھا۔ علما و مشائخ کا بڑا قدر دان تھا اور ملا عبداللہ سیالکوٹی اور سید عبداللطیف اور سیف الدین سرہندی کی صحبتوں سے اکثر فیض یاب ہوا کرتا تھا (شبلی، ص ۱۳۶)۔

سلطنت کا بار گراں سنبھالنے کے بعد بھی اس کی ذاتی علمی سرگرمیاں جاری رہیں۔ قرآن مجید کی بعض سورتیں ابتدا ہی سے حفظ تھیں۔ تخت نشینی کے بعد عالمگیر نے پورا قرآن مجید حفظ کرنا شروع کر دیا۔ حفظ کرنے کی ابتدا کے متعلق "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ" (۱۰۶۲ھ) تاریخ نکلی۔ اور پھر جب اپنی تمام مصروفیتوں کے باوجود قرآن مجید حفظ کر لیا تو "لوح محفوظ" (۱۶۶۲ء/ ۱۰۷۲ھ) تاریخ کہی گئی (مآثر عالمگیری، ص ۵۳۲؛ المعارف، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۷)۔

امام غزالیؒ کی تصنیفات، شیخ شرف الدین منیریؒ کے مکتوبات، شیخ زین الدین اور قطب محی شیرازی کے رسائل اکثر زیر مطالعہ رہتے (مآثر عالمگیری، ص ۵۳۲)۔

عالمگیر کی علمی فضیلت اس کے رقعات سے جو اس کے عالم شہزادگی اور بادشاہت کے دور میں لکھے گئے، بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔ شہزادگی کے زمانے میں لکھے گئے رقعات پختگی، برجستگی، دل نشینی اور حسن تحریر کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہیں۔ دور بادشاہت کے زمانے کے رقعات تو اور بھی شاندار ہیں۔ "چھوٹے چھوٹے، برجستہ فقرے، ہر جملہ حکیمانہ اور پند آموز و بصیرت افروز، حسن بیان ایسا کہ جو کچھ لکھا ہے دل پر نقش ہوتا جاتا ہے۔ تحریر میں قرآنی آیات، احادیث اور اشعار انتہائی خوبی سے لاتا ہے۔ مطالعے کی وسعت کا یہ عالم کہ شاید ہی کوئی کتاب ایسی رہ گئی ہوگی جو عالمگیر کی نظر سے نہ گزری ہو۔ عالمگیر نے درس و تدریس کی جتنی سرپرستی کی اس سے پہلے شاید اتنی نہ ہوئی تھی (شبلی: اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر، ص ۱۳۶)۔

اس زمانے میں دو قسم کے مدرسے قائم تھے ایک سرکاری مدرسے جن کے پورے مصارف حکومت کی طرف سے ادا ہوتے تھے اور جن کا انتظام و انصرام بھی حکومت کرتی تھی۔ دوسرے وہ مدرسے جو علمائے دین نے خود قائم کیے تھے۔

عالمگیر غیر سرکاری مدرسوں کو بھی وقتاً فوقتاً شاہی خزانے سے امداد دیا کرتا تھا۔ مرآت احمدی میں شاہی مدرسوں کے متعلق پوری تفصیلات دی گئی ہیں۔ ایک موقع پر مدرسۂ سیف خان کو ۵۸۰، روپے بھیجنے کا ذکر آیا ہے۔ اسی طرح مدرسۂ ہدایت بخش و مسجد تعمیر کردۂ شیخ محمد اکرام الدین کی تعمیر و مرمت کے لیے اس نے ایک لاکھ چوبیس ہزار روپے منظور کیے۔ اسی طرح موضع سوندرہ پرگنۂ سانولی اور موضع ملیمہ پرگنۂ کڑا کے مدرسوں کے لیے یومیہ مقرر کیا تھا (مفتی انتظام اللہ شہابی: تاریخ ملت، ۱ : ۱۶۳)۔

اورنگ زیب سے پہلے ابتدائی مکاتب میں ہندو اور مسلمان طلبہ یک جا تعلیم حاصل کرتے تھے۔ مکتبوں سے فارغ ہو کر مسلمان اور ہندو طلبہ اپنے اپنے مذہبی مدرسوں میں چلے جاتے تھے۔ مسلمان طلبہ کو ان مدرسوں میں حدیث، فقہ، منطق، حساب وغیرہ علوم پڑھائے جاتے تھے، جب کہ ہندو طلبہ اپنے مذہبی مدرسوں میں شاستر کے علاوہ طب اور نجوم وغیرہ کی بھی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اورنگ زیب کے زمانے میں بنارس ہندوؤں کے مدارس کا اہم مرکز تھا (تاریخ ملت، ص ۱۶۳)۔

مسلمانوں کی علمی و ادبی سرگرمیوں کا سب سے بڑا مرکز دہلی تھا۔ سیالکوٹ، برہان پور، لکھنؤ اور اکبر آباد درس و تدریس کے دوسرے بڑے اہم مراکز تھے۔ مدرسۂ رحیمیہ دہلی جس نے آگے چل کر بہت شہرت حاصل کی، اسی زمانے میں قائم ہوا۔ فرنگی محل لکھنؤ کا مدرسہ بھی اسی

زمانے میں قائم ہوا تھا ۔ اس محل کی عالیشان عمارت مدرسے کے لیے عالمگیر ہی نے عطا کی تھی ۔ درس نظامیہ نے آگے چل کر برصغیر کے اسلامی مدرسوں میں بڑا رواج پایا ۔ اس سے متعلق کتابیں عالمگیر ہی کے زمانے میں مدون ہوئیں (ایس ۔ ایم ۔ اکرام : آب کوثر، ص ۴۷۷) ۔

عالمگیر کے زمانے میں تین اہم کتابیں تالیف ہوئیں ۔ ایک ملا محسن (م ۱۷۰۷ء) کی رد شیعہ تھی، جس میں شیعیوں کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا گیا ہے ۔ دوسری نجم القرآن، جسے مولانا محمد مصطفی بن محمد سعید نے تالیف کیا ۔ یہ کتاب قرآن مجید کا انڈکس تھی ۔ مصنف نے اسے اورنگ زیب سے منسوب کیا ۔ تیسری مشہور زمانہ کتاب فتاوی عالمگیری تھی جسے فتاوی ہندی بھی کہا جاتا ہے ۔

فتاوی عالمگیری کی تالیف اس زمانے کا بلاشبہہ ایک عظیم کارنامہ ہے ۔ یہ عالمگیر کی ذاتی نگرانی میں تالیف ہوئی ۔ اس کی تدوین کے لیے تقریباً پچاس علما پر مشتمل ایک مرکزی جماعت تشکیل ہوئی ۔ جماعت کے صدر شیخ نظام الدین برہان پوری تھے ۔ مرکزی جماعت کے تحت ذیلی جماعتیں بھی تھیں ۔ فقہ کی تمام معتبر کتابیں مہیا کر دی گئی تھیں ۔ زیادہ تر استفادہ شاہی لائبریری سے کیا جاتا تھا ۔ ایک ایک مسئلے کی اچھی طرح چھان بین کی جاتی تھی ۔ سابقہ فتووں کی توضیح و تشریح معتبر علما کے حوالوں سے کی گئی ۔ تیاری، اور نظر ثانی کے بعد مسودات عالمگیر کے سامنے پیش کیے جاتے تھے ۔ اگر کوئی فرو گزاشت ہوتی تو عالمگیر کی ہدایت پر دور کی جاتی تھی ۔ مولانا اسحٰق بھٹی کی رائے کے مطابق اس کی تالیف کا آغاز ۱۰۷۷ھ یا ۱۰۷۸ھ میں ہوا ۔ اور ۱۰۸۰ یا ۱۰۸۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی ۔ اس پر دو لاکھ روپیہ خرچ ہوا ۔ زیادہ تر علما بہار اور اودھ کے تھے ۔ کچھ لوگ لاہور اور سندھ کے بھی تھے ۔ ابھی تک ۲۵ علما کے نام معلوم ہو سکے ہیں ۔ بہر حال تالیف کرنے والوں میں زیادہ مشہور یہ ہیں : ملا محمد جمیل جونپوری، قاضی محمد حسین جونپوری، ملا حامد جونپوری، شاہ عبدالرحیم دہلوی، شیخ رضی الدین بھاگلپوری، سید علی اکبر الٰہ آبادی، سعید اللہ خاں، مولانا جلال الدین مچھلی شہری، شیخ نظام الدین ٹھٹھوی ، مولانا محمد شفیع سرہندی ، ملا وجیہ اترب، محمد فائق، سید محمد اکبر لاہوری، شیخ محمد غوث کاکوروی، سید محمد بن محمد، ملا غلام محمد، قاضی سید عنایت اللہ مونگیری (تفصیلات کے لیے دیکھیے مولانا اسحٰق بھٹی : برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ص ۳۴۵، ۳۸۰) ۔

عالمگیر کے حکم پر مولانا عبداللہ رومی چلپی نے فتاوی عالمگیری کا فارسی میں ترجمہ کیا، لیکن یہ ترجمہ ناپید ہے ۔ چلپی کے بعد مولانا نجم الدین ثاقب قاضی القضاۃ (م ۱۲۲۹ھ) نے لارڈ سر جان شور (۱۷۹۲-۱۷۹۸ء) کے مشورے سے فارسی ترجمہ کیا تھا ۔ اس کے کئی ایڈیشن کلکتے سے چھپے تھے ۔ اردو ترجمہ سب سے پہلے سید امیر علی ملیح آبادی نے کیا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۴۲تا۳۴۶) ۔

فتاوی عالمگیری کو نہ صرف برصغیر میں قبولیت حاصل ہوئی بلکہ پوری دنیائے اسلام میں اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ۔ ترکی، شام، مصر اور دیگر بلاد اسلامیہ میں شرعی فیصلوں میں اسے بصور سند استعمال کیا جانے لگا ۔

فنون لطیفہ : عہد عالمگیر میں فنون لطیفہ بھی بدستور ترقی پذیر رہے ۔ عالمگیر نے بذات خود اکثر شعبوں میں بہت دلچسپی لی اور تیموری روایات کو زندہ و پائندہ رکھا ۔ وہ اپنے اسلاف کی

طرح بدرجۂ اتم جمالیاتی ذوق رکھتا تھا۔ تاریخی عمارات اور باغات کی سیر کرتا تو بڑا لطف اندوز ہوتا تھا۔ ۱۰۵۹ھ میں لاہور کے قیام کے دوران میں جب وہ شاہزادہ تھا، اس نے فرح بخش اور حیات بخش (بعد ازاں شالا مار باغ) اور جہاں آرا کے باغات کی سیر کی تو بہت خوش ہوا۔ اسی طرح اپنی والدۂ ماجدہ کے روضۂ تاج محل کی سیر کی اور اس کے فن تعمیر سے بڑا متاثر ہوا۔ وہ فن تعمیر کا بڑا نقاد بھی تھا۔ جہاں آرا بیگم کے باغ کی جہاں خوبیاں بیان کرتا ہے وہاں اس کے نقائص اور ان کے دور کرنے کی تجاویز بھی بیگم صاحبہ کو لکھ بھیجتا ہے۔ اسی طرح شاہجہان کو تاج محل کے نقائص اور ان کو دور کرنے کے طریقوں سے بھی آگاہ کرتا ہے۔

عالمگیر جب خود برسر اقتدار آیا تو اس نے بہت سی خوبصورت عمارتیں بنوائیں۔ اکبر آباد کے قلعے میں حصار شیر حاجی کی تعمیر کا حکم دیا (شوال ۱۰۶۹ھ) جو اعتبار خان کی نگرانی میں تین سال میں بن کر تیار ہوا۔ یہیں ایک سنگ مرمر کی خوبصورت مسجد بھی بنوائی۔ جو آٹھ سال میں بن کر تیار ہوئی، جس پر ایک لاکھ ساٹھ ہزار روپیہ خرچ ہوا۔ اسی طرح دہلی کے لال قلعے میں سنگ مرمر کی چھوٹی سی انتہائی خوبصورت ایک اور مسجد تعمیر کرائی (۱۰۷۰ھ) جو تاریخ میں موتی مسجد کے نام سے مشہور ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے عالمگیر نامہ)۔

عالمگیر نے تاج محل ہی کے نمونے پر اپنی محبوب بیگم دلرس بانو (م ۱۰۶۷ھ) کا مقبرہ تعمیر کرایا۔ یہ روضۂ تاج محل کے فن تعمیر کا مقابلہ تو نہ کر سکا، لیکن ظاہری شکل و صورت کے لحاظ سے دونوں میں امتیاز کرنا مشکل تھا (عبداللہ چغتائی: فنون لطیفہ بعہد اورنگ زیب، ص ۳۶، ۳۷)۔

عمارات کے سلسلے میں عالمگیر کا عظیم الشان کارنامہ بادشاہی مسجد لاہور کی تعمیر ہے جو ۱۰۸۴ھ/۱۶۷۲ء میں فدائی خان کوکہ کی نگرانی میں مکمل ہوئی۔ خیال ہے کہ اس کی تعمیر میں تقریباً سات لاکھ روپیہ خرچ ہوا۔ زیادہ تر سنگ سرخ استعمال ہوا۔ صحن اس قدر وسیع ہے کہ تقریباً ستر پچھتر ہزار نمازی بیک وقت نماز ادا کر سکتے ہیں۔

الغرض عالمگیر کے زمانے میں تعمیرات کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔ ملک کے تمام حصوں میں عموماً اور آگرے، دہلی، احمد آباد، متھرا، حصار، لاہور، کشمیر، گوالیار اور بنگال میں بے شمار تاریخی نوعیت کی مساجد، مقابر، مدرسے، سرائیں، کنویں، محلات اور مندر تعمیر ہوئے۔ بعض جگہوں پر پرانی عمارات کی مرمت بھی کی گئی۔ لاہور کو سیلاب سے بچانے کے لیے ایک حفاظتی بند تعمیر ہوا، "جو بوٹی بند" کے نام سے مشہور ہے۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے عبداللہ چغتائی: فنون لطیفہ بعہد اورنگ زیب، ص ۴۳ تا ۴۴)۔

عہد عالمگیر میں فن تعمیر کی طرح فن مصوری بھی اپنی تمام تر دلچسپیوں کو برقرار رکھے ہوئے تھا۔ عالمگیر فن مصوری کا قدر دان تھا اور اس کے فوائد سے آگاہ تھا۔ یہ کہنا غلط ہے کہ وہ مصوری کو برا سمجھتا تھا۔ اس نے کبھی کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس سے مصوروں کی دلشکنی ہوتی ہو۔ البتہ وہ ایسی تصویروں کے خلاف تھا جن سے روح اسلام مجروح ہوتی ہو۔ حالات و واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصور باقاعدہ سرکاری ملازمت میں تھے جنہوں نے عالمگیر اور شہزادوں کی یادگار تاریخی تصویریں بنائیں۔ اورنگ زیب کی بعض تصویریں آج بھی محفوظ ہیں، کہیں اسے تخت پر

اور کہیں بیٹوں کے ساتھ بیٹھا ہوا دکھایا گیا ہے، کہیں قرآن مجید لکھتے اور کہیں کسی شہر کا محاصرہ کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مصوری کے شعبے میں سرگرمیاں جاری رہیں۔ ہندو مصوری کی سرگرمیوں کا مظاہرہ بھی ہوتا رہا۔ انوپ چتر عالمگیر ہی کے زمانے کا مشہور و معروف مصور تھا۔ اس نے اس عہد کے ایک مشہور شاعر عبدالقادر بیدل کی ایک یادگار تصویر بھی بنائی تھی (تفصیلات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۶ تا ۷۴)۔

عالمگیری دور میں سب سے زیادہ فروغ خطاطی کو حاصل ہوا۔ عالمگیر بذات خود خطاطی کا ماہر تھا۔ خط نستعلیق اور خط نسخ دونوں میں یکتائے زمانہ تھا۔ خط نستعلیق سید علی خان الحسینی جواہر رقم (م ۱۰۹۳ھ) سے اور خط نسخ عبدالباقی حداد سے سیکھا تھا۔ اتنی مصروف زندگی کے باوجود اپنے ہاتھ سے قرآن مجید کے کئی نسخے لکھے۔ یہ شوق کی بات بھی تھی اور روزی کمانے کا ذریعہ بھی۔ قرآن مجید کے لکھے ہوئے کئی نسخوں کی نشاندہی ہو چکی ہے (مقدمۂ رقعات عالمگیری، ص ۵۰، ۵۱)۔ جواہر رقم اور حداد کے علاوہ ہدایت اللہ خطاط (م ۱۱۸۰ھ)، محمد باقر اور عنایت اللہ عہد عالمگیر کے مشہور زمانہ خطاط تھے۔

جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے عالمگیر نے دربار میں اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ رقص و سرود کی محفلیں بند کر دی تھیں۔ موسیقاروں نے احتجاج بھی کیا مگر عالمگیر نے پروا نہ کی۔ دراصل موسیقی کی بعض صورتیں اسلامی روح کے منافی تھیں اور بادشاہت کا وقار بھی مجروح ہوتا تھا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ موسیقی کا فن بالکل ختم ہو کر رہ گیا تھا۔ عالمگیر خود اس فن کا ماہر تھا۔ موسیقار دربار سے نکل کر ادھر ادھر بکھر گئے تھے۔ امرا بدستور سرپرستی کرتے رہے۔

عالمگیر کو شعر و شاعری سے بھی شغف تھا۔ سخن فہم تھا۔ خود بھی شعر کہتا تھا۔ اشعار کو اپنی تحریروں میں بر محل استعمال کرتا تھا۔ اپنے معاصر عبدالقادر بیدل تک کے شعر یاد تھے، جنھیں اس نے اپنے رقعات میں درج کیا ہے۔ (المعارف، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۱۱ تا ۳۱)۔ دیوان حافظ اس کے سرہانے پڑا رہتا تھا۔ بیدل اور ناصر علی سرہندی اس دور کے مشہور شعرا تھے۔ (آب کوثر، ص ۴۷۴ تا ۴۷۵)۔

دوسری ثقافتی سرگرمیاں بھی جاری و ساری رہیں۔ ہاتھیوں کی لڑائی کے تماشے، شاہی محل سراؤں میں مینا بازار لگانے کا رواج، سپہ گری کے مظاہرے، صنعت سازی کے مقابلے بدستور جاری تھے (فنون لطیفہ بعہد اورنگ زیب، ص ۹۷ تا ۱۲۰)۔

اس دور کے مشہور مفسرین، محدثین، فقہا، قضاۃ، اور شعرا کی ایک مجموعی فہرست بھی اس بات کی شہادت پیش کرتی ہے کہ اس دور میں مذہبی، علمی، ادبی اور ثقافتی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔

مفسرین: شیخ غلام نقشبندی لکھنوی (م ۱۱۳۶ھ)، ملا شیخ احمد جیون امیٹھوی (م ۱۱۳۸ھ)، مولانا نور الدین (م ۱۱۷۵ھ)، اصغر قنوجی (م ۱۱۴۰ھ)۔

محدثین: شیخ نور الحق بن شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۷۳ھ)، حاجی صبغۃ اللہ نبیرۂ شیخ اللہ دیہ الرضوی خیر آبادی (م ۱۱۵۷ھ)؛ فقہا: افضل المعالی ملا وجیہ الدین، مفتی شیخ عیسیٰ، محدث شہابی گوپاموی، اتالیق شہزادۂ دارا شکوہ و صدر صوبۂ اودھ و الہ آباد، منصب دار سہ ہزار و مؤلف

فتاوٰی عالمگیر شاہی، ۵۔ جمادی الآخرہ ۱۱۸۳ھ کو وفات ہوئی؛ شیخ نظام الدین برہان پوری، ملا لطیف سلطان پوری، ملا عبدالغفور برہان پوری (قاضی)، قاضی عبدالوہاب (م ۱۰۸۷ھ)، قاضی شیخ الاسلام، قاضی صدر الدین ہرگامی، قاضی محمد حسین جونپوری، قاضی شہاب الدین گوپاموی م ۱۱۳۰ھ (مفتی)، قاضی احمد بہاری مفتی عسکر شاہی، مفتی عبداللہ شہابی گوپاموی (م ۱۰۷۵ھ)، مفتی علم اللہ گوپاموی (م ۱۱۰۳ھ)؛ حکما: قاضی محب اللہ بہاری، ملا محمود جونپوری (م ۱۰۶۲ھ)؛ علما: ملا عبدالرشید، ملا زاہد کابلی، محمد اسمعیل ہروی، شیخ عبدالعزیز اکبر آبادی، ملا عبداللہ رومی، مترجم فتاوٰی عالمگیری، ملا عبداللہ سیالکوٹی، شیخ عبدالباقی جونپوری، شیخ قطب برہان پوری، اتالیق شاہزادہ محمد اعظم، محمد اکرم لاہوری اتالیق شاہزادہ محمد کام بخش، قاری ابراہیم؛ مؤرخین: عبدالحمید، عاقل خان رازی، محمد ساقی مستعد خان، مرزا محمد کاظم (م ۱۱۰۰ھ)، نعمت خان عالی (م ۱۱۲۱ھ)، بختاور خان (م ۱۰۹۵ھ)؛ شعرا: آشنا، ناظم ہروی، بیدل، ناصر علی سرہندی، ماہر اکبر آبادی، افسری، اعجاز اکبر آبادی، سعید گوپاموی (م ۱۱۴۷ھ)؛ ضمیر، طاہر، خالص، ملا شفیعا یزدی، اشرف مازندرانی، رازی خوافی، ملا طغرائے مشہدی، پنڈت چندر بھان برہمن اکبر آبادی، (م ۱۱۳۰ھ) مرزا محمد رفیع قزوینی (تاریخ ملت، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱)۔

سیرت و کردار: اورنگ زیب برصغیر کا ایک عظیم حکمران تھا۔ وہ نوے سال سے کچھ اوپر زندہ رہا۔ تقریباً پچھتر برس تک متواتر زندگی کے ہنگاموں میں سر گرم عمل رہا۔ چالیس سال شہزادگی میں اور پچاس شہنشاہ کے طور پر گزارے۔ شہزادگی کے زمانے میں کئی اہم مہمیں سپرد ہوئیں اور کئی اہم صوبوں کی سربراہی کا موقع ملا۔ ہر حیثیت میں اپنی خداداد صلاحیتوں کا بھرپور مظاہرہ کیا، یہاں تک کہ دوست دشمن سبھی اس کی صلاحیتوں کے قائل ہو گئے۔ علما اور مشائخ، امرا اور عوام کی اکثریت کو اندازہ ہو گیا تھا کہ شاہجہاں کے بعد تخت نشینی کا صحیح معنوں میں وارث اورنگ زیب ہی ہوگا۔

پچاس سالہ دور بادشاہت میں تو اورنگ زیب کو اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرنے کا اور بھی موقع ملا۔ اس دوران میں کئی ہنگاموں سے واسطہ پڑا، کئی بغاوتیں ہوئیں، لیکن یہ بطل عظیم ہمیشہ ثابت قدم رہا۔ دیکھتے ہی دیکھتے ہنگامے ختم ہو گئے، بحرانوں پر قابو پا لیا گیا، بغاوتیں کچل دی گئیں، بلکہ کئی اہم علاقے تسخیر ہوئے اور سلطنت تیموریہ میں شامل کر لیے گئے۔ صوبوں کی تعداد بیس سے اوپر ہو گئی تھی جن میں اکبر آباد، لاہور، ملتان، کشمیر، کابل، احمد آباد، الہ آباد، اجمیر، اورنگ آباد، بہار، میواڑ، اڑیسہ، اودھ، مالوہ، خاندیش، بنگال، بیدر اور بیجاپور شامل تھے۔ غالباً تاریخ میں پہلی دفعہ ایسا ہوا کہ پورا برصغیر مع کئی اردگرد کے علاقوں کے ایک مرکز کے تحت آیا۔ مہاراجا اشوک، سمدرا گپت اور سلطان علاء الدین خلجی کے زمانوں میں بھی ایسا نہیں ہوا تھا (جادو ناتھ سرکار، ۱ : ۱)۔

اورنگ زیب سیرت و کردار کے لحاظ سے بھی ہمہ گیر صفات کا مالک تھا۔ وہ بیک وقت بہت سی خوبیاں رکھتا تھا۔ وہ پیدائشی سپاہی، تجربہ کار جرنیل، پختہ کار سیاست داں، ذہین مدبر اور سمجھدار، محتاط اور مستعد منتظم تھا۔ سب سے بڑھ کر عوام کا پیدائشی قائد اور ایک مشفق، عدل گستر، پر وقار اور بارعب حکمران تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

قیادت و امامت اور حکمرانی، جہانداری اور بادشاہت کے تمام امور و رموز کا کم از کم برصغیر کی پوری اسلامی تاریخ میں صحیح معنوں میں وہی ایک اعلیٰ درجے کا مظہر تھا۔

بہادری اور شجاعت عالمگیر کی سیرت و کردار کی بنیادی اور نمایاں خوبی تھی۔ یہ جوہر اسے خانوادۂ تیمور سے وراثت میں ملا تھا۔ عمر، تجربے اور وقت نے اس میں اضافہ کیا۔ چنانچہ مست ہاتھیوں کی لڑائی کا موقع تھا یا بلخ و بخارا کا میدان جنگ، معرکۂ ساموگڑھ تھا یا شجاع کے ساتھ معرکۂ تالاب کھجوہ، شمالی ہندوستان کے قبائلی بحران تھے یا جنوبی ہندوستان کے خطرناک ہنگامے، ہر جگہ اور ہر موقع پر اورنگ زیب عالمگیر سخت چٹان کی طرح جما اور ڈٹا رہا۔ سادات بارہہ کو اپنی بہادری اور سپہ گری پر ناز تھا۔ ایک دفعہ عالمگیر پر اپنی بہادری کی دھونس جمانا چاہی، لیکن اس مرد آہن نے آستینیں چڑھاتے ہوئے پہلے تو کہا کہ تم لوگ پہلے ہی میری تلوار کی کاٹ دیکھ چکے ہو اور پھر آن واحد میں انھیں سول اور فوجی ذمے داریوں سے بر طرف کر دیا۔ اس طرح اہل زمانہ نے سادات بارہہ کی بہادری کا غرور خاک میں ملتے دیکھا (شبلی، ص ۱۴۵)۔

عالمگیر کی ایک اور نمایاں خصوصیت اس کی بے پناہ ذہانت تھی۔ بچپن ہی سے اس کی ذہانت آشکار ہونے لگی تھی۔ الجھے ہوئے حالات اور واقعات کو فوراً سمجھ لیتا تھا اور ان کا فوراً حل بھی سوچ لیتا تھا۔ جنگ تخت نشینی کے پیچیدہ حالات تھے یا شاہجہان کا اس کے خلاف بچھایا ہوا سازشوں کا جال، جسونت سنگھ کی آئے دن کی سازشیں یا شہزادۂ اکبر کی خطرناک بغاوت، سادات بارہہ کے مستقبل کے ارادے تھے یا سکھ گروں کے خطرناک مقاصد، ایسے سب حالات و واقعات کو وہ بہت اچھی طرح سمجھتا اور ان کا حل جانتا تھا۔ ہر موقع پر اس نے مناسب کارروائیاں کیں اور ہر الجھن کو سلجھانے میں کامیاب و کامران ہوا۔

عالمگیر کا حافظہ بھی بلا کا تھا۔ تخت نشینی کے بعد ہر قسم کی مصروفیتوں کے باوجود ۱۰۷۸ھ میں قرآن مجید حفظ کر لیا (مآثر عالمگیری، ص ۵۳۲) اور پھر تقریباً سب مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ وہ جس شخص کو ایک دفعہ دیکھ لیتا تھا، اسے کبھی نہیں بھولتا تھا۔

اس جوہر قابل کا احساس ذمے داری بھی بے مثال تھا۔ بے حد محنتی تھا۔ زمانۂ شہزادگی ہی میں جو کام بھی اس کے سپرد ہوا، اسے پوری تندہی سے انجام دینے کی کوشش کی۔ جھجھور اور بلخ و بخارا کی مہمات، قندھار کا محاصرہ، دکن کے معرکے اور دکن کی دو بار نظامت، اسی طرح گجرات اور ملتان کی نظامتیں، ہر مقام پر اور ہر حیثیت میں اس نے انتہائی محنتی ہونے کا ثبوت دیا۔ امن کا زمانہ ہوتا یا جنگ کا، تخت طاؤس پر ہوتا یا دکن کے سنگلاخ علاقوں میں مصروف پیکار، عہد شباب تو آخر تمام جسمانی اور ذہنی قوی کے شباب کا وقت تھا، بڑھاپے کے باوجود بھی وہ ہمیں بے حد سرگرم عمل نظر آتا ہے۔ اورنگ زیب کا روزانہ کا پروگرام باقاعدہ طے شدہ ہوتا تھا۔ وہ صبح صادق سے پہلے بیدار ہوتا۔ نوافل ادا کرتا پھر دیوان خاص کی مسجد میں نماز با جماعت ادا کرتا۔ بعد ازاں قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور پھر حدیث کے مطالعے میں مشغول ہو جاتا۔ پھر مسند عدالت پر بیٹھتا۔ امرائے خاص مجرا بجا لاتے، لوگوں کی شکایات سنی جاتیں اور داد رسی اور انصاف کا عمل شروع ہو جاتا۔ بعد ازاں فوج کا معائنہ کرتا۔ جنگی ہاتھی بھی معائنے کے لیے پیش ہوتے۔ بعض اوقات بادشاہ کے

اشارے پر ہاتھیوں کی لڑائی بھی کرائی جاتی۔ معائنۂ فوج کے بعد دیوان عام میں دربار لگتا، جس میں سلطنت کے اہم معاملات نپٹائے جاتے۔ گیارہ بجے کے قریب دیوانِ خاص میں دربار کا اہتمام ہوتا۔ خصوصی نوعیت کے معاملات یہاں طے کیے جاتے تھے۔ دوپہر کے وقت بادشاہ حرم سرا میں داخل ہوتا۔ کھانا کھاتا اور کچھ دیر آرام کرتا۔ پھر علماء فضلاء صلحاء اور امرا کے ساتھ نماز با جماعت ادا کرتا۔ پھر غسل خانے میں جلوہ افروز ہوتا جہاں سلطنت کے اہم ترین اور پر پیچ معاملات طے ہوتے۔ پھر مغرب کی نماز کا وقت ہو جاتا۔ بادشاہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا۔ اسی طرح عشا کی نماز با جماعت ادا کرکے عالمگیر اپنی خواب گاہ میں آتا۔ کھانا کھانے کے بعد عبادت میں مشغول ہو جاتا۔ رات کا جب خاصا حصہ گزر جاتا تو سو جاتا (شہابی: تاریخ ملت، ۱۱: ۱۴۸ تا ۱۵۵)۔ الغرض عالمگیر امور مملکت کی انجام دہی میں بڑی محنت اور جانفشانی سے کام لیتا رہا۔ گرمی ہوتی یا سردی، امن ہوتا یا جنگ حتٰی کہ شدید علالت میں بھی اس کے معمولات میں فرق نہیں آتا تھا۔ وہ مصروفیت کی زندگی ہی میں خوشی محسوس کرتا۔ ڈاکٹر جیملی کریری نے اسے اٹھتر برس کی عمر میں دیکھا تھا۔ وہ لکھتا ہے: ”وہ صاف و سفید ململ کی پوشاک پہنے ہوئے عصائے پیری کے سہارے جھرمٹ میں کھڑا تھا۔ داد خواہوں کی عرضیاں لیتا تھا اور بلا عینک پڑھ کر خاص اپنے ہاتھ سے دستخط کرتا جاتا تھا۔ اور اس کے ہشاش بشاش چہرے سے صاف مترشح ہوتا تھا کہ وہ اپنی مصروفیات سے نہایت شادان و فرحان ہے (الفنسٹن: *Aurangzeb*، ۲۱۰ تا ۲۱۱)۔ بعض اوقات بیماری کی حالت میں بھی دربار پہنچ جاتا تھا۔

مختصر یہ کہ حکومت کی مصروفیتوں میں انہماک کے لحاظ سے وہ اپنے باپ دادا سے بھی سبقت لے گیا تھا۔ تاریخ نویسوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ چوبیس گھنٹوں میں سے صرف تین گھنٹے سوتا تھا۔

سلطنتوں میں استحکام ایمانداری سے ہوتا ہے۔ کسی قسم کی بھی بد دیانتی بڑی بڑی قوموں اور سلطنتوں کو تباہ کر دیتی ہے۔ اورنگ زیب اس رمز سلطانی سے کلی طور پر آگاہ تھا۔ اس لیے اپنے عہدے سے نہ تو خود کوئی ناجائز فائدہ اٹھایا تھا اور نہ وہ کسی اور ہی کو اس کے عہدے سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت دیتا تھا۔ دوران شہزادگی میں حریفوں نے اسے بدنام کرنے کے لیے ناجائز حربے استعمال کیے، لیکن اورنگ زیب ہر موقع پر بری الذمہ ثابت ہوا۔ اس کی ایمانداری کا اندازہ اس سے زیادہ اور کس بات سے ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی روزی قرآن مجید کی کتابت کرکے اور ٹوپیاں سی کر کماتا تھا اور ملک اور قوم کے خزانے سے اپنی ذات کے لیے ناجائز ایک کوڑی تک لینے کا روا دار نہ تھا۔ (شبلی۔ اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر: ص ۱۵۴)۔

مالیات کے شعبے میں ہندو ملازمین کی اکثریت تھی۔ وہ غبن اور رشوت کے لیے بدنام تھے۔ اورنگ زیب نے وسیع پیمانے پر چھانٹی کی۔ برصغیر کی اسلامی تاریخ میں ملازمین کی چھانٹی کا غالبًا یہ دوسرا آپریشن تھا۔ پہلا آپریشن علاء الدین خلجی (۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) نے کیا تھا۔

ایک بہترین حکمران کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ وہ اپنی سلطنت کے حالات و واقعات سے باخبر رہنے کے لیے قابل اعتماد اور معقول انتظامات کرے۔ چنانچہ بر سر اقتدار آتے ہی ملکی حالات سے باخبر رہنے کے لیے اس نے پرچہ نویسی اور واقعہ نگاری کے صیغے کو بڑی وسعت دی۔ اس ذریعے سے عالمگیر

کو ایک ایک کونے سے خبریں پہنچتی تھیں۔ لہٰذا عالمگیر رعایا کی حالت سے مکمل طور پر با خبر رہتا تھا۔ شہزادوں، صوبے داروں اور عاملوں کی ایک ایک فرو گذاشت کو پکڑتا اور واقعہ نگار کا حوالہ دیتا تھا۔ ہزاروں کوس پر کسی سوداگر یا کسی راہ چلتے کی کوئی چیز ضائع ہو جاتی تو جلد اس کو خبر لگ جاتی اور وہ وہاں کے عامل سے فوراً باز پرس کیا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲۵ تا ۱۲۶)۔

عالمگیر بیرونی ملکوں کے حالات سے با خبر رہنا بھی اپنا فرض اولیں سمجھتا تھا۔ جب ڈاکٹر جیملی کریری اس سے دکن میں ملا تو اس سے ترکوں اور ہنگری کے درمیان اس وقت ہونے والی جنگ کے حالات دریافت کرتا رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ترکوں اور ہنگری کے درمیان کشمکش سے پہلے واقف تھا (سمتھ۔ ص ۳۳۵)۔

عالمگیر کاروبار سلطنت کے سلسلے میں کلیات اور جزئیات پر یکساں حاوی تھا۔ بڑی سے بڑی مہم سے لے کر چھوٹے سے چھوٹے کام کی جزئیات کا خود جائزہ لیتا۔ وہ تن تنہا جنگوں کے نقشے تیار کرتا۔ اس کے جرنیل میدان جنگ کے نقشے بنا کر بھیجتے۔ نقشوں کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ حملوں کے مقامات اور اطراف متعین کرتا۔ علاوہ ازیں چھوٹے سے چھوٹے سرکاری ملازمین کی کارگزاری بھی اس کے سامنے ہوتی تھی (الفنسٹن: ہسٹری آف انڈیا، ص ۵۷۹ تا ۶۵۰)۔

اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں وہ اولاد کی محبت کو بھی حائل نہیں ہونے دیتا تھا۔ اس کا بڑا لڑکا شہزادۂ محمد سلطان بغاوت کی پاداش میں تا عمر قید رہا۔ بادشاہ جب بھی شفقت پدری سے مجبور ہو جاتا تو اس کی تصویر بنوا کر دیکھ لیتا۔ شہزادۂ معظم نے قطب شاہ سے در پردہ راہ و رسم پیدا کی تو اسے مسلسل سات برس تک نظر بند رکھا۔ بادشاہ کی چہیتی بیٹی زیب النساء نے اپنے باغی بھائی شہزادۂ اکبر کی حمایت کی تو اسے سلیم گڑھ کے قلعے میں زیر نگرانی رہنا پڑا۔

جس طرح حکام کی بد دیانتی اور حکمرانوں کی اپنے ملک اور رعایا کے حالات سے بے خبری قوموں اور سلطنتوں کی تباہی کا موجب ہوتی ہے، اسی طرح اگر کوئی حکمران عدل و انصاف کا بدرجۂ غایت اہتمام نہیں کرتا تو تباہی و بربادی اس کے ملک اور رعایا کا مقدر بن جاتی ہے۔ اورنگ زیب نے اپنی حکمرانی کے پورے پچاس برس تک انتہائی عدل و انصاف سے کام لیا۔ وہ قانون کے سامنے سب کو یکساں سمجھتا تھا۔ رنگ، نسل اور مذہب کا کوئی امتیاز روا نہیں رکھا جاتا تھا۔ اس کے نزدیک ہندو مسلم سب برابر تھے۔ بڑے بڑے امرا اور شہزادے بھی قانون کی زد سے نہیں بچ سکتے تھے۔ سادات بارعہ نے اپنے تمام تر اثر و رسوخ کی بنیاد پر قانون سے بچنے کی کوشش کی، لیکن قانون شکنی کی سزا سے وہ بھی نہ بچ سکے۔ عالمگیر نے اپنی ساری سلطنت میں حکم جاری کرا دیا تھا کہ اگر کسی شخص کو بادشاہ کے خلاف کوئی شکایت ہو تو وہ کسی بھی عدالت میں اس کے خلاف مقدمہ دائر کر سکتا ہے۔

اورنگ زیب دربار میں جب خود عدالت لگاتا تو لوگوں کی عرضیاں کھڑے ہو کر وصول کرتا تھا، تحمل سے شکایات سنتا اور سب کی داد رسی کرتا۔

اورنگ زیب کے مخالفوں نے اورنگ زیب پر ہر طرح سے تنقید کرنے کی کوشش کی، لیکن عالمگیر کے عدل و انصاف کے وہ بھی قائل ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ لین پول جو عالمگیر کے بہت بڑے مخالفوں میں سے ہے خود لکھتا ہے کہ

اورنگ زیب عدل و انصاف کا پتلا تھا۔ اس کے پچاس سالہ دور حکومت میں اس سے کوئی بھی ظلم اور نا انصافی کا فعل سر زد نہیں ہوا (Aurangzeb : Lanepoole، ص ۶۳)۔ عالمگیر اپنے مذہبی فرائض کی ادائی میں بھی کبھی کوتاہی نہیں کرتا تھا۔ جتنا عبادات کا اہتمام وہ کرتا تھا، کم از کم برصغیر کا کوئی دوسرا حکمران نہ کر سکا۔ اس سلسلے میں وہ اپنی صحت کا بھی خیال نہیں کرتا تھا۔ اس کا قول تھا کہ شریعت کے نفاذ اور رعایا کی بھلائی میں صحت کی زیادہ پروا نہیں ہونی چاہیے۔ اتنی بڑی سلطنت کا مالک ہونے کے باوجود وہ انتہا درجے کا متقی تھا۔ فرض نمازوں کے علاوہ نوافل پڑھتا تھا۔ جب دہلی میں ہوتا جمعے کی نماز ہمیشہ جامع مسجد میں پڑھتا۔ رمضان شریف کے روزے رکھتا۔ فرض روزوں کے علاوہ بھی روزے رکھا کرتا تھا۔ کم از کم ہفتے میں تین روزے ضرور رکھتا تھا۔ پرہیز گاری، تقوی اور دور اندیشی کی بنا پر وہ عوام میں "زندہ پیر" کے نام سے مشہور تھا۔ علما اور مشائخ کا انتہائی احترام کرتا تھا۔ ان سے دلی عقیدت رکھتا تھا اور بزرگوں کے مزارات کی زیارت بھی کرتا۔ مرتے وقت اس نے ایک بزرگ دین کے پاوں میں دفن ہونا پسند کیا (تاریخ ملت، ص ۲۳۰)۔

اورنگ زیب دراصل بنیادی طور پر پکا مسلمان تھا۔ وہ بحیثیت حکمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کی روایات امامت و جہانداری کو زندہ کر رہا تھا۔ اس نے انہیں کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی۔ وہ برصغیر میں اسلام کا بول بالا چاہتا تھا۔ شریعت کا مکمل نفاذ اس کا مقصودِ زندگی تھا۔ فیروز تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) کے بعد برصغیر میں یہ دوسرا مسلمان حکمران تھا جس نے اسلامی فلاحی ریاست قائم کرنے کا تہیہ کر رکھا تھا۔ اس حیثیت سے عالمگیر نے جو اقدامات کیے وہ کسی قسم کے تعصبات پر مبنی نہیں تھے، لیکن اس کے سامنے بھی وہی مشکلات تھیں جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے سامنے تھیں (۹۹ - ۱۰۱ھ)، بلکہ اورنگ زیب کا کام ان سے زیادہ مشکل نظر آتا ہے کیونکہ عمر بن عبدالعزیزؒ کا واسطہ صرف مسلمانوں سے تھا جب کہ اورنگ زیب کا واسطہ ہندو اکثریت سے تھا۔ بہرحال دونوں کے کارنامے مجتہدانہ اور مجددانہ تھے۔

المختصر اورنگ زیب عالمگیر شہزادگی کے ایام میں ایک عظیم شہزادہ اور شہنشاہیت کے زمانے میں ایک عظیم شہنشاہ ثابت ہوا۔ وہ سیرت و کردار اور وسعت و استحکام سلطنت کے لحاظ سے اپنے تمام ہم عصروں میں یکتا تھا۔ دیگر اسلامی سلطنتیں اس کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کیے ہوئے تھیں اور عالمگیر کے دربار سے تعلقات رکھنے میں فخر محسوس کرتی تھیں۔ ایران میں صفوی اور ترکی میں عثمانی خاندان زوال پذیر ہو چکے تھے۔ یورپ میں اس کے ہم عصر لوئی چہارم شاہ فرانس اور پیٹر اعظم زار روس تھے، لیکن دونوں وسائل حکومت اور سیرت و کردار کے لحاظ سے اورنگ زیب سے کمتر تھے۔ اورنگ زیب بلا شک و شبہہ سیرت و کردار کے لحاظ سے ایک مثالی انسان تھا۔ وہ صحیح معنوں میں ایک مرد مومن تھا اور ایک مومن کے تمام تر اوصاف، یعنی غفاری، قہاری، قدوسی و جبروت اس میں بدرجۂ اتم موجود تھے۔ وہ پرلے درجے کا سنجیدہ اور متین انسان تھا۔ نہ تو شاندار عسکری کامیابیوں سے خوش ہوتا نہ خطرناک ترین حادثوں سے گھبراتا۔ اس کی شاندار وسیع سلطنت اور سیرت و کردار کی شہرت سے پورا عالم

اسلام متأثر تھا۔ ترکی کے ایک محقق محمودی کے الفاظ میں کردار کی مضبوطی اور مذہبی جوش کے لحاظ سے عالمگیر حکمرانوں میں یکتائے زمانہ تھا۔ (*A Short History of Aurangzib*، ص ۱۲۵)۔ علامہ اقبال کے نزدیک برصغیر کی ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ میں اورنگ زیب ہی ایک ایسا شخص تھا جو اسلامی سیرت کا بہترین نمونہ تھا۔ (مقالات اقبال، ص ۱۲۸)۔ برصغیر میں اسلامی قومیت کے تصور کو ابھارنے والا پہلا شخص بھی اورنگ زیب ہی نظر آتا ہے (ص ۴۴ تا ۴۸)۔

علامہ اقبال نے اورنگ زیب عالمگیر کی عظمت کردار کے پیش نظر کہا ہے:

درمیان کار زار کفر و دین
ترکش ما را خدنگ آخرین

مآخذ: (الف) عربی: (۱) نواب صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۶ھ؛ (۲) سید عبدالحی حسنی الکھنوی: الثقافة الاسلامیة فی الہند، دمشق ۱۹۵۸ء؛ (۳) وہی مصنف: نزهة الخواطر، ج ۵، حیدر آباد دکن ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء؛ ج ۶، ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء؛ (۴) مجلة الثقافة الهندية؛ (۵) البلاذری: فتوح البلدان؛ (۶) سید غلام علی آزاد بلگرامی: سبحة المرجان فی آثار ہندوستان، بمبئی ۱۳۰۳ھ۔

(ب) فارسی: (۷) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی: انفاس العارفین، دہلی ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء؛ (۸) محمد ہاشم خافی خان: منتخب اللباب، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۸۹۹ء؛ (۹) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح المعروف بہ شاہجہان نامہ؛ (۱۰) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ؛ (۱۱) شاہنواز خان: مآثر الامراء، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال؛ (۱۲) وقائع عالمگیری، طبع سید ظفر حسین، علی گڑھ ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) عاقل خان رازی: عالمگیر نامہ؛ (۱۴) نعمت خان عالی: وقائع نعمت خان، لکھنؤ ۱۲۶۹ھ؛ (۱۵) نعمت خان عالی: جنگ نامہ نعمت خان، لکھنؤ، انگریزی ترجمہ چندو لال گپتا، آگرہ ۱۹۰۹ء؛ (۱۶) محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء؛ (۱۷) منشی عنایت اللہ خان: احکام عالمگیری؛ (۱۸) جہانگیر: توزک جہانگیری، طبع سید اشرف نجیب آبادی، اعظم گڑھ ۱۹۲۹ء؛ (۲۰) شریف الدین یزدی: ظفر نامہ؛ (۲۱) مولوی رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینة الاصفیاء، کانپور ۱۹۰۲ء؛ (۲۳) ایشور داس: فتوحات عالمگیری؛ (۲۴) محمد معصوم، خواجہ: مکتوبات خواجہ محمد معصوم، لکھنؤ ۱۹۶۰ء؛ (۲۵) بھیم سین: نسخۂ دلکشا؛ (۲۶) سید غلام علی آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، دفتر اول، لاہور اکتوبر ۱۹۷۱ء؛ (۲۷) خلیل الرحمٰن: تاریخ برہان پور، دہلی ۱۳۱۷ھ؛ (۲۸) محمد بقا: مرآة العالم؛ (۲۹) غلام حسین خان طباطبائی: سیر المتاخرین، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۳۰) جلال طباطبائی: بادشاہ نامہ، لکھنؤ ۱۸۹۲ء؛ (۳۱) ابو الفتح قابل خان: آداب عالمگیری، مطبع محمد صادق مطابی بہ تصحیح عبدالغفور چودھری، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۳۲) محمد کاظم شیرازی: عالمگیر نامہ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال بہ تصحیح مولوی خادم حسین و مولوی عبدالحی، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۳۳) سجان رائے: خلاصة التواریخ؛ (۳۴) دبستان مذاہب؛ (۳۵) موہن لال: عمدة التواریخ؛ (۳۶) علی محمد خان: مرآة احمدی، ۳ جلد،

(ج) اردو: (۳۷) شبلی نعمانی: اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۳۸) سید نجیب اشرف ندوی: مقدمۂ رقعات عالمگیری، دار المصنفین، اعظم گڑھ؛ (۳۹) شمس بریلوی: اورنگ زیب خطوط کے آئینے میں، ص ۱۰ تا ۱۶، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۴۰) رشید اختر ندوی: اورنگ زیب، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۴۱) محمد ایوب خان: عالمگیر ہندوؤں کی نظر میں، بجنور ۱۹۳۸ء؛ (۴۲)

مفتی انتظام اللہ شہابی : تاریخ ملت ، ۱/۲ ، دہلی ۱۹۵۷ء : (۴۳) مقالات یوم عالمگیر : (۴۴) محمد اسحق بھٹی : فقہائے ہند ، ۴/۲ ، لاہور ۱۹۷۸ء : (۴۵) وہی مصنف : برصغیر میں تدوین فقہ ، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۴۶) مولوی احمد دین : اورنگ زیب ، لاہور ۱۸۹۴ء؛ (۴۷) شیخ محمد اکرام : رود کوثر ، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۴۸) سید ہاشمی فرید آبادی : تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ج ۱، مطبوعۂ کراچی؛ (۴۹) عبداللہ چغتائی : فنون لطیفہ بعہد اورنگ زیب؛ (۵۰) سید صباح الدین عبدالرحمن : ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارنامے، اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء؛ (۵۱) بشیر الدین احمد : واقعات دارالحکومت دہلی، آگرہ ۱۹۱۹ء؛ (۵۲) مولوی عبد الرحمن : ابوالمظفر محی الدین اورنگ زیب عالمگیر، مطبوعۂ لاہور؛ (۵۳) عباد اللہ فاروقی : شہنشاہ اورنگ زیب کا ہندوؤں کے ساتھ سلوک، اکتوبر ۱۹۷۱ء، ص ۷۷ - ۸۳؛ (۵۴) مولانا غلام رسول مہر : شاہ عالمگیر گردوں آستاں، المعارف، لاہور، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۵ تا ۱۲؛ (۵۵) محمد اسلم : اورنگ زیب کی تخت نشینی میں علما و مشائخ کا کردار، المعارف، لاہور ۱۹۶۸ء، ص ۲۱ - ۳۲۔

(د) انگریزی : (۵۶) ظہیر الدین فاروقی : *Aurangzeb and his Times*، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۵۷) سید معین الحق : *Prince Aurangzeb; A study*، کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۵۸) افتخار احمد غوری : *War of Succession between the Sons of Shah Jehan*، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۵۹) اشتیاق حسین قریشی : *Ulema in Politics*، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۶۰) وہی مصنف : *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Continent 610-1947*، ھیگ ۱۹۶۲ء؛ (۶۱) وہی مصنف : *Mughal Administration*؛ (۶۲) ابن حسن : *The Central Structure of the Mughal*، لندن ۱۹۳۶ء؛ (۶۳) محمد اکرام : *A History of Muslim Civilization*، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶۴) عبدالرشید : *A Short History of Pakistan*، ج ۳، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۶۵) عرفان حبیب : *The Agrarian System of Mughal India*، لندن ۱۹۶۳ء؛ (۶۶) جادو ناتھ سرکار : *History of Aurangzeb*، ۵ جلد، کلکتہ ۱۹۱۲ء؛ (۶۷) وہی مصنف : *A Short History of Aurangzeb 1658-1707*، کلکتہ ۱۹۳۰ء؛ (۶۸) وہی مصنف : *Anecdotes of Aurangzeb*، کلکتہ ۱۹۱۵ء؛ (۶۹) وہی مصنف : *Mughal Administration*، کلکتہ ۱۹۲۴ء؛ (۷۰) وہی مصنف : *Shivaji and his Times*، لندن ۱۹۲۰ء؛ (۷۱) وہی مصنف : *Studies in Mughal India*، کلکتہ ۱۹۱۹ء؛ (۷۱) وہی مصنف : *Fall of the Mughal Empire*، کلکتہ ۱۹۲۳ء؛ (۷۲) Haig : *The Cambridge History of India*، ج ۴، کیمبرج ۱۹۳۷ء؛ (۷۳) اوپندرا ناتھ لال : *The Reign of Aurangzeb*، لاہور تاریخ طباعت ندارد (۷۴) A. A. Holt : *The Cambridge History of Islam*، ج ۲، کیمبرج ۱۹۷۰ء؛ (۷۵) سمتھ : *The Oxford History of India*، آوکسفرڈ ۱۹۲۳ء؛ (۷۶) Lane - Poole : *Aurangzeb*، مطبوعۂ آوکسفرڈ؛ (۷۷) Menshiant Elphinstone : *The History of India*، لندن ۱۹۱۶ء؛ (۷۸) وہی مصنف : *Aurangzeb*، لاہور ۱۹۲۹ء؛ (۷۹) Moreland : *The Agrarian system of Muslim India*، لندن ۱۹۲۲ء؛ (۸۰) ترپاٹھی : *Some Aspects of Muslim Administration*، الٰہ آباد ۱۹۳۶ء؛ (۸۱) Bernier : *Travels in Mughal Empire*، انگریزی ترجمہ از A. Constable، لندن ۱۸۹۱ء؛ (۸۲) Manucci : *Storia de Mogorn (Travels in India)*؛ (۸۳) Irvine : *The Army of the Mughals*، لندن ۱۹۰۳ء؛ (۸۴) سری رام شرما : *The Religious Policy of the Mughal Empire*، لندن ۱۹۴۰ء؛ (۸۵) وہی مصنف : *Mughal Government and Administration*، بمبئی ۱۹۵۱ء؛ (۸۶) جسونت سنگھ : *A History of the Sikhs (1469 - 1839)*، ج ۱، دہلی ۱۹۷۷ء؛ (۸۷) ناگ :

Annals of Rajisthan؛ (۸۸) عبداللہ چغتائی: Badshahi Masjid، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۸۹) تارا چند: A Short History of the Indian People؛ (۹۰) مجمدار: Advanced History of India؛ (۹۱) ایم۔ بی۔ احمد: Administration of Justice in Medieval India؛ (۹۲) ایس۔ ایم۔ جعفر: Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India، پشاور ۱۹۵۰ء؛ (۹۳) ایم۔ اے رحیم: Aurangzeb Alamgir as Ruler: Journal of the Research Society of Pakistan، لاہور جنوری ۱۹۷۰ء، ص ۵۱ تا ۶۸؛ (۹۴) بنارسی پرشاد سکسینہ: A History of Shah Jehan of Dehli، الہ آباد ۱۹۳۲ء؛ (۹۵) یوسف حسین: Glimpses of the Medieval Indian Culture، بمبئی ۱۹۵۷ء؛ (۹۶) ایم۔ ایل۔ اے چودھری: The State and Religion in Mughal India، کلکتہ ۱۹۵۱ء؛ (۹۷) پی سرن: The Provincial Government of the Mughals، الہ آباد ۱۹۴۱ء؛ (۹۸) نرندر ناتھ لا: Promotion of Learning، بمبئی ۱۹۱۶ء۔

(شبیر محمد گریوال)

* **مُحیِ الدّین محمّد:** (محمد) بن علاء الدّین علی الجمالی، سلطان سلیم اول (۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء) اور سلیمان اول (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) کے عہد کا ایک ترک عالم اور مؤرّخ۔ اس کا باپ زنبیلی علی الجمالی [رک بہ جمالی]، جمال الدّین محمّد ساکن آق سرای کا بیٹا اور مشہور و معروف مفتی تھا (اسی لیے وہ الجمالی کے لقب سے معروف تھا)۔ اس نے دینی تعلیم پہلے اپنے نانا حسین زادہ افندی سے پائی، پھر اپنے باپ علاء الدّین سے اور اس کے بعد مؤیّد زادہ افندی سے حاصل کی۔ اس نے کئی مدارس میں مدرس کے طور پر کام کیا، قسطنطنیہ میں مراد مدرسہ اور فاتح مسجد کے آٹھ مدرسوں میں، اور ادرنہ میں بھی مدرس رہا جہاں کچھ عرصے تک وہ مُلّا [قاضی یا مفتی] بھی رہا۔ وہ خلوت نشینی کی حالت میں فوت ہوا اور ۹۵۷ھ/۱۵۵۰ء میں ادرنہ ہی میں دفن ہوا۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس کی وفات ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں ہوئی۔

اس کی زیادہ تر اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس نے کسی گمنام مصنف کی تصنیف تواریخ آل عثمان کو تاریخ آل عثمان کے نام سے طبع کیا اور تاریخی واقعات کو جو خلافت عثمانیہ کی ابتدا سے شروع ہوئے تھے، ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء یعنی اپنی موت سے تھوڑے عرصے قبل تک پہنچایا۔

اس کی تاریخ کے دو نسخے موجود ہیں جو اس کے نام سے منسوب ہیں:

(۱) ایک مختصر جس کے مطابق Beck مخطوطے کا وہ ترجمہ ہے جو Gaudier-Spiegel نے *Chronica oder Acta von der Türkischen Tyrannen herkommen vnnd geführte Kriegen, aus Türckischer Sprachen verdeutschet. Vorhin nie in Druck ausgangen* کے نام سے کیا ہے، فرینکفرٹ a/O ۱۵۶۷ء؛ اسے لاطینی اور جرمن میں بھی Leunclavius نے شائع کیا تھا: *Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua lingua Scripti*، فرینکفرٹ ۱۵۸۸ء؛ بار دوم مع اشاریہ و جرمن ترجمہ: *Newe Chronika Türckischer Nation von Türcken selbs beschrieben*، فرینکفرٹ a/Main ۱۵۹۰ء۔

۲۔ ایک طویل تر نسخہ، یعنی وہ جو Verentian Chronicle (Codex Verantianus) کہلاتا ہے اور جسے Leunclavius نے جرمن اور لاطینی زبان میں طبع کیا: *Historiae Musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII*، فرینکفرٹ ۱۵۹۱ء۔ مجوزہ تیس جلدوں کے بجائے اس کی ۱۸ جلدیں تو ہیں۔ ۱۵۹۰ء کے قریب پہلی

تین جلدیں جرمن زبان میں بمقام فرینکفرٹ شائع ہوئیں: *Neuwer Muselmannischer Histori, Türckischer Nation, von ihrem Herkommen, Geschichte vnd Taten; drey Bücher, die ersten vnter dreyssigen*؛ اس کے بعد وقائع (*Annales*) کا پورا جرمن ترجمہ شائع ہوا: *Neuwer Musulmanischer Histori Türckischer Nation* فرینکفرٹ a/M ۱۵۹۵ء.

اس کی تاریخ کے علاوہ جو صرف قلمی نسخے کی شکل میں محفوظ ہے (مخطوطات، در وی انا، میونخ، برلن، گوتھا، لنڈن، قسطنطینیہ وغیرہ) محی الدّین نے ترکی، عربی اور فارسی میں اشعار بھی لکھے ہیں (جو مخطوطات میں محفوظ ہیں) اور دینیات کی ایک کتاب بھی تصنیف کی ہے.

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: کشفُ الظّنون، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ص ۲۰۸؛ (۲) طاش کوپری زادہ: الشقائق النّعمانیہ، قسطنطینیہ ۱۲۶۹ھ، ص ۳۸۹؛ ترجمہ از O. Rescher، قسطنطینیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۳۷؛ (۳) جمال الدّین: عثمانلی تاریخ و مؤرخلری (آئینۂ ظرفاء)، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۱۰، ۲۵؛ (۴) رفعت: روضۃ المرزبیہ، ص ۱۸۰؛ (۵) ثریا: سجلِ عثمانی، ۳: ۳۸۸؛ (۶) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۳۲؛ (۷) Babinger: *G O W*، ص ۷۲ تا ۷۴؛ (۸) J. H. Mordtmann در *Isl.*، ۱۰: ۱۶۰؛ ۱۳: ۱۵۲ ببعد؛ (۹) Carl Ausserer: کتاب مذکور، ۱۲: ۲۴۶ ببعد؛ (۱۰) F. Giese: *M O G*، ۱: ۴۹ تا ۷۵؛ (۱۱) P. Wittek: کتاب مذکور، ۱: ۷۷ ببعد، نیز دیکھیے کی فہرستیں.

(TH. MENZEL)

* **مُحیی لاری:** (م ۹۳۳ھ/۱۵۲۶-۱۵۲۷ء)، ایک ایرانی ادیب اور مشہور کتاب فتوح الحرمین کا مصنف؛ یہ کتاب مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ کے مقدس شہروں کا منظوم تذکرہ ہے جس میں فریضۂ حج کے تمام مناسک درج ہیں.

یہ کتاب جو ۹۱۱ھ/۱۵۰۶ء میں لکھی گئی تھی اور مظفّر بن محمود شاہ والی گجرات (۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء تا ۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء) کے نام سے منتسب تھی، مدت تک غلطی سے مشہور و معروف شاعر عبدالرحمٰن جامی سے منسوب کی جاتی رہی. محی لاری، فلسفی کبیر محمّد الدوانی (م ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء) کا شاگرد تھا اور اس نے اپنے فلسفے کے وسیع علم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ابن الفارض کے عظیم قصیدے کی شرح لکھی جو التائیّۃ الکُبری کے نام سے مشہور ہے. اس کتاب میں اس نے اپنے استاد کی تقلید میں اس بات کی کوشش کی ہے کہ راسخ العقیدہ اسلامی تصوف اور ارسطو کی تعلیمات کو یعنی جس طریقے سے ان کی اشاعت مشرق میں ہوئی، منطبق کر دے.

مآخذ: Rieu: *Cat. Pers. MSS. Brit. Mus.*، ۲: ۶۵۵؛ فتوح الحرمین کا فارسی متن ۱۲۹۲ھ میں لکھنؤ میں طبع ہوا، اس کے مضامین کا مکمل بیان *Wiener Jahrbüchern*، ج ۱۷، Anzeigeblatt، ص ۱۹۴ میں موجود ہے؛ (۲) حاجی خلیفہ، ۴: ۳۸۵؛ (۳) H. Ethé: *Neupersische Literatur* در *Grundriss der Iranischen Philologie*، ۲: ۳۰۶.

(E. BERTHELS)

* **مُخا:** بحرۂ قُلزم کے ساحل عرب پر ایک چھوٹی سی بندرگاہ جو ۱۳ درجے، ۱۹ دقیقے، ۵۰ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۴۳ درجے، ۱۲ دقیقے ۱۰ ثانیے طول البلد مشرق (گرینوچ) پر واقع ہے.

اَلمُخا کا ذکر الہَمدانی نے مختصر طور پر المَنْدَب کے سلسلے میں یوں کیا ہے کہ وہ بنو مَجید کے علاقے میں واقع ہے. المسعودی نے بھی مختصراً اس کا ذکر اپنی جغرافیائی تصنیف میں کیا ہے. پرتگیزوں نے اس شہر کا نام موکا Moca رکھا اور اسی نام سے یہ شہر یورپ میں مشہور

ہے۔ P. Manoel d, Almeyda اسے اپنی تصنیف *Historia general de Ethiopia a alta por Baltheser Telles* (Coimbra، ۱۶۶۰ء) میں سوقا Moquá لکھتا ہے۔

تقریباً ۸۵۰ برس کا عرصہ گزرا کہ مُخا ایک معمولی سا گاؤں تھا، لیکن وہ اس وقت سے بڑی سرعت سے ترقی کرتا گیا جب شیخ الشاذلی نے قہوے کے دانوں کے عجیب خواص معلوم کرکے قہوہ پینے کی عادت رائج کی۔ ۱۵۱۳ء میں الفانسو البوکرک Alphanso Albuquerquo نے اسے ایک معمولی سا مقام پایا، لیکن ۱۶۱۰ء میں یہ ملک حبشہ سے تجارت کرنے کی نہایت اہم بندرگاہ بن گیا۔ ان دنوں انگلستان اس بندرگاہ سے تجارتی رسم و راہ پیدا کرنے کی کوشش کرنے لگا اور ولندیزوں نے یہاں ایک کارخانہ قائم کر لیا۔ یہاں سے زیادہ تر قہوہ ہی باہر کے ملکوں میں بھیجا جایا کرتا تھا اور اس کے علاوہ یمن کے علاقے کی اور خاص پیداوار بھی بھیجی جاتی تھی اور اسی شہر کے نام سے مشہور ہوتی تھی۔ ۱۷۶۳ء کے بعد کے زمانے میں Niebhur نے اسے ایک بڑا خوش حال شہر پایا، لیکن جب انگریزوں نے عدن پر قبضہ کر لیا تو اس کی خوشحالی ختم ہو گئی کیونکہ عدن اور الحُدَیْدہ نے جنوبی یمن کی کل تجارت کو اپنی جانب کھینچ لیا۔ ترکوں کے عہد حکومت میں مُخا ایک علحدہ قضا تھی، جو تعِزّ کی سنجاق میں شامل تھی۔ لیکن یہاں کی تجارت بالکل معمولی سی تھی، مثلاً ۱۹۱۶ء میں یہاں سے صرف دس ہزار پاؤنڈ کی مالیت کا قہوہ عدن کو بھیجا گیا۔ صنعت و حرفت کی سرگرمی محض برائے نام ہے اور صرف مقامی ضرورتوں ہی کے لیے کفایت کرتی ہے۔ نیل کے رنگ اور شرابوں کی تیاری کا کام کسی قدر قابل ذکر ہے۔ مؤخرالذکر صنعت یہودیوں کے ہاتھ میں ہے۔ مُخا اور صنعاء کے درمیان تلغراف کا سلسلہ (براستۂ تعِزّ) قائم ہے اور الحُدَیدہ سے براستۂ زَبِید، شیخ سعید اور پیرم کے ساتھ بھی تاربرقی کا سلسلہ قائم ہے۔ مُخا کو یمن کی امامی ریاست کے قیام سے کچھ نئی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اب الحُدَیدہ کی تجارت وغیرہ میں سے اسے حصہ ملنے لگا ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۱۹؛ (۲) المسعودی: التنبیہ، BGA، ۸: ۲۶۰؛ (۳) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن، ۱۷۷۲ء، ص ۲۲۱ ببعد؛ (۴) R. Manzoni: *El Yemen, tre anni nell' Arabia felice*، روم ۱۸۸۴ء، ص ۳۴۴ تا ۳۵۱؛ (۵) G. W. Bury: *The Arabia Infelix or the Turks in Yamen*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۳۴، ۱۱۹؛ (۶) A. Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، ج ۱، (*Osten und Orient*، Forschungen) ج ۳، وی انا (۱۹۲۲ء)، ص ۳۴، ۱۰۲؛ ج ۲ (Brünn، ۱۹۳۱ء)، ص ۱۵، ۱۲۴؛ (۷) *A Handbook of Arabia, vol I, General, compiled by the Geographial section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty*، لنڈن (I. D. ۱۱۲۸)، ص ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۲۸، ۳۹۹۔

(A. GROHMANN [و تلخیص از ادارہ])

مُخَارِق: ابو المُہَنّا مُخارِق بن یحیٰی بن * ناؤوس، شروع کے عباسیوں کے زمانے کے سب سے بڑے مغنیوں میں سے ایک۔ وہ مدینے کا رہنے والا تھا (گو بعض لوگ اسے کوفی کہتے ہیں) اور ایک قصّاب کا بیٹا اور عاتکہ بنت شُہْدہ کا، جو ایک مشہور مغنّیہ اور بربط نواز تھی، غلام تھا۔ عاتکہ نے جب دیکھا کہ یہ غلام خوش گلو ہے تو اس نے اسے گانا سکھایا۔ پھر اس نے اسے ابراہیم

الموصلی [رک بآن] (م ۸۰۴ء) کے ہاتھ فروخت کر دیا جو درباری مغنیوں میں بہت ممتاز تھا؛ اس نے اسے موسیقی کی مزید تعلیم دی ۔ ابراہیم کہا کرتا تھا کہ ایسی قابلیت کے آدمی کا مستقبل شاندار ہوتا ہے، چنانچہ اس نے اسے اپنا جانشین قرار دیا ۔ ایک روز ابراہیم نے اسے یحیٰی بن خالد البرمکی اور اس کے بیٹوں الفضل اور جعفر کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ انھیں اس (ابراہیم) کے تازہ بنائے ہوئے چند گیت سنا کر محظوظ کرے ۔ برامکہ [رک بآن] اس کا گانا سن کر مفتون ہو گئے، چنانچہ مخارق کو بطور نذر الفضل البرمکی [رک بآن] کو پیش کر دیا گیا اور اس نے اسے خلیفہ ہارون کی نذر کیا ۔ یہ واقعہ ۸۰۳ء سے قبل کا ہونا چاہیے، کیونکہ اس سال البرامکہ کا زوال ہوا ۔ خلیفہ بھی مخارق کی آواز کا دلدادہ ہو گیا ۔ اس نے اسے آزاد کر دیا اور انعامات سے بھی نوازا ۔ مخارق کے لیے اس نے اس رسمی پردے کی رکاوٹ بھی دور کر دی جو اس کے اور مغنیوں کے درمیان لٹکا دیا جاتا تھا اور اسے اپنے پاس بیٹھنے کی اجازت بھی دے دی ۔ اس ماہر فن کی وفات تک جو الواثق باللہ [رک بآن] کے عہد میں ہوئی، برابر قدر افزائی ہوتی رہی، الواثق خود گیت بنایا کرتا اور مخارق سے کہتا تھا کہ وہ انھیں گا کر سنائے مگر خلیفہ الواثق کا اس کے گانے سے دل خوش نہیں ہوتا تھا کیونکہ مخارق کی اس زمانے کی نئی اپج کے مطابق یہ عادت ہو گئی تھی کہ وہ گانے کی سر تال کو اپنی مرضی سے تبدیل کر دیا کرتا تھا ۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ ایک راگ کو دوبارہ اسی سر تال میں کبھی نہیں گاتا تھا ۔ گانے کی یہ طرز اس دبستان کی ایجاد تھی، جس کا استاد امیر ابراہیم بن المہدی (م ۸۳۹ء) [رک بآن] تھا ۔ مخارق اور کچھ اور لوگ اس دبستان کے پیرو تھے ۔ موسیقی میں بھی وہ تحریک تھی جس کی کتاب الاغانی اور عقد الفرید کے مصنفوں نے بڑی مذمت کی ہے اور کہا ہے کہ اس نے قدیم اور روایتی موسیقی کو تباہ کر دیا ۔ مخارق نے ۸۴۴ تا ۸۴۵ء میں سامرے میں وفات پائی ۔

اس الزام کے باوجود جو مخارق پر عائد کیا جاتا ہے، مغنی کی حیثیت سے اس کی شہرت کا پایہ بہت بلند ہے ۔ اس کی آواز کا ہر شخص شیفتہ ہو جاتا تھا، نہ صرف اس لیے کہ اس کی آواز بے حد دلفریب تھی، بلکہ اس میں ایک غیرمعمولی اثر بھی تھا ۔ مخارق اپنی خداداد خوبیوں سے خود بھی بخوبی آگاہ تھا اور چونکہ ذوق خود نمائی سے بالا تر نہ تھا، اس لیے اپنی شور انگیزی سے جس کا وہ کبھی کبھی باعث ہوتا تھا، بظاہر خود ہی لطف اندوز ہوتا تھا ۔ ابن عبد ربہ (م ۹۴۰ء) [رک بآن] ہارون کے دربار کے سات بڑے بڑے گویوں کے نام گنواتا ہے اور ان میں سے تین کو اوّل درجے کے مغنّی قرار دیتا ہے، یعنی ابراہیم الموصلی، ابن جامع اور مخارق ۔ المأمون [رک بآن] کے عہد (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) تک پہلے دو مر چکے تھے اور مخارق بآسانی دربار خلافت کا سب سے بڑا مغنّی ہو گیا تھا اور اسحٰق الموصلی، ابراہیم المہدی اور علّویۃ سے ٹکر لیتا تھا (دیکھیے کتاب الاغانی، ۲۱ : ۲۲۴، ۲۳۳) ۔

شاعر دِعبل [رک بآن] نے موسیقی کے شوقین امیر ابراہیم ابن المہدی کی جب وہ خلافت حاصل کرنے میں ناکام رہا، ہجو لکھی تو کہا : اگر ابراہیم حکومت کے قابل ثابت ہوتا تو حق سلطنت از روے استحقاق درباری گویوں مخارق، زلزال اور مارق (= ابن المارق) کے نام منتقل ہو جاتا ۔ ان اشعار سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اس زمانے میں ان فنکاروں کی شہرت کتنے عروج پر ہو گی، ابن تغری بردی لکھتا ہے کہ ابراہیم الموصلی اور اس

کا بیٹا اسحٰق دونوں بربط یا طنبور کے ساتھ بہت اچھا گاتے تھے، لیکن خالی آواز سے گانے میں مخارق ان سے کہیں بڑھ چڑھ کر تھا ۔ اس کی بہترین تصدیق الفارابی (م ۹۵۰ھ) کے قول سے ہوتی ہے جو عبّاسی عہد کے صرف دو مغنّیوں یعنی اسحٰق الموصلی اور مخارق کا ذکر کرتا ہے ۔ مخارق کے مشہور ترین شاگردوں میں سے احمد بن عبداللہ بن ابی العَلاء اور حمدون بن اسمٰعیل بن داؤد الکاتب تھے، حمدون جو گویّوں کے ایک پورے خاندان کا مورث ہے ۔

مآخذ : (۱) کتاب الاغانی، مطبوعۂ بولاق، ۲۱ : ۲۲۰ ببعد اور اشاریہ، Guidi؛ (۲) ابن عبد ربّہ : العقد الفرید، مطبوعۂ قاہرہ، ۳ : ۱۹۰، ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء؛ (۳) ابن خلّکان : وفیات الاعیان، ۱ : ۱۸، ۲۰۵؛ (۴) Farmer : *Hist. of Arabian Music*، ص ۱۲۱، ۱۳۸؛ [(۵) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرۃ، ۲ : ۲۶۰] .

(M. G. FARMER)

* **المُختار** : بن ابی عُبَید [بن مسعود بن عمرو بن عُمَیر بن عوف]، الثّقفی، ایک شیعی تحریک کا بانی، جس نے ۶۶ھ/۶۸۵ - ۶۸۶ء میں کوفے پر قبضہ کر لیا تھا وہ قبیلۂ ثقیف سے تھا ۔ [مشہور شاعر] امیّہ بن ابی الصّلت اور ایک اور شاعر ابو مِحجَن بھی اسی قبیلے سے تھے بلکہ ابو محجن اس کا یک جدّی بھائی تھا (المختار کا دادا مسعود بن عمرو بن عُمَیر بن عوف الثقفی تھا، [اور یہی عمرو بن عُمَیر، ابو محجن کا دادا تھا] (دیکھیے [ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۶۸]؛ نیز Wüstenfeld : *Gen. Tabellen*، شجرہ ۹۱) ۔ کہتے ہیں کہ المختار ۶۲۲ء میں پیدا ہوا تھا (الطبری، ۱ : ۱۲۶۳)، لیکن یہ بیان شاید بے بنیاد ہے (دیکھیے الطبری، ۲ : ۲، کہ ۳۰ھ میں وہ ایک "نوجوان" (غلام شابّ) تھا اور اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اس کا حریف عبداللہ بن الزّبیر بھی اسی سال پیدا ہوا تھا ۔ اس کے والد [ابو عبید الثقفیؓ] جب ایرانیوں کے خلاف ۱۳ھ میں جہاد کرتے ہوئے الجسر کی لڑائی میں شہید ہوگئے تو اس یتیم بچے کی پرورش اس کے چچا سعد بن مسعودؓ نے کی جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابی اور حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں المدائن کے حاکم تھے ۔ جب سعدؓ کو المدائن سے خارجیوں کے تعاقب میں جانا پڑا (جو ۳۷ھ میں حضرت علیؓ کا ساتھ چھوڑ گئے تھے) تو المختار ان کا نائب رہا (الطبری، ۱ : ۳۳۶۶؛ الدّینوری، ص ۲۱۸) ۔ وہ اپنی ابتدائی زندگی اور خاندانی روایات کی وجہ سے حضرت علیؓ کا طرفدار بن گیا؛ تاہم الطبری (۲ : ۲) کہتا ہے کہ جب حضرت حسنؓ [ابن علیؓ] نے ۴۰ھ میں امیر معاویہؓ کے مقابلے سے گریز کرکے المختار کے چچا [سعد بن مسعود] کے پاس پناہ لی [جو اس وقت المدائن کا والی تھا]، تو [المختار] نے [چچا کو] یہ صلاح دی کہ [حضرت حسنؓ کو] ان کے حریف کے حوالے کر دیا جائے اور شیعوں نے ۲۵ سال کے بعد اس غداری کی وجہ سے اس کی مذمت کی ۔ ہمیں اس شخص کے ابتدائی حالات کے متعلق جو آگے چل کر غالی شیعوں کا حامی و علم بردار بننے والا تھا صرف یہی کچھ معلوم ہے، تاہم زیاد بن ابیہ کے سامنے اس نے حُجر بن عدی کے خلاف شہادت دینے سے انکار کر دیا تھا جس پر یہ الزام عائد کیا گیا تھا کہ اس نے بنو امیّہ کے خلاف ۵۱ھ میں کوفے میں بغاوت برپا کرنے کی کوشش کی تھی (الطبری، ۲ : ۱۳۴)، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی ہمدردی پہلے بھی زیادہ تر حضرت علیؓ کے طرفداروں کے ساتھ تھی۔ بہرحال امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد کہیں جا کر یہ صورت پیدا ہوئی کہ حضرت علیؓ کے خاندان کے حامیوں کی امیدیں

پھر تازہ ہونے لگیں اور المختار گمنامی کے پردے سے دوبارہ نمودار ہوا۔ اس نے ٦٠ھ میں مسلم بن عقیل کی حمایت میں نمایاں حصہ لیا، تو عُبَیداللہ بن زیاد نے اسے قید کر دیا۔ جب حضرت امام حسین ؓ [کربلا میں شہید کر دیے گئے] تو اسے رہائی نصیب ہوئی اور وہ مکّے چلا گیا جہاں عبداللہ بن الزّبیر خفیہ طور پر ایک تحریک کی تیاری میں مصروف تھے جس میں وہ بنو امیہ کے خلاف تحریک کی قیادت کرنے والے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ المختار نے یہ کوشش کی کہ ابن الزُّبَیر کو قبل از وقت بغاوت پر آمادہ کر لے، مگر جب اسے ناکامی ہوئی تو وہ اپنے وطن الطّائف چلا گیا جہاں وہ سال بھر مقیم رہا۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اسی زمانے میں اس کے ان خیالات میں پختگی آئی جن کی وجہ سے اس نے شیعی تحریک کو ایک نئے سیاسی اور مذہبی رنگ میں پیش کر کے اس کی قیادت سنبھالی، البتہ بدقسمتی سے تاریخ سے اس بات کا کچھ پتا نہیں چلتا کہ یہ خیالات اس کے دماغ میں کیونکر آئے؟ ان کا فوری باعث کیا تھا؟ اور کن اثرات کے ماتحت ان کی تشکیل عمل میں آئی؟

بہر حال المُختار، [عبداللہ بن] الزُّبَیر کے پاس واپس چلا آیا جو اس دوران علی الاعلان خلیفہ بن چکے تھے اور اس نے ٦٤ھ میں مکّے کے پہلے محاصرے میں داد شجاعت دی، لیکن ابن الزُّبَیر کا ساتھ دینے میں اس کا اس کے سوا اور کوئی مقصد نہ تھا کہ اسے کسی نہ کسی طرح کُوفے جانے کا موقع مل جائے جو اس زمانے میں بنوامیّہ کے مخالف خلیفہ ابن الزُّبَیر کے زیر نگیں تھا۔ ایک اور روایت کی رو سے جو الطّبری کی روایت سے مختلف ہے، المختار کو خود ابن الزُّبَیر نے عراق کے صدر مقام میں بھیجا تھا تاکہ وہ وہاں جا کر نظام حکومت سنبھال لے اور اسے علوی فریق کی حمایت کا یقین دلایا تھا (المسعودی: مروج، ٥ : ٧٠)۔ بقول الطبری گمان غالب یہ ہے کہ وہ اپنی ہی مرضی سے وہاں گیا تھا تاکہ وہاں پہنچ کر شیعی تحریک کی تجدید کرے۔

اس زمانے (رمضان ٦٤ھ) میں کوفے کے شیعی سلیمان بن صُرَد [رکّ باں] کے زیر اثر تھے اور المُختار اس کی جماعت میں شامل نہیں ہونا چاہتا تھا، اس لیے اس نے یہ کہہ کر کہ وہ محمّد بن علی ؓ کا جو اپنی والدہ کے قبیلے کے نام پر ابن الحنفیّہ کہلاتے تھے نمائندہ ہے، اپنی الگ تبلیغ شروع کر دی [دیکھیے محمّد بن الحنفیّہ]۔ المختار کو کن اسباب کی بنا پر یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ حضرت علی ؓ کے، اس بیٹے کو، جو حضرت فاطمہ ؓ بنت رسول اللہ ؐ کے بطن سے نہیں تھے ان کے حقوق کا جائز وارث ثابت کر سکے گا، اس کی کبھی مکمل وضاحت نہیں ہو سکی، غالباً چونکہ حضرت علی ؓ کے دوسرے بیٹے جو کربلا کے قتل عام سے بچ گئے تھے بالکل چھوٹے تھے، اس لیے المختار کا دائرۂ انتخاب محدود ہو گیا تھا۔ بہرحال اس نے اپنی اشتعال انگیز اور مخصوص فصاحت سے ایک ایسی جماعت پیدا کر لی جس کا امام المہدی کے متعلق یہ عقیدہ تھا کہ وہ عنقریب ظہور کر کے دین حق کو دوبارہ قائم کریں گے۔ (وہ اپنی تقریریں صنعت سجع میں کیا کرتا تھا اور اس میں مبہم جملے اور الفاظ چست کرتا تھا اور [ظاہر کرتا کہ اس کے الفاظ الہامی ہیں] ۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا یا کہلوایا کرتا تھا کہ اسے جبرائیل ؑ فرشتے کے واسطے سے الہام ہوتا ہے)۔ اگرچہ اس نے اب تک ابن الزُّبَیر کی حکومت کی کُھلّم کُھلّا مخالفت نہ کی تھی، لیکن اس کا رویہ مشکوک تھا اس لیے

زبیری حاکم عبداللہ بن یزید الانصاری نے اسے قید خانے میں ڈال دیا، لیکن اس کی قید سخت نہ تھی۔ چنانچہ وہ کوفے کے لوگوں سے ملتا جلتا رہا، سلیمان بن صُرد کی شکست اور موت کے بعد جس کے متعلق اس نے پیش گوئی کر رکھی تھی، اسے اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ وہ زبیری حکومت کے خلاف کبھی نبرد آزما نہ ہوگا۔ المختار نے اس رہائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ابراہیم بن الاَشْتَر کا تعاون حاصل کر لیا جو حضرت علیؓ کے مشہور سپہ سالار [الاشتر النخعی] کا بیٹا تھا اور جس نے اپنے باپ کی روایات کو برقرار رکھا تھا۔ ابراہیم ایک عرصے تک المُختار کی تجاویز کو قبول کرنے میں متامّل رہا اور آخرکار صرف اس وقت راضی ہوا جب اسے ایک خط موصول ہوا، جو بلاشک و شبہہ جعلی تھا جس میں ابن الحَنَفِیّہ نے المُختار کو اپنے امین اور وزیر کی حیثیت سے اس سے متعارف کرایا تھا۔

پھر ۱۴ ربیع الاوّل ۶۶ھ کو بغاوت شروع ہوئی: ان شیوخ قبائل (اشراف) کی مزاحمت جو بنو اُمیہ کی حکومت کے مخالف تو ضرور تھے اور حضرت علیؓ کی حمایت میں پہلے نبرد آزما بھی ہو چکے تھے، لیکن اب عرصے سے ان میں حضرت علیؓ کے گھرانے کی وہ پہلی سی سرگرم محبت باقی نہ رہی تھی، ان نوجوں کے ہاتھوں مغلوب ہو گئی جن میں زیادہ تر قسمت آزما سپاہی اور موالی شریک تھے جن کی قیادت ابن الاشتر جیسے نبرد آزما کے ہاتھ میں تھی۔ زبیری حاکم نے راہ فرار اختیار کی (اس وقت حاکم عبداللہ بن مطیع القُرشی تھا)؛ اشراف مطیع ہو گئے اور المختار نے جو اب کوفے کا مختار کل ہو گیا تھا بڑی سرعت سے عراق اور مشرقی ولایتوں میں اپنا سکّہ جما لیا اور وہاں فوراً اپنے حاکم مقرر کر دیے۔ عراق کا صرف جنوبی علاقہ بشمول بصرہ ابن الزبیر کے قبضے میں باقی رہ گیا۔

المختار کو قدرتی طور پر نظام حکومت میں اشراف کو جلیل القدر عہدے دینا پڑے، لیکن وہ پورے طور پر ان کا اعتماد حاصل نہ کر سکا؛ اگرچہ وہ حضرت علیؓ کے طرف دار تھے یا طرفداروں کی اولاد سے تھے، تاہم وہ اعتدال پسند لوگ تھے۔ انھیں المختار پر اس لیے بھروسا نہ تھا کہ وہ ایک انتہا پسند شخص اور فتنہ انگیز خطیب تھا، حقیقت حال یہ تھی کہ موالی کی جانب، جن پر اس کی اصل قوت کا دار و مدار تھا، المختار جس مہربانی و عنایت کا اظہار کرتا تھا وہ اس نظام کے لیے خطرے کا باعث بن گئی تھی جس کی رو سے عربوں کو مقامی لوگوں پر سیاسی اور اقتصادی برتری حاصل تھی، کیونکہ ان لوگوں کو [اوائل] اسلام سے اب تک [عربوں پر سیاسی برتری و تفوق کا] درجہ کبھی حاصل نہ ہوا تھا۔ ان حالات میں المختار کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ ان دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کا ساتھ دینے کے متعلق قطعی فیصلہ کرے۔ اس نے موالی کے فریق کو ترجیح دی اور اس کی وجہ غالباً سیاسی اغراض نہ تھیں بلکہ اس کو اس بات کا پختہ یقین ہوگا کہ امام المہدی کی فتح جس کے متعلق اس نے پیش گوئی کر رکھی تھی سب مومنین کو بلالحاظ نسل ایک درجے پر لے آئے گی۔ افواج کی عدم موجودگی میں جو ابن الاشتر کی قیادت میں عبدالملک کے خلاف جنگ پر گئی ہوئی تھیں اشراف نے المختار کا تختہ الٹنے کی کوشش کی؛ اس لیے وہ ان کے ساتھ حیلہ سازی کرنے پر مجبور ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ابن الاشتر کو اپنی مشکلات سے مطلع کرنے میں کامیاب ہو گیا؛ چنانچہ ابن الاشتر فوراً کوفے واپس آ گیا اور اس نے المختار کے دشمنوں کو شکست فاش دی۔ المختار

کے لیے یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ وہ اپنے شیعی منصوبے پر پورے طور پر عمل پیرا ہو۔ اس نے ان تمام لوگوں کو جنھوں نے حضرت امام حسینؓ کے قتل میں حصہ لیا تھا یا ان کی حفاظت میں کوتاہی کی تھی موت کے گھاٹ اتروا دیا۔ اس کی ان کاروائیوں کو بظاہر تائید ایزدی حاصل تھی، کیونکہ دو ہی دن بعد شامی افواج کو جو عراق پر حملہ آور ہونے کی غرض سے روانہ ہوئی تھیں ابن الاشتر نے دریائے خَزِر کے کنارے پر شکست فاش دی اور اس فوج کا قائد عبید اللہ بن زیاد جس نے حضرت امام حسینؓ کو شہید کرایا تھا اس جنگ میں مارا گیا (محرم ۶۷ھ)۔ اس زمانے کی تعصب آمیز سرگرمیوں کے دوران میں جن میں بظاہر شیعی تحریک کو قطعی کامیابی حاصل ہوئی، مذہبی اعتبار سے کئی ایک بے حد دلچسپ واقعات بھی پیش آئے جن کی بدقسمتی سے ابھی تک کوئی واضح تشریح نہیں ہو سکی، بالخصوص خالی کرسی کی پرستش (الطبری، ۲: ۷۰۲ تا ۷۰۶؛ دیکھیے المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۹۷ تا ۶۰۰)۔

المختار کو کوفے میں اور کوفے کے باہر جو کامیابیاں حاصل ہوئیں ان کے باوجود اسے عبداللہ بن الزبیر کے بھائی مصعب سے ہر وقت خطرہ لاحق رہتا تھا، مصعب کے لشکر کو المہلب بن ابی صفرہ نے مرتب کیا تھا اور خارجیوں کے خلاف برسر پیکار رہنے کی وجہ سے یہ لشکر آزمودہ اور پختہ کار ہو چکا تھا، نیز اسے ان اشراف کوفہ کے شامل ہو جانے سے بھی تقویت حاصل ہو چکی تھی جو شہر کو چھوڑ کر چلے گئے تھے، لہٰذا المختار کا اس لشکر سے خوف کھانا لازمی تھا اور امر واقعہ بھی یوں ہے کہ اس کے ہاتھوں شیعی افواج کو دریائے دجلہ کے کنارے المذار کے مقام پر شکست ہوئی، اور اس کے کچھ عرصے بعد حروراء کے مقام پر تو شیعی افواج بالکل ہی درہم برہم ہو کر رہ گئیں، کیونکہ ابن الاشتر جو اس وقت شمالی میں موصل کے مقام پر تھا اور جسے المختار نے یا تو شک و شبہے کی بنا پر یا اپنے اوپر حد سے زیادہ اعتماد ہونے کی وجہ سے طلب کرنے میں غفلت کی تھی، موقع پر موجود نہ تھا۔ المختار نے کوفے کے قلعے میں پناہ لی اور بڑی بہادری سے وہاں متواتر چار ماہ تک مقابلہ کرتا رہا۔ آخر کار اس کے بہت سے حامی اس کا ساتھ چھوڑ گئے، اور وہ خود مایوسی کے عالم میں قلعے سے نکل کر حملہ آور ہوا اور مارا گیا (۱۴ رمضان ۶۷ھ)۔ اس کی لاش کو مثلہ کر کے اس کا ہاتھ جامع مسجد کے دروازے پر آویزاں کر دیا گیا (اور کئی سال کے بعد الحجاج نے اسے وہاں سے اتروایا)۔ اس کی ایک بیوی کو جس نے اس کا آخری دم تک ساتھ نہ چھوڑا، وحشیانہ طریقے سے قتل کیا گیا، حالانکہ وہ النعمان بن الانصاری کی بیٹی تھی جو امیر معاویہؓ کے عہد میں کوفے کے حاکم رہ چکے تھے، المختار کے کثیر التعداد پیرو بھی تہ تیغ کر دیے گئے۔

[المختار بن ابی عبید کے دو بیٹے تھے: جبر بن المختار اور ابو امیۃ بن المختار۔ ابو امیہ کی زوجہ ام سلمہ بنت عبید اللہ بن عمر بن الخطابؓ تھی (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۶۸)۔ المختار کی ایک بیٹی ام سلمۃ بنت المختار کا نکاح عبداللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ سے ہوا اور اس کے بطن سے عمر بن عبداللہ پیدا ہوا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۵۳)؛ المختار کی بہن صفیۃ بنت ابی عبید حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ کے عقد نکاح میں تھی (الاعلام، بذیل المختار)]۔

موجودہ زمانے کے مؤرخین المختار کی اصل

حقیقت کے بارے میں مختلف الرائے ہیں، وہ تاریخی روایات جو کوفے میں اور بالخصوص اشراف کے حلقے میں پیدا ہوئیں قدرتی طور پر اس کے خلاف ہیں۔ ان روایات کی رو سے وہ ایک نبی کاذب تھا جو محض قسمت آزمائی کرنا چاہتا تھا۔ [ابن حزم نے بھی لکھا ہے کہ المختار بن ابی عبید نے کوفے میں نبوت کا جھوٹا دعوٰی کیا (جمهرة انساب العرب، ص ۲۶۸)]۔ اس کا رویہ بلاشک بعض اوقات پُرفریب ہو جاتا تھا؛ مثلاً اس نے ابن الحنفیہ کے نام کو جس طریقے سے استعمال کیا (محمدّ بن الحنفیہ کبھی اس بات پر راضی نہیں ہوئے تھے کہ وہ المہدی کی تحریک سے اپنے آپ کو پوری طرح وابستہ کر لیں) اسے حق بجانب نہیں کہا جا سکتا، لیکن نہ تو اس کی یہ کارروائیاں اور نہ ہی اشراف کے ساتھ اس کی دو رخی اور فریب کاری (انھوں نے بھی اس کے ساتھ ویسی ہی روش اختیار کر رکھی تھی) اس کے لیے کافی ہیں کہ اسے بدنیت اور بدعہد قرار دیا جائے؛ جو شخص اپنی مقصد برآری اور کامیابی کے لیے عوام الناس کو بھڑکانا چاہتا ہے وہ ایسے حربے استعمال کرنے میں حق بجانب ہوتا ہے۔ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ المختار کو اپنے مشن کی سچائی پر صدق دل سے یقین تھا اور موالی کو مساوات کا درجہ عطا کرنے کے متعلق اس کے جو خیالات تھے، وہ قبل از وقت ضرور تھے، مگر مستقبل نے ثابت کر دیا کہ یہی وہ اصول تھے جو بعد ازاں اسلام کی اشاعت اور وسعت کا باعث ہوے اور ایک عالم گیر تہذیب کی صورت میں تبدیل کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوے؟ البتہ ایک بات جو المختار کی شخصیّت میں اب تک پراسرار ہے اور رہے گی (Wellhausen کا خیال درست ہے کہ "المختار ایسی جنونی شخصیتیں ہمیشہ پُراسرار ہوا کرتی ہیں") وہ یہ ہے کہ اس کے دل و دماغ میں مذہب اور معاد کے متعلق شیعی فرقے کے وہ مخصوص تصورات کیونکر پیدا ہوے جن کا وہ خود ہی بانی تھا۔ (اس میں شک نہیں کہ یہ اس کے ذاتی ہیجان یا بحران کا نتیجہ تھا) اور جو ہر اعتبار سے سلیمان بن صُرَد کے "توّابُون" کی کفارہ آمیز [تصورات] کے مقابلے میں کہیں زیادہ عظیم الشّان تھے۔ یہی وہ تصور ہے جس کی وجہ سے المختار کی جاری کردہ تحریک اس کی بے ثبات سیاسی کامیابی کے مقابلے میں کہیں زیادہ شاندار ہے۔ اس کی تبلیغ سے عوام میں جو مذہبی سرگرمی پیدا ہوئی اس میں ان خیالات کے اجزا پائے جاتے ہیں جنھوں نے شیعی تحریک کو محض سیاسی تحریک کے بجائے ایک مذہبی عقیدے کی شکل میں تبدیل کر دیا۔ المُختار سے پہلے اس قسم کے خیالات کس حد تک موجود تھے اور ان خیالات کا عبداللہ بن سبا کی پُراسرار شخصیت اور اس کے مُریدوں سے کیا تعلق تھا، یہ سب ایسے نکات ہیں جو اب تک مبہم چلے آتے ہیں۔ گو وہ عقیدۂ المہدی کا موجد نہیں تھا، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ اس نے مسیح (مجدّد دین حقّ) کی مخفی ذات کو ایک حقیقی شخص، یعنی محمدّ ابن الحنفیّہ سے وابستہ کرکے اس عقیدے پر ایسی مہر ثبت کر دی جو فرقۂ امامیہ کے مخصوص عقائد کی علامت قرار پائی۔

کُفر والحاد کے موضوع پر لکھنے والے مصنفین نے شیعی مذہب کی مختلف شاخوں کی جو فہرستیں دی ہیں ان میں مختاریہ شاخ کا بھی ذکر آتا ہے، لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ اس قسم کا کوئی منظم فرقہ کبھی معرض وجود میں آیا ہو، بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ وہ ماخذ جن میں اس کا ذکر ہے اسے واضح طور پر کَیسانیہ [رک بآں] اور

خشبیہ سے متمیز نہیں کرتے جو غالباً المختار کی تعلیمات کے صحیح جانشین تھے۔

مآخذ: (۱) المختار کی تاریخ کا سب سے بڑا اور غالباً واحد مآخذ الطبری (طبع de Goeje) ہے: ۲: ۵۳۰ تا ۷۵۲، و بمواضع کثیرہ، یہ واقعات زیادہ تر چشم دید گواہوں کے بیانات کے مطابق ہیں؛ (۲) ثانوی مآخذ عملی طور پر کوئی نئی چیز پیش نہیں کرتے: ان کا حوالہ Caetani نے دیا ہے، دیکھیے *Chronographia Islamica*، ذیل ۶۴ھ، فصل ۳ و ۶۵ھ، فصل ۶ و ۶۶ھ، فصل ۵ تا ۷، ۹ تا ۱۲ و ۶۷ھ، فصل ۲، ۳، ۴؛ (۳) (چند تفصیلات ابن سعد کے ہاں محمد بن الحنفیۃ کے سوانح میں بھی مندرج ہیں، ۵: ۷۱ تا ۷۷؛ (۴) H. D. van Gelder : *Moḥtâr de valsche Propheet*، لائیڈن ۱۸۸۸ء؛ (۵) J. Wellhausen : *Die rel. pol. Oppositionsparteien im alten Islam Abh.* (*G. W. Gött.*، سلسلۂ جدید ج ۲، ۱۹۰۱ء)، ص ۷۴ تا ۸۹؛ (۶) دیکھیے نیز مآخذ تحت مادۂ کیسانیہ و خشبیہ؛ (بشمول النوبختی: فرق الشیعہ، طبع Ritter (*Bibl. Islamica*، ج ۴، ۱۹۳۱ء)، ص ۲۰ تا ۳۰۔

(G. Levi Della Vida) [و ادارہ]

⊗ **تعلیقہ** (شیعی نقطۂ نظر سے): طائف (حجاز) کے قدیم قبائل میں قبیلۂ ثقیف [رک بآں] دانش و بینش، ذہانت و فطانت اور دلیری و شجاعت میں مشہور تھا۔ حارث بن کلدہ ثقفی طب میں اور النابغۃ الجعدی شاعری میں قبل از بعثت کے نامور لوگ ہیں۔ اسلام کے عہد فتوحات میں اسی خاندان کے ایک سپہ سالار ابو عبید بن مسعود ثقفیؓ جنگ حلوان کے دلیر ہیرو تھے۔ انہوں نے وادی قیس الناطف میں رستم فرخ زاد سے مقابلہ کیا تھا، فرات کے کنارے ایرانی لشکر نے ہاتھیوں کے ریلے سے مسلمانوں کو پیچھے دھکیلا تو ابو عبید نے مزاحمت کی اور ان کے ساتھیوں نے دشمن کے ہاتھیوں کو نیزوں پر لے لیا اور ان کی سونڈیں زخمی کر دیں، ابو عبیدؓ نے ایرانی سردار کے سفید ہاتھی پر تلوار کا وار کیا، ہاتھی کی سونڈ کٹی اور ہاتھی گرا تو ابو عبیدؓ اس کے نیچے آ گئے یہ واقعہ رمضان ۱۳ھ/نومبر ۶۳۴ء کا ہے (الاخبار الطوال)۔

ابو عبید کے چار بیٹے، وہب، مالک، زبر، جبیر "وقعۃ الجسر" میں کام آئے۔ پانچویں فرزند کا نام ابو اسحق مختار اس جنگ میں۔

ابو اسحق مختار، ۱ھ/۶۲۲ء میں پیدا ہوئے (البلاذری: انساب الاشراف)۔ مختار کی والدہ دومہ بنت وہب بن عمرو بھی بنو ثقیف سے تھیں (عماد الدین: زندگانی حضرت ابی عبداللہ، ۲: ۲۴۴، تہران ۱۳۸۷ھ)۔

مختار کی ابتدائی زندگی مدینے اور طائف میں گزری۔ اس نے عہد نبوت دیکھا اور عہد طفلی میں حضرت علیؓ کی شفقتوں اور دعاؤں سے سرفراز ہوا (اختیار معرفۃ الرجال، ص ۱۲۷)۔ اسے شروع سے محبت اہل بیت تھی اور اس کا شمار شیعوں میں ہوتا تھا۔ جنگی مہارت کی بنا پر اس کے والد اور بھائی حکومت ایران کے ساتھ لڑائیوں میں کمان دار کی حیثیت سے بھی دیکھے گئے اور وقعۃ الجسر میں تیرہ سال کی عمر ہونے کے باوجود وہ اپنے والد کے ساتھ شریک جنگ تھا۔ اس جنگ میں ابو عبیدؓ نے شہادت پائی اور مختار اپنے چچا سعد بن مسعود کی سرپرستی میں آ گیا۔ ۳۶ھ/۶۵۶ء میں حضرت علی علیہ السّلام نے سعد بن مسعود کو والی مدائن مقرر کیا تو مختار مدائن میں ہی رہا۔ دینوری نے اسے مدائن کا نائب والی بھی لکھا ہے، جب خوارج سے جنگ ہوئی اور دیر الصاقول میں عبداللہ بن وہب راسبی کے تعاقب میں سعد بن مسعود کو مدائن سے نکلنا پڑا تو وہ مختار کو اپنی جگہ نگران بنا کر گئے (الاخبار الطوال، ترجمہ محمد منور، ص ۳۷۵، لاہور ۱۹۶۶ء)۔

اس عہد سے مختار کے بارے میں مثبت اور منفی انداز فکر کی روایتیں شروع ہو جاتی ہیں، لیکن مختار کا مسلسل عمل اور حمایت اہل بیت میں جان فروشی اور ان کی خدمت گزاری دیکھ کر ان خبروں کی حقیقت مشتبہ ہو جاتی ہے اور جب امام زین العابدین اور امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیہم السلام کی تعریفی دعائیں ملتی ہیں تو محققین علم رجال شیعہ، مختار کے خلاف خبروں کو مسترد کر دیتے ہیں (عباس قمی: منتہی الآمال، تہران، ۱۳۴۹ھ، ۱: ۱۵۴؛ علی نقی: شہید انسانیت، ص ۱۳۶، مطبوعۂ لاہور)۔ چونکہ امام حسین علیہ السلام کے قاتلوں کو سخت سزائیں دیں، اور عبداللہ ابن زبیر کا ساتھ نہیں دیا، اس لیے انھیں دو بڑے گروہوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، ان دونوں گروہوں کی طرف سے افواہوں اور مخالف پروپیگنڈے کو مخالفین اہل بیت اب تک مختار کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جناب مسلم ابن عقیل کا بحیثیت نمائندۂ امام علیہ السلام مختار کے گھر میں اترنا ثابت کرتا ہے کہ وہ قطعی محب اہل بیت تھا، بلکہ جناب مسلم ابن عقیل کی نظر میں مختار سب سے بڑا حامی و مددگار تھا اور جب مختار نے کوفے کے سربرآوردہ لوگوں کو مسلم کی حمایت پر جمع کیا اور بیرون کوفہ اپنے علاقے میں جا کر سپاہی تلاش کیے، تو اسے اس جرم میں گرفتار کر لیا گیا اور سزا دی گئی ان کی قید کا سلسلہ اتنا طویل ہوا کہ جناب مسلم شہید ہوئے اور سانحۂ کربلا پیش آگیا اور مختار کو مسلم اور امام حسین علیہ السلام کی مدد اور ان واقعات کی اطلاع سے محروم رکھا گیا۔ اتفاقاً انھیں دنوں کوفے کے کُثَیّر نامی ایک استاد کو اس جرم میں گرفتار کیا گیا کہ انھوں نے پانی پیتے ہوئے قاتلان امام پر نفرین کی، سنان بن انس نے یہ بات سنی اور ابن زیاد کو خبر دے کر کُثَیّر کو قید کروا دیا۔ قید خانے میں اس کی ملاقات مختار سے ہوئی۔ کُثَیّر نے مختار کو تمام واقعات سے باخبر کیا اور کُثَیّر ہی کی مدد سے مختار نے اپنی رہائی کا منصوبہ بنایا (عماد الدین: زندگانی حضرت ابی عبداللہ، ص ۲۴۵)۔

مختار کے چچا زاد بھائی اور کوفے کے با اثر آدمی زائد بن قدامہ بن مسعود ثقفی نے مختار کے بہنوئی عبداللہ بن عمر کے پاس مدینے پیغام بھیجا۔ صفیہ بنت ابو عبید کو بھائی کا حال معلوم ہوا تو وہ بہت روئیں انھوں نے اپنے شوہر [عبداللہ بن عمر بن الخطاب] سے یزید کے نام خط لکھوایا۔ یزید نے حاکم کوفہ کو حکم بھیجا۔ ابن زیاد نے مختار کو رہا تو کیا، مگر شہر میں تین دن سے زیادہ قیام کی اجازت نہ دی۔ وہ زائد اور مختار کے پیچھے پڑ گیا۔ مختار کوفے سے مدینے آ گیا۔ یہاں عبداللہ بن زبیر کی تحریک زوروں پر تھی۔ مختار نے ان سے ملاقات کی، مگر وہ امام حسین کے شدید قسم کا طرف دار اور انتقام شہدائے کربلا کے موقف پر ڈٹا ہوا تھا۔ اس لیے وہ مطمئن نہ ہوا اور طائف چلا گیا، جب یزید نے مدینۂ منورہ اور مکۂ مکرمہ پر حملے کیے تو واقعۂ حرہ (مدینہ) میں مختار نے یزیدی فوجوں کے مقابلے میں بہادری دکھائی مکۂ مکرمہ کی جنگ میں مختار نے اپنی دلیری اور تجربے کاری سب سے منوائی۔ اسی موقع پر یزید دنیا سے سفر کر گیا اور عبداللہ بن زبیر نے بصرے، کوفے، جزیرے اور شام کے بعض علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ ابن زبیر نے جو والی مقرر کیا ان میں مختار کا نام نہیں ہے۔ گویا مختار اس وقت بھی حامیان اہل بیت میں شمار ہوتے تھے اور عبداللہ ابن زبیر کے خواص میں نہیں تھے۔

یزید کی موت سے کوفے میں شامی حکومت

کے طرفداروں کی کمر ٹوٹ گئی۔ اہل شہر نے عمرو بن حریث حاکم کوفہ کو نکال دیا۔ اس اقدام میں عامر بن مسعود آگے آگے تھا۔ اب حالات مختار کے منتظر تھے۔ مختار نے سوچا کہ اگر اس موقع پر امام زین العابدین کی بیعت کرکے انہیں قائد بنا لیا جائے تو بہت مناسب ہو، مگر امام آمادہ نہ ہوئے۔ تو اس نے جناب محمد بن الحنیفہ [محمد بن علی بن ابی طالب] کے حوالے سے لوگوں کو اپنا ہم خیال بنایا (الطبری، ۷ : ۶۳)۔ اسی زمانے میں کوفے کا ایک گروہ، سلیمان ابن صرد خزاعی کی سرکردگی میں "التوابین" کے نام سے منظم ہو کر شامی فوج سے لڑنے میدان میں آگیا اور حکومت کوفہ نے مختار کو گرفتار کر لیا۔ اس مرتبہ پھر جناب عبداللہ بن عمرؓ نے خط لکھا اور عبداللہ بن زبیرؓ کے نمائندے ابراہیم بن طلحہ نے مختار کو رہا کر دیا۔

۲۵ رمضان ۶۵ھ/مئی ۶۸۵ء کو حکومت حجاز نے عبداللہ بن مطیع کو گورنر بنا کر بھیجا انہوں نے کوفے کا انتظام سنبھالا تو مختار نے اپنی مہم تیز کر دی، وہ کوفے کے بہت بڑے شیعی سردار ابراہیم بن مالک الاشتر کا تعاون حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا (الاخبار الطوال)۔ مختار ابراہیم اور دوسرے زعما سے صلاح مشورہ کرکے ۱۳ ربیع الاول ۶۶ھ/۶۸۵ء کو راست اقدام پر تیار ہو گیا۔ اس نے فیصلہ کیا کہ اس منصوبے کے لیے دمشق جانے کی ضرورت نہیں، قاتلان امام کوفے میں ہیں، لہذا ان کو بھی سزا دینا چاہیے۔ اب مختار کو کوفے میں دو طاقتوں سے مقابلہ کرنا پڑا۔ عبداللہ بن زبیر سے، جو کوفے کے حکمران تھے ظاہر ہے کہ ان کی حکومت مختار کو خون خرابے کی اجازت نہیں دے سکتی تھی۔ [دوسری طرف] قاتلان امام حسین حکومت شام کی حمایت میں تھے۔ اس لیے یہ یقینی تھا کہ اگر انہیں چھیڑا گیا تو حکومت شام ضرور مداخلت کرے گی۔ پھر دونوں حکومتوں اور دونوں گروہوں کے پروپیگنڈے کا بھی سامنا تھا۔ کوئی انہیں علم غیب کا مدعی کہنے لگا؛ کسی نے ایک نئے مذہب کا بانی قرار دیا؛ کسی نے الزام لگایا کہ وہ جعلی خط بناتا اور جھوٹی خبریں گھڑتا ہے۔ مختار سب کچھ سنتا اور آگے بڑھتا رہا۔

مختار نے عبداللہ بن مطیع کو کوفے سے نکال دیا اور خود نظم و نسق سنبھال لیا۔ علی نقی کے بقول ان کے ساتھ نامور افراد کی بہت بڑی تعداد تھی، مثلاً جناب ابوالطفیل عامرؓ بن واثلہ (صحابی رسول)، ابراہیم بن مالک الاشتر النخعی، ابوعثمان نہدی، رفاعہ بن شداد، یزید بن انس، عبدالرحمٰن بن سعید بن قیس، ورقاء بن عازب اور احمر بن شمیط (وغیرہ شہید انسانیت، مطبوعۂ الہ آباد، ص ۲۲۹ ببعد) ان کا نعرہ تھا "یالثارات الحسین" (یعنی حسین کے خون کا بدلا)۔ کوفے کی گلیاں اس نعرے سے گونج اٹھیں اور قاتلان امام کی پکڑ دھکڑ شروع ہو گئی اتنے میں خبر آئی کہ عبیداللہ بن زیاد نے موصل پر حملہ کر دیا ہے۔ مختار نے یزید بن انس کو فوج دے کر مقابلے کو بھیجا۔ معرکہ ہوا اور یزید بن انس جاں بحق ہو گیا، ورقاء بن عازب ساتھ تھا؛ اس نے کوفے سے مزید کمک کا مطالبہ کیا۔ کوفے سے ابراہیم بن مالک الاشتر سات ہزار فوج لے کر چلا۔ اس کے نکلتے ہی قاتلان امام نے کوفے میں شورش برپا کر دی اس موقع پر شبث بن ربعی، شمر بن ذی الجوشن، محمد بن اشعث، زحر بن قیس، حجار بن ابجر، یزید بن حارث بن رویم شیبانی اور عمرو بن حجاج زبیدی پیش پیش تھے (الطبری)، مختار نے ان سے مقابلہ شروع کر دیا اور ابراہیم بن مالک کی موصل سے واپسی تک

کوفے کو قابو میں کیے رکھا، ابراہیم کی آمد پر شہر میں عام گرفتاریاں کی گئیں اور جسے بھی قاتل امام یا شریک واقعۂ کربلا سمجھا اسے قتل کر دیا گیا۔

۲۳ ذی الحجة ۶۶ھ / جولائی ۶۸۶ء کو اعلان ہوا کہ جو شخص اپنے گھر کا دروازہ بند کرکے بیٹھ جائے گا وہ امان میں ہے بشرطیکہ شریک خون آل رسول نہ ہو۔ اعلان کے بعد ابو عمرہ کیسان صاحب الشرطہ نے گھروں کی تلاشی لی اور شرکائے واقعۂ کربلا کے گھر مسمار ہونے لگے، اور جہاں کوئی شخص مجرم ثابت ہوا قتل کیا گیا اس موقع پر شمر بن ذی الجوشن، عبداللہ بن اسد جہنی، مالک بن نسر، حرملہ بن کاہل الاسدی، حمل بن مالک محاربی، اباد بن مالک، عمران بن خالد، اور بہت سے دوسرے مشہور افراد قتل کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے: زندگانی حضرت ابی عبداللہؑ، ۲: ۲۵۸؛ نیز الطبری اور شہید انسانیت)۔

قتل اور سزاؤں سے بچ کر نکل بھاگنے والے آدمی بصرے کا رخ کرنے لگے ادھر حکومت شام کی موصل میں فوجی کارروائیاں تیز ہوگئی تھیں لہٰذا ابراہیم بن مالک الاشتر دوبارہ موصل روانہ ہوا خازر کے میدان میں ایک ہولناک جنگ ہوئی اس جنگ میں بہت سے لوگ مارے گئے اس موقع پر عُبیداللہ بن زیاد، حُصینؔ بن نمیر، شرحبیل بن ذی الکلاع اور عمر بن سعد کے سر مختار کو بھیجے گئے۔ مختار نے ان سروں کو مدینے میں امام زین العابدین اور محمد بن حنفیہ کے پاس روانہ کیا۔ امام زین العابدین سجدۂ شکر بجا لائے اور فرمایا:

اللہ کا شکر ہے کہ اس نے ہمارے دشمنوں سے ہمارا بدلہ لیا، اللہ مختار کو جزا دے۔ امام جعفر صادقؒ نے فرمایا: ہاشمی خواتین نے سروں میں کنگھی اور بالوں میں اس وقت تک خضاب نہیں لگایا جب تک مختار نے قاتلان امام حسین علیہ السلام کے سر نہ بھیجے (اختیار معرفة الرجال، ص ۱۲۷)۔

انہیں دنوں بیعت پر مجبور کرنے کے لیے عبداللہ بن زبیرؓ نے محمد بن حنفیہ کو مکۂ مکرمہ میں گرفتار کر لیا، یہ اطلاع مختار کو ملی تو اس نے کچھ آدمی ان کی رہائی کے لیے کوفے سے روانہ کیے، عبداللہ بن زبیرؓ نے محمد بن حنفیہ کو رہا کر دیا، ان فرستادہ لوگوں نے ابن زبیرؓ سے لڑنا چاہا مگر انہیں محمدؒ بن حنفیہ نے حرم میں خون ریزی سے روک دیا (الطبری، ۷: ۱۳۶)۔

عبداللہ بن زبیرؓ نے بصرے میں مختار کے مخالفین کا زور دیکھا تو اپنے بھائی مصعب کو والی بصرہ بنا کر بھیج دیا، مصعب بن زبیر بصرے آئے تو یہاں شَبَث بن رِبعی، محمد بن اشعث، مُرّہ بن منقذ عبدی، سنان بن انس اور عبداللہ بن عروۂ خثعمی نے مختار کے خلاف آواز اٹھائی مصعب نے انہیں ساتھ لیا اور کوفے پر حملہ کر دیا، ابراہیم بن مالک الاشتر اس وقت نصیبین میں تھے، مرکز میں فوج کی کمی اور دشمنوں کی کثرت تھی، بصرے سے تازہ دم فوج کے حملے نے صورت حال اور نازک کر دی، مگر مختار اپنے مقصد کو حاصل کر چکا تھا اس لیے بڑی دلیری سے مرنے کے لیے تیار ہو گیا۔ وہ خود میدان میں آیا اور کئی دن تک دشمن سے جنگ کرتا رہا اور آخری وقت میں محمد بن اشعث کو قتل کیا، مگر بالآخر مارا گیا (الاخبار الطوال، مترجمۂ محمد منور، ص ۔ ۵۲)۔

۱۴ رمضان ۶۷ھ/۶۸۷ء کو مختار کا جسم کوفے کی مسجد جامع کے قریب دفن ہوا، جس پر بعد میں گنبد والی عمارت بنائی گئی۔ مشہور سیاح ابن بطوطہ نے اس مقبرے کو دیکھا تھا (سفینة البحار، ۱: ۳۲۵)۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ الامم و الملوک، ج

ء، مطبوعۂ مصر؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، مصر ۱۳۶۷ھ؛ (۳) وہی مصنف: التنبیہ و الاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۴) ابوجعفر الطوسی و محمد بن عمر کشی: اختیار معرفۃ الرجال، قم ۱۳۹۴ھ؛ (۵) ابو حنیفۃ الدینوری: الاخبار الطوال، مترجمہ محمد منور، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۶) ابن نما: شرح الاحزان و اخذ الثار فی احوال المختار، مطبوعۂ طہران؛ (۷) ابو اسحٰق الاسفرائنی: قرۃ العین فی اخذ ثار الحسین، بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ (۸) نور اللہ الشوستری: مجالس المؤمنین، ج ۲، طہران ۱۳۷۶ھ؛ (۹) شیخ عباس القمی: منتہی الآمال، طہران ۱۳۷۹ھ؛ (۱۰) وہی مصنف: سفینۃ البحار، ج ۱، نجف؛ (۱۱) عماد الدّین حسین اصفہانی: زندگانی حضرت ابی عبداللہ الحسین علیہ السلام سید الشہداء، ج ۲، طہران ۱۳۸۷ھ؛ (۱۲) عبدالرزاق الموسوی المقرم: مقتل الحسین اور حدیث کربلا، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ج ۴، مطبوعۂ مصر؛ (۱۴) ابن حجر: الاستیعاب، ج ۴، مطبوعۂ مصر؛ (۱۵) ابن الاثیر: تاریخ الکامل، مطبوعۂ مصر؛ (۱۶) سید حسین البراقی: تاریخ الکوفۃ، نجف ۱۳۷۹ھ؛ (۱۷) نجم الحسن کراروی: مختار آل محمد، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۱۸) سید علی نقی: شہید انسانیت، الٰہ آباد ۱۹۶۰ء۔

(مرتضٰی حسین، فاضل)

* **مُختار پاشا**: غازی احمد، ایک ترکی سپہ سالار اور سیاست دان، جو ستمبر ۱۸۳۲ء میں پیدا ہوا، وہ بروسہ [بورسہ] کے ایک اعلیٰ عہدے دار کا بیٹا تھا اور اس نے بروسہ اور قسطنطینیہ میں فوجی تربیت حاصل کی (۱۸۵۴ء میں افسر بنا) اس نے جنگ کریمیا [قرم] میں حصہ لیا، ۱۸۶۰ء سے وہ مکتب حربیہ میں فن حرب کا استاد رہا اور ۱۸۶۵ء میں شہزادۂ یوسف عزّالدّین کا اتالیق تھا۔ البانیہ میں سپہ سالار (۱۸۶۷ تا ۱۸۷۰ء) رہنے کے بعد اس نے جنگ یمن میں ردیف پاشا کی قیادت میں داد شجاعت دی اور ۱۸۷۱ء میں اس نے ایک ڈویژن فوج کے سپہ سالار اور پاشا کی حیثیت سے اس مہم کی قیادت سنبھال لی۔ جب وہ وہاں سے واپس آیا تو اسے مشیر کا خطاب ملا، ۱۸۷۶ء میں اسے ہرزیگووینا کی مہم میں درۂ دُگہ (Dugah) کے مقام پر شکست ہوئی جب ۲۴ اپریل ۱۸۷۷ء کو روس نے ترکی کے خلاف اعلان جنگ کیا تو اسے قفقاز کے محاذ کا سپہ سالار بنا دیا گیا یہاں اسے شروع میں کوہروکوئی کے مقام پر پسپا ہونا پڑا، لیکن اس نے ۲۱ جون کو دَحَر (Dahar) اور ۲۵ جون کو زِوِن (Ziwin) کے مقامات پر جوابی حملے کیے اور جو روسی افواج ارمنی سالاروں لورس میلیکوف (Loris Melikoff) اور تر ہوگسوف (Ter-Hugassof) کے ماتحت تھیں انہیں ترکی علاقہ خالی کر دینے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد اس نے سغم پر قبضہ کر لیا، ماہ اگست میں یغنی طاغ اور قزل تپہ (تزد باش گدِ کلر) کے مقامات پر فتح پانے کے صلے میں اسے غازی [رَکَ بآن] کا اعزازی خطاب ملا، لیکن ماہ اکتوبر نومبر میں وہ فوج کو تباہی سے نہ بچا سکا (دیکھیے دہ بویون، قارص، ارز روم) ۱۸۷۸ء میں اسے توپ خانے کا قائد اعلیٰ بنا دیا گیا اور اس نے کریٹ [اقریطش] میں امن و امان بحال کیا، ۱۸۷۹ء تا ۱۸۸۵ء میں یونانی سرحد پر کمشنر رہا، ۲۴ اکتوبر ۱۸۸۵ء کے انگریزی ترکی عہد نامے کی رو سے وہ مصر میں باب عالی کی جانب سے پہلا ہائی کمشنر مقرر ہوا اور ۱۹۰۶ء تک وہ اس عہدے پر متمکن رہا اور تبہ (Taba) کے معاملے میں بھی اس نے کچھ کام کیا۔ اس زمانے میں وہ تقویم سال کی اصلاح میں مصروف رہا؛ اس نے تمام مسلمانوں کے لیے ایک عام ہجری۔ شمسی سال کی تجویز پیش کی (دیکھیے ماخذ)۔

دسمبر ۱۹۰۸ء میں وہ دولت عثمانیہ کی مجلس امرا کا نائب صدر رہا اور ۲۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو اس نے قومی مجلس میں یہ تجویز پیش کی کہ پہلے فاتح قسطنطنیہ (دیکھیے محمد ثانی) کی یاد میں شہزادۂ ارشاد کا نام محمد خامس رکھا جائے۔ (عبدالرحمن شرف کا مراسلہ ہارٹمن Hartmann کے نام) [بعدازاں] وہ خود اس وفد کا قائد تھا جس نے شہزادۂ موصوف کی تخت نشینی کا بحیثیت سلطان اور خلیفہ کے اعلان کیا اور جو اسے وزارت جنگ میں لایا تاکہ وہ [فوج سے] حلف وفاداری (دیکھیے بیعۃ) لے، ۱۴ اکتوبر ۱۹۱۱ء کو وہ سعید پاشا [ترک یان] کی جگہ سینیٹ (Senate) کا صدر مقرر ہو گیا اور ۲۲ جولائی ۱۹۱۲ء کو بزرگوں (Great ones) [بیوکلر] کی وزارت میں صدر اعظم بن گیا، پرانے ترک افسروں (خلاص کاران) کے دباؤ ڈالنے پر اس نے ۴ اگست کو مجلس امرا (Senate) کو یہ ترغیب دی کہ آئینی حکومت کا وسیع مفہوم لیتے ہوئے پارلیمنٹ کو بند کر دیا جائے۔ اس نے اس بات کی بڑی کوشش کی کہ وہ افسران حکومت و فوج کو سیاست سے الگ رکھے، اس نے البانیا کے لیے عام معافی کا حکم حاصل کیا، احمد عزّت پاشا کو یمن سے واپس بلا لیا، بحری تمغے کی بنا ڈالی اور ہلال احمر کا تمغا ایجاد جاری کیا، ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۲ء کو اس نے اٹالیا سے مناسب شرائط پر صلح کر لی، لیکن وہ جنگ بلقان کے حادثۂ فاجعہ کو نہ روک سکا، ۲۹ اکتوبر ۱۹۱۲ء کو وہ کامل پاشا کے حق میں سبکدوش ہو گیا، لیکن ۱۹۱۸ء تک مجلس امرا (Senate) کا رکن رہا جس میں ۲۰ فروری ۱۹۱۷ء کو اس نے یہ تجویز پیش کی کہ مالی سال کے لیے گریگری (Gregorian) تقویم کو نصرانی تقویم کی جگہ استعمال کیا جائے، ۲۱ جنوری ۱۹۱۹ء کو اس کا انتقال ہو گیا، محمود پاشا اس کا بیٹا تھا۔

مآخذ: (۱) جنرل عزّت فؤاد: *Autres Occasions perdues . . . 'Critique stratégique de la Campagne d' Asie Mineure* ۱۸۷۷ - ۱۸۷۸ء، پیرس ۱۹۰۸ء (عزت فؤاد پاشا نے محمد عارف بے کی تصنیف باشیمیزہ گلنر [ہمارے سر پر آنے والے واقعات] استعمال کی ہے جو مختار پاشا کی فرمائش پر لکھی گئی تھی)؛ (۲) غازی احمد مختار پاشا: *La Réforme du Calendrier*، (ترجمہ *O N E*)، لائیڈن ۱۸۹۳ء؛ (۳) مجموعۂ دستور، ترتیب ثانی، ج ۱، ۵: ۷؛ (۴) *Osmanischer Lloyd*، قسطنطنیہ، ۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۲ء اور دیگر متفرق ماخذ۔

(G. JÄSCHKE)

* **مُختاری:** سراج الدّین عثمان بن محمّد المختاری الغزنوی، متأخّر زمانے کے غزنوی بادشاہ ابراہیم بن مسعود ثانی (۱۰۵۹ تا ۱۰۹۹ء) اور مسعود ثالث بن ابراہیم (۱۰۹۹ تا ۱۱۱۵ء) کا درباری شاعر، وہ کافی مدّت تک کرمان میں رہا جہاں اس نے سلجوق ارسلان شاہ بن کرمان شاہ (۱۱۰۱ تا ۱۱۴۲ء) کی شان میں قصائد لکھے، مشہور و معروف شاعر مجد الدّین سنائی اس کا بے حد ادب کرتا تھا اور اس نے اس کی شان میں ایک طویل قصیدہ بھی لکھا اور اس میں اسے اپنے زمانے کا بہترین شاعر قرار دیا۔ بانکی پور کی فہرست (۱: ۳۲) میں اسے سنائی کا استاد لکھا ہے مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ وہ سنائی سے صرف ایک دو سال ہی بڑا ہوگا، تاہم سنائی کی بہت سی تصانیف میں اس کے کلام کا اثر نمایاں ہے، مختاری کا ایک فلسفیانہ قصیدہ ایرانی شاعری کے قدیم دبستان کا بہترین نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس پر خاقانی، امیر خسرو، اثیر اخسیکتی، عبدالرحمٰن جامی نوائی [عرفی وغیرہ] نے نظیرے لکھے ہیں۔ یہ قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے:

مسلمانان دلی دارم کہ ضائع می شود جانش

ذر افتادم برآن دردی که پیدا نیست در مالش

جامی نے اپنے جوابی قصیدے میں جو "جلاء الروح" کے نام سے موسوم ہے، خسرو کے جوابی قصیدے "مرآۃ الصفا" کی بہت تعریف کی ہے [دیکھیے کلیات جامی، نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۱ء، ص ۲۷-۳۸] اس کی سب سے بڑی تصنیف دیوان غزلیات ہے، جس میں زیادہ تر غزنی کے قدیم شعرا عنصری اور فرخی کی طرز پر مدحیہ اشعار موجود ہیں جو اس نے ارسلان شاہ، بہرام شاہ، عضدالدولہ ذیلمی طمغش خان اور متعدد وزرا کی شان میں لکھے تھے۔ ان قصائد کے علاوہ اس کے دیوان میں چند چھوٹی چھوٹی مثنویاں بھی تھیں جن میں سے ایک جو علم النجوم کے متعلق تھی، بعد کے زمانے کی شاعری پر بہت کچھ اثر انداز ہوئی، غالبًا ہم شہر یار نامہ کی تصنیف بھی اسی شاعر سے منسوب کر سکتے ہیں، جو شاھنامہ کی طرز پر ہے۔ اس داستان کا بطل، شہر یار بن برزو بن سہراب، یعنی رستم کا پرپوتا ہے اور اس کے واقعات کا تعلق ہندوستان سے ہے۔ یہ نظم مسعود ثالث کے نام سے منسوب کی گئی ہے۔ اس کے دیباچے میں شاعر لکھتا ہے کہ اس نے اس کی تکمیل میں تین سال صرف کیے ہیں اور اسے توقع ہے کہ وہ ایسا صلہ پائے گا جو اس کی محنت کے شایان شان ہو، تاہم اگر اسے یہ صلہ نہ بھی ملا تو وہ ھجو نہیں لکھے گا، بظاہر فردوسی کی طرف براہ راست ایک طنزیہ اشارہ ہے، مختاری کی صحیح تاریخ وفات معلوم نہیں ہو سکی، وفات کا سال ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء، ۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء اور ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء اور ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء بیان کیا جاتا ہے، ان میں سے آخری تاریخ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) H. Ethé: *Neupersische Literature*، *Gr. I. Ph.*، ۲: ۲۴۴، ۲۵۶ تا ۲۶۵؛ (۲) دولت شاہ [تذکرۃ الشعراء، طبع E. G. Browne، ۱۹۰۱ء]، ص ۹۳؛ (۳) مجمع الفصحاء، ۱: ۵۹۸ تا ۶۰۷؛ [(۴) لطف علی آذر: آتشکدہ، کلکتہ ۱۲۴۹ھ، ص ۱۵۷ تا ۱۶۰] شہر یار نامہ کا ایک قلمی نسخہ Rieu، ۲: ۵۴۲ میں مذکور ہے۔

(E. BERTHELS)

مختصر افسانہ: رک بہ اردو۔ ⊗

مخدوم جہانیاں: رک بہ جلال الدین * حسین بخاری۔

مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری: ⊗ ہندوستان میں شاہان سور (۱۵۴۰ تا ۱۵۵۵ء) نے علما کو بڑا زور اور اقتدار دے رکھا تھا۔ اس میں ملکی مصلحتیں بھی کارفرما تھیں اور طبیعت کا لگاؤ بھی۔ مغل بادشاہ اکبر (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) نے یہ سلسلہ اور بھی وسیع کر دیا، چنانچہ مخدوم الملک اس کے مشیر اور رکن سلطنت بنے۔

عبداللہ سلطان پوری کے باپ کا نام شیخ شمس الدین تھا۔ ان کے آبا و اجداد ملتان کی جانب سے چل کر سلطان پور میں آباد ہوے۔ عبداللہ نے مولانا عبدالقادر سرھندی سے عربی، اصول فقہ، تاریخ اور تمام علوم شرعیہ میں مہارت کامل حاصل کی (مآثر الامراء، ۲: ۲۵۲)۔ ملا عبداللہ راسخ العقیدہ سنی تھے۔ انھوں نے شریعت کی ترویج میں بے حد کوشش کی۔ سیرت کی ایک کتاب منہاج الدین کے علاوہ شرح ملا پر حاشیہ بھی لکھا۔ عصمۃ الانبیاء ان کی مشہور تصنیف ہے۔ بدایونی نے شرح شمائل النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی ان سے منسوب کی ہے۔

ان کی مذھبی عظمت خاص و عام کے دلوں پر چھائی ہوئی تھی۔ اس خیال سے ہر بادشاہ وقت ان کا خاص لحاظ رکھتا تھا۔ ھمایوں بادشاہ (۱۵۳۰ تا ۱۵۴۰ء) ان کی بہت تعظیم

کرتا تھا ۔ آئین اکبری (۱ : ۶۱۴) میں لکھا ہے کہ ہمایوں نے انھیں مخدوم الملک اور شیخ الاسلام کے خطابات دیے، مگر مآثر الامراء (۳ : ۲۵۲) میں مذکور ہے کہ شیخ الاسلام کا خطاب شیر شاہ (۱۵۳۹ تا ۱۵۴۵ء) نے دیا تھا ۔ شیر شاہ کے بعد اسلام شاہ (۱۵۴۵ تا ۱۵۵۲ء) کے عہد میں مخدوم الملک کا زور اور دبدبہ اور بھی بڑھ گیا ۔ اسلام شاہ جانتا تھا کہ عوام کے دلوں پر ان کی باتوں کا بہت اثر ہے اور وہ بہت کچھ کر سکتے ہیں، چنانچہ وہ ان کا بڑا ادب کرتا تھا اور ملاقات کے وقت انھیں اپنے برابر بٹھایا کرتا تھا (مآثر الامراء، ۳ : ۲۵۲) ۔ ہمایوں جب ایران سے واپس آیا اور اس نے اپنی سلطنت دوبارہ سنبھالی (۱۵۵۵ تا ۱۵۵۶ء) تو مخدوم الملک افغان بادشاہوں کو چھوڑ کر پھر ہمایوں کے خاص الخاص درباری اور مختار کل بن گئے ۔ جب اکبر تخت نشین ہوا (۱۵۵۶ء) تو وہ ابھی نو عمر تھا ۔ اس کے معتمد اور سپہ سالار بیرم خان نے مخدوم الملک کی عزت افزائی کی، انھیں وسیع جاگیر علاقۂ مان کوٹ میں دی اور سلطنت کے معزز اراکین میں شامل کیا ۔

مخدوم الملک نے اپنا اختیار اور اقتدار دو کاموں کے لیے استعمال کیا، ایک تو کسب زر کے لیے اور دوسرے فساد سلطنت کا خطرہ ظاہر کر کے ہر اس عالم اور درویش کو اذیت پہنچانے کے لیے جو ان سے کسی مسئلے میں اختلاف رکھتا ہو ۔ جمع اموال کا یہ عالم تھا کہ وہ فوت ہوئے تو تین کروڑ روپے نقد ان کے گھر سے نکلے ۔ ان کے گور خانے میں چند صندوق ملے جن میں سونے کی اینٹیں چنی ہوئی تھیں اور جو مردوں کے بہانے دفن کیے ہوئے تھے ۔ مآثر الامراء میں لکھا ہے کہ قاضی علی کو فتح پور سے ان کے خزانے ضبط کرنے کے لیے بھیجا گیا اور اس نے لاہور میں مخدوم کے مکانات میں سے مذکورہ دفینے برآمد کیے ۔ تمام مال ان کی کتابوں سمیت اکبری خزانے میں داخل کیا گیا ۔ جلوس اکبری کے پہلے سال حاجی محمد خان سیستانی حاکم لاہور کو شبہہ ہوا کہ سکندر خان افغان مخدوم الملک کے ایما پر سوالک کی پہاڑیوں سے نمودار ہوا ہے، چنانچہ اس کی پاداش میں مخدوم الملک سے پوشیدہ دولت اگلوانے کے لیے انھیں شکنجے میں کس دیا اور سالہا سال کا جمع شدہ خزانہ ان سے چھین لیا (آئین اکبری، ۱ : ۵۰۳) ۔

یہ صحیح ہے کہ مخدوم الملک نے ترویج شریعت میں کوشش کی، لیکن اس میں انھوں نے کبھی کبھی تشدد سے بھی کام لیا ۔ اس زمانے میں مہدویہ فرقہ زوروں پر تھا ۔ بعض لوگ ایسے تھے جو اگرچہ مہدی جونپوری کے قائل تو نہ تھے تاہم مہدویوں کے طور طریقوں کی قدر کرتے تھے ۔ مخدوم الملک ان کے سخت مخالف تھے، چنانچہ انھوں نے مہدویت کا الزام لگا کر بڑے بڑے پاکباز اور قابل عزت بزرگوں کو سخت اذیتیں پہنچائیں ۔ شیخ علائی کو جن کی نیکی، حق پرستی اور علم و فضل کے سب مؤرخ گواہ ہیں، مخدوم الملک نے انھیں ذاتی مخالفت کی بنا پر تہمتیں لگا کر کوڑوں سے اتنا پٹوایا کہ وہ شہید ہو گئے (مآثر الامراء، ۳ : ۲۵۴) ۔ شیخ داؤد کو بھی جو موضع جھنی علاقۂ لاہور کے مشائخ میں سے تھے، طرح طرح سے تنگ کرنے کی کوشش کی ۔ اسی طرح عارف شاہ حسنی جو ممتاز فقرا میں سے تھے، جب احمد آباد سے لاہور آئے تو مخدوم کے ہم نوا علما نے انھیں بہت پریشان کیا چنانچہ وہ کشمیر کی جانب چلے گئے (منتخب التواریخ، ۳ : ۲۲) ۔ بہرحال کسی بزرگ پر مہدویت کی تہمت لگتی اور کسی عالم کی

تصنیف کے متعلق کہا جاتا "از وے بوے رفض می آید"۔ مآثر الامراء میں لکھا ہے۔ "چون ملا را عصبیت (کہ آنرا حمیت دین نامند) بیشتر بود، درپردۂ دینداری استیفاے قوت غضبی بر وجہ اتم مے نمود"۔

جب اکبر کو خود سلطنت سنبھالنے کا خیال پیدا ہوا تو اس نے آئین مملکت کا انداز بدلا۔ اس کی مذہبی رواداری پر مخدوم الملک اور دوسرے علما معترض ہوئے، چنانچہ اکبر ان سے جلد ہی برگشتہ خاطر ہو گیا (منتخب التواریخ، ۲: ۲۵۵)۔ عبادت خانے کی مجلسوں میں جہاں ہر شب جمعہ کو علماء، فضلا، سادات اور مشائخ علوم و فنون کے متعلق بحثیں کرتے، مخدوم الملک کو ذلیل کرنے کے لیے بلایا جاتا اور اکبر کے اشارے سے حاجی ابراہیم اور شیخ ابو الفضل ان پر رد و قدح کرتے۔ اکبر اکثر مخدوم کی بات پر انھیں ٹوک دیتا۔ لوگ عجیب و غریب حکایتیں مخدوم سے روایت کرنے لگے، چنانچہ ایک شب خان جہاں نے بیان کیا کہ مخدوم الملک نے فتوی دیا ہے کہ ان دنوں حج کو جانا فرض نہیں؛ سبب یہ کہ گر خشکی سے جائیں تو رافضیوں کے ملک سے گزرنا پڑتا ہے اور بحری راستہ اختیار کریں تو فرنگیوں سے معاملہ پڑتا ہے، وہ بھی ذلت ہے، جہاز کے عہدنامے پر حضرت مریم[3] اور حضرت عیسیٰ[4] کی تصویریں بنی ہوئی ہیں اور یہ بت پرستی ہے۔

اسی طرح ایک حیلۂ شرعی نکال رکھا تھا کہ ہر سال کے اخیر پر تمام روپیہ اپنی زوجہ کے نام ہبہ کر دیتے اور سال ہی کے دوران میں واپس لے لیتے تاکہ زکوۃ سے بچ جائیں۔ اس کے علاوہ کئی اور ایسے حیلے بیان کیے جاتے تھے کہ بنی اسرائیل کے حیلے بھی ان کے آگے ماند ہیں۔ اسی طرح دربار کے لوگ بہت سی باتیں جن سے ان کی تذلیل، اہانت اور مذمت مقصود ہوتی تھی، بیان کیا کرتے تھے۔ بڑی خرابی یہ ہوئی کہ مخدوم اور صدر عبدالنبی میں بگاڑ ہو گیا اور وہ ایک دوسرے پر الزام لگانے لگے۔ اس طرح علما کے دو گروہ بن گئے، ایک مخدوم الملک کا حامی تھا اور دوسرا صدر کا۔ یہ دونوں گروہ نئے نئے مسئلوں پر آپس میں لڑنے جھگڑنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ دونوں سے بدظن ہو گیا (منتخب التواریخ، ۲: ۲۵۵)۔

مخدوم الملک کا اقتدار اس وقت ختم ہو گیا جب دربار شاہی کے عالموں نے ایک محضر تیار کر لیا (۹۸۷ھ) جس کی رو سے بادشاہ، عادل، مجتہد وقت اور امام عصر قرار دیا گیا۔ مخدوم الملک سے بھی اس دستاویز پر دستخط کرا لیے گئے۔ اس بار انھوں نے فتوی دے دیا کہ ہندوستان، ملک کفر ہے، یہاں رہنا جائز نہیں۔ ۹۸۷ھ میں مخدوم اور صدر دونوں کو حج کے لیے روانہ کر دیا گیا جو ایک طرح کی جلا وطنی تھی۔ مآثر الامراء میں لکھا ہے کہ شیخ ابن حجرالمکی ان دنوں زندہ تھے۔ وہاں سے بڑی محبت اور نیک دلی سے پیش آئے، یہاں تک تواضع کی کہ حج کا وقت نہ ہونے کے باوجود کعبے کا دروازہ کھلوا کر مخدوم صاحب کو زیارت کروائی۔

جب محمد حکیم میرزا حاکم کابل جو اکبر کا سوتیلا بھائی تھا، باغی ہو کر پنجاب پر چڑھ آیا اور خان زمان نے مشرق علاقوں میں بغاوت کر دی تو مکے میں مخدوم الملک نے سوچا کہ اکبر پر بے دینی کا الزام لگا کر حکیم میرزا کی حمایت کریں۔ اکبر کی پھوپھیاں حج سے واپس آ رہی تھیں، وہ ان کے ہمراہ ہندوستان واپس آ گئے اور گجرات میں ٹھیرے۔ اکبر کو ان کی نیتوں کا علم ہو چکا تھا۔ بیگمات کی سفارش کام نہ آئی۔

حاکموں کو حکم پہنچا کہ انھیں گرفتار کر رکھیں اور حفاظت سے دربار کی طرف روانہ کر دیں۔ مخدوم الملک کو شاہی عتاب کا اس قدر خوف ہوا کہ روانۂ دربار ہونے سے پہلے ہی وفات پا گئے (۹۹۰ھ، بمقام احمد آباد)۔ مآثر الامراء میں لکھا ہے کہ بادشاہ کے حکم سے کسی نے انھیں زہر دے دیا۔ جنازہ احمد آباد سے جالندھر آیا اور وہاں انھیں دفن کیا گیا۔

بدایونی لکھتے ہیں کہ ان کی اولاد نالائق نکلی۔ باپ کی وفات کے بعد ایک بیٹا حاجی عبدالکریم لاہور آیا، اس نے پیری مریدی کا سلسلہ جاری کیا۔ یہ ۱۰۴۵ھ میں فوت ہو گیا اور لاہور میں نواں کوٹ کے پاس دفن ہوا۔

مآخذ: (۱) شاہنواز خان: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۳۰۹ھ، ۳: ۲۵۲ ببعد؛ (۲) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، طبع ایم احمد علی وغیرہ، ج ۲، ۳، کلکتہ ۱۸۶۵ - ۱۸۶۹ء؛ (۳) ابو الفضل: آئین اکبری، انگریزی ترجمہ از Brockelmann، ج ۱، کلکتہ ۱۹۲۷ء؛ (۴) محمد حسین آزاد: دربار اکبری، لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۵) شیخ محمد اکرام: رود کوثر، مطبوعۂ بمبئی؛ (۶) مفتی غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، ج ۲، لاہور ۱۲۸۰ء؛ (۷) ابوالکلام آزاد: تذکرہ؛ (۸) ابو القاسم دلاوری: ائمۂ تلبیس۔

(اے ڈی ارشد)

⊗ **مخدوم الملک**: رک بہ الْمُنَیری۔

⊗ **مَخْرَمہ، با**: بامَخْرَمہ، حضر موت کا ایک علمی خاندان جو مخرمہ الحمیری الشَّیبانی کی طرف منسوب ہے۔ جنوبی عرب بالخصوص حَضْر موت کے سادات و مشائخ کے ہاں لفظ "با" نسب یا خاندان ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ با)۔ النور السافر میں بھی اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔

اس خاندان کے نامور علما میں سے مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) عبداللہ بن احمد بن علی بن مخرمہ الحمیری الشیبانی الہجرانی الحضرمی العدنی (۸۳۳ھ/ ۱۴۳۰ء تا ۹۰۳ھ/ ۱۴۹۷ء) الہجرین میں پیدا ہوئے۔ عدن میں نشو و نما پائی اور وہیں فوت ہوئے۔ بحیثیت فقیہ، مفتی اور مدرس بڑی شہرت پائی۔ صاحبِ تصانیف و فتاوی تھے۔ تصانیف میں شرح المُلحہ للحریری اور علم ہندسہ میں چند رسائل موجود ہیں۔

مآخذ: عبدالقادر العیدروس: النور السافر، بغداد ۱۹۳۴ء، ص ۳۰ تا ۳۲؛ (۲) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ۔

(۲) ابو محمد عبداللہ الطَّیِّب بن عبداللہ بن احمد (۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء تا ۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء) عدن میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی۔ مشہور مؤرخ اور فقیہ ہونے کے علاوہ عدن کے قاضی بھی رہے۔ تصانیف میں تاریخ ثَغْر عدن (مطبوعہ) ۲ جلدیں؛ شرح صحیح مسلم، اسماء رجال مسلم، مشتبِہ النسبۃ الی البلدان، قلادۃ النحر فی وفیات اعیان الدَّھر، کے علاوہ ایک مطول و مفصل تاریخ بھی تصنیف کی۔

مآخذ: (۱) النور السافر، ص ۲۲۶؛ (۲) الاعلام، بذیل مادہ۔

(۳) عمر بن عبداللہ بن احمد (۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء تا ۹۵۲ھ/۱۵۴۶ء) حضر موت کے سربرآوردہ عالم، صوفی اور شاعر، الہجرین میں پیدا ہوئے۔ عدن میں تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد الہجرین واپس آ گئے۔ سلطان بدر الکثیری نے انھیں پہلے الشِّحر میں پھر سیوون میں جلا وطن کر دیا۔ اس دوران میں تصوف میں بڑا نام پیدا کیا۔ تصانیف میں الوارد القدسی فی تفسیر آیۃ الکرسی، الطلب الیسیر من المالک القدیر کے علاوہ ایک ضخیم دیوان بھی

ہے - سیوون میں وفات پائی ۔

مآخذ: مذکورۂ بالا ۔

(۳) تقی الدین عبداللہ بن عمر بن عبداللہ بن احمد (۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء تا ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۵ء)، مفتی یمن، قاضی الشحر، متبحر عالم دین اور علامۂ زمان؛ حضرموت، زبید، عدن، الشحر اور حرمین میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا - ۹۴۳ھ میں الشحر کے قاضی مقرر ہوے - کچھ عرصے کے بعد حج کے لیے رخت سفر باندھا - حج سے واپسی پر عدن میں قیام پذیر ہوے اور وہیں وفات پائی - فتاوی کے علاوہ المصباح فی شرح العدۃ و السلاح، الدرۃ الزہیۃ فی شرح الرحبیۃ، حقیقۃ التوحید، معرفۃ الاوقات و سمت القبلۃ و معرفۃ الساعات؛ نیز علم الحساب، علم المساحت اور علم الہیئت میں بھی رسائل و کتب تالیف کیں - شعر گوئی کا بھی ذوق تھا اور حضر موت کے اچھے شاعروں میں شمار ہوتے تھے ۔

مآخذ: (۱) النور السافر، ص ۲۷۸؛ (۲) عبداللہ السقاف: تاریخ الشعراء الحضرمیین، ۱: ۱۵۷ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] ۔

(ادارہ)

* **مَخْرَمَۃ بن نَوْفَل الزُّہری**: بن اُہیب عبد المناف بن زہرہ، قریش کا نامور سردار تھا - جنگ فجار (یوم شمطہ) میں، جو اسلام سے پہلے قریش اور ہوازن کے درمیان معرکہ ہوا، بنو زہرہ کی کمان اس کے سپرد تھی - قریش کا جو قافلہ ابوسفیان کی سرکردگی میں شام سے مال لے کر آ رہا تھا، اس میں مخرمہ بن نوفل بھی شریک تھا - یہ قافلہ ایک ہزار اونٹوں پر مشتمل تھا اور اسی کی وجہ سے غزوۂ بدر پیش آیا ۔

مخرمہ بن نوفل نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا - ان کا شمار مؤلفۃ القلوب میں ہوتا ہے - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ہوازن کے مال غنیمت میں سے انھیں کچھ کم سو اونٹ عطا فرمائے تھے - مخرمہؓ بن نوفل آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی والدۂ ماجدہ حضرت آمنہ کے رشتے داروں میں سے (ابن عم) تھے - آپؐ نے انھیں ایک بیش قیمت خلعت (حلّہ) بھی عطا فرمایا تھا ۔

ان کے بیٹے مِسْوَر قریش کے علماے اشراف میں سے تھے - مِسْوَر بن نوفل کے ایک بیٹے ابوبکر عبدالرحمٰن کے اشعار ابو تمام کے دیوان الحماسہ میں منقول ہیں ۔

حضرت مخرمہؓ کی آخری عمر میں بصارت جاتی رہی تھی - انھوں نے ایک سو پندرہ برس کی عمر میں ۵۴ھ میں وفات پائی ۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۰۲، ۲۸۸؛ (۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۲۹؛ (۳) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، ص ۲۰۷، ۲۴۹؛ (۴) ابن حبیب: المحبّر، ص ۷۰، ۲۹۶؛ (۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۳: ۳۹۵؛ (۶) الذہبی: سیراعلام النبلاء، ۲: ۳۸۹ تا ۳۹۰؛ (۷) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۴: ۳۳۷؛ (۸) ابن حجر: الاصابۃ، ۳: ۴۰۰؛ (۹) الصفدی: نکت الہمیان، ص ۲۸۷؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

* **مخزن**: (ع) خزانہ، "بند کر رکھنا"، "محفوظ کرنا"، "جمع کر رکھنا" - یہ اصطلاح سرکاری طور پر شمالی افریقیہ میں دوسری صدی کے دوران میں اس آہنی صندوق کے لیے استعمال ہوئی جس میں ابراہیم بن الاغلب امیر افریقیہ محصولات کا وہ روپیہ جمع کرکے رکھا کرتا تھا جو بغداد کے عباسی خلیفہ کے لیے مخصوص ہوتا تھا - ابتدا میں یہ اصطلاح، جو مراکش میں اب ایک نظام حکومت کے مترادف ہے، خاص طور پر محکمۂ مال، یعنی خزانے ہی کے لیے استعمال ہوا کرتی تھی ۔

کہا جا سکتا ہے کہ مخزن کی اصطلاح سے مراد حکومت مراکش کی کم و بیش وہ سب چیزیں ہیں جو اس سے متعلق ہوں۔ شروع میں یہ اصطلاح صرف اس جگہ کے لیے مستعمل ہوتی تھی جہاں محصولات کا وہ روپیہ رکھا جاتا تھا جو بیت المال میں داخل کرنے کے لیے مخصوص ہوتا تھا۔ اس کے بعد جب یہ روپیہ انھیں ملکوں میں رہنے لگا جن میں یہ جمع کیا جاتا تھا تو مخزن کے معنی علٰحدہ علٰحدہ مقامی خزانوں کے ہو گئے اور مخزن اور بیت المال کی اصطلاحوں کے سمجھنے میں کچھ دقت پیش آنے لگی۔

یہ ضرور ہے کہ اندلس میں عُبید المخزن کی اصطلاح رائج تھی، لیکن اس کے معنی اس وقت تک "خزانے کے غلام تھے" نہ کہ "حکومت کے غلام"۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مراکش کی حکومت جب رفتہ رفتہ عالم اسلام سے منقطع ہو کر علٰحدگی اختیار کرتی گئی اور علی الترتیب دمشق کے بنو اُمیّہ، بغداد کے بنو عبّاس اور پھر اندلس کے بنو اُمیہ اور مصر کے فاطمی خلفا کے ماتحت آ گئی تو "مخزن" سے مراد حکومت ہی ہو گئی۔

مختصر یہ کہ مخزن کا لفظ پہلے تو اس جگہ کے لیے استعمال ہوتا تھا جہاں اسلامی بیت المال کی رقوم رکھی جاتی تھیں، پھر جب بربر خاندان کے ماتحت مراکش کی حکومت علٰحدہ ہو گئی، تو اس ملک کی مسلم قوم کے مقامی خزانے کے لیے بھی لفظ استعمال ہونے لگا۔ اس کے بعد شریفی خاندانوں کے عہد حکومت میں یہ لفظ نہ صرف خزانے ہی کے لیے استعمال ہوتا تھا، بلکہ اس پورے نظام حکومت کے لیے استعمال ہونے لگا جو کم و بیش خزانے کے بل پر قائم رہتا ہے، یعنی مراکش کی پوری حکومت کے لیے۔ لفظ مخزن کے معنوں کی تبدیلیوں کی تاریخ کی تحقیق میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کا اطلاق جس ادارے پر ہوتا ہے، وہ صرف مذہبی نہیں بلکہ اس کے برعکس اس سے مراد غیر مذہبی حکام کے ہاتھوں ان اختیارات کا مجموعی غصب ہے جو دراصل مذہبی تھے اور جن کی بدولت اس نے کئی صدیوں کے دوران نشو و نما پائی۔ اس متواتر غصب کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مخزن جو دراصل محض خزانے کے ایک صندوق کا نام تھا، پہلے خود خزانے اور پھر حکومت کے معنوں میں استعمال ہونے لگا اور اہل مراکش اسے اقتدار و حکومت کا واحد اصول سمجھنے لگے۔

ہم جانتے ہیں کہ مسلم معاشرے کا بنیادی اصول ملّت اسلامیہ سے متعلق ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اس ملت کا سردار محض ایک ناظم کی حیثیت رکھتا ہے جسے اپنے فرائض منصبی ایک ایسے دیانت دار استاد کی طرح ادا کرنا چاہییں جو صرف اپنے شاگردوں کی فلاح و بہبود کو پیش نظر رکھتا ہو۔ اب اس نصب العین کی عملی صورت صرف یہ باقی رہ گئی ہے کہ ملّت کے افراد مضبوطی سے محکومی کی زنجیروں میں بندھ گئے ہوں۔ مخزن کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہوئے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح تعلیمات اسلامی کے پردے میں بتدریج ایک بے اصول من مانی حکومت قائم ہو گئی اور کس طرح بربر عنصر کے مقابلے میں عربوں نے ایک دیوار کھڑی کر لی جس کے پیچھے بربروں نے اس کے باوجود کہ وہ آہستہ آہستہ اسلام قبول کرتے رہے، اپنے قدیم اداروں، اپنے اوہام اور اپنی خود مختاری کو قائم رکھا ہے۔ یہ بات شک و شبہے سے بالا ہے کہ بربر اپنی مشتبہ راسخ العقیدگی کے باوجود مسلمان ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ ملّت اسلامیہ

سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اگرچہ وہ اکثر اوقات اسلام پر عمل نہیں کرتے، لیکن وہ اسلام اور اس کی عصبیت پر فخر کرتے ہیں اور یہ خیال کرنا ایک خطرناک غلطی ہوگی کہ وہ مخالف اسلام رجحانات اختیار کر سکتے ہیں اور ان کی مذہبی ضعیف الاعتقادی کبھی یورپ والوں کے لیے مفید ہو سکتی ہے ۔

عقبہ بن نافع کی ۶۳ھ/۶۸۲ء میں پہلی فتح کے وقت کوئی خاص نظام حکومت قائم نہیں ہوا تھا۔ عربی ثقافت کے نمائندوں نے صرف بھاری خراج نقدی اور غلاموں کی شکل میں عائد کر دیے تھے تاکہ وہ اپنی حرص و آز کی تکمیل کر سکیں اور خلیفۂ دمشق کے پاس بیش قرار عطیات بھی بھیج سکیں ۔

یہی حالت ۹۰ھ/۷۰۸ء میں موسیٰ بن نصیر کی فتح کے زمانے میں بھی رہی، لیکن ہسپانیہ پر فتح پانے کے بعد اسلام کو بربر قبائل کی ایک کثیر تعداد حاصل ہو گئی جن سے یہ وعدہ کیا گیا کہ انہیں Visigoths کے مال غنیمت میں سے خاصا حصہ دیا جائے گا ۔ اس کے برعکس عربوں کے استحصال بالجبر اور ان کی اس خواہش کی وجہ سے کہ خلیفہ کے مطالبات سے نجات حاصل ہو جائے، خارجیوں کے عقائد کی نشر و اشاعت میں آسانی پیدا ہو گئی، جن کے متعدد دبستانوں کی وجہ سے طاقت کو متحد رکھنا مشکل ہو گیا، بلکہ ان کی وجہ سے [حکومت کی] غیر مرکزیت بڑھتی گئی ۔

خاندان ادریسی کا، جسے اپنے شریفی الاصل ہونے کی بنا پر مراکش کا پہلا مسلم شاہی خاندان ہونے کا دعوی ہے اور جس نے ملک کو حلقۂ اسلام میں داخل کرنے کا کام بھی مکمل کیا، اختیار و اقتدار مراکش کے صرف ایک چھوٹے سے حصے پر حاوی تھا ۔ ان شرفا کے پہلو بہ پہلو ملاحدۂ برغواطہ [رک بآں] اور متعدد خارجی امیر بھی بدستور برسراقتدار رہے، زناتہ مکناسہ، مغراوہ اور بنو افرن جو بعد میں برسرحکومت آئے، ان میں سے کوئی بھی طاقت کو ایک مرکز پر جمع نہ کر سکا ۔ کہیں پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں ہمیں المرابطون کے صنہاجی خانوادے کے بادشاہ یعقوب بن تاشفین کے عہد میں مخزن کی شروعات نظر آتی ہیں جنہیں الموحدون کے زمانے میں جا کر صاف طور پر شناخت کیا جا سکتا ہے ۔

الموحدون کے دور حکومت ہی میں پہلی مرتبہ پورے مراکش میں مذہبی اتحاد کی صورت پیدا ہوئی، برغواطہ کے الحاد اور ہر قسم کی مذہبی فرقہ بندی کا قلع قمع کر دیا گیا اور ایک واحد اسلامی ملت، یعنی ملت الموحدون نے ان تمام غیر مقلد فرقوں کی جگہ لے لی جو اس ملک کے مالک و مختار بن کر اموال کے حصے دار بنے ہوئے تھے ۔ واضح رہے کہ مراکش کا نظام مخزن اصولی طور پر اسی اتحاد پر مبنی تھا اور جو انقلابات بعد میں ہوئے وہ اسی کا نتیجہ ہیں ۔ الموحدون اپنے سوا کسی دوسرے کو سچا مسلمان نہیں سمجھتے تھے ۔ ہر وہ قوم یا برادری جو ان کے عقائد سے متفق نہ ہو ان کے نزدیک کافر تھی؛ اس کے خلاف جہاد کرنا، اس کے افراد کو قتل کرنا، ان کے بیوی بچوں کو غلام بنا لینا، ان کے مال املاک کو الموحدون کے مفاد کی خاطر ضبط کر لینا، ملت موحدون کے نزدیک جائز تھا، کیونکہ [ان کے خیال میں] الموحد ہی ایک راسخ الاعتقاد ملت تھی ۔ الموحدون اپنے ممالک محروسہ کی تمام زمین کی تقسیم مستقل اسلامی لائحۂ عمل کے مطابق کرتے تھے، یعنی وہ تمام اراضی جو وہ غیر موحدون سے جن کے عقائد مشکوک ہوں، فتح کریں، کفار سے حاصل کردہ اراضی سمجھی جائے اور مسلمانوں

(یعنی الموحدون) کے لیے "حُبوس" [اوقاف] قرار دی جائے۔ یہ اضلاع حبوس وہ تھے جن کے ساکنوں کو ایک محصول، جسے خراج کہتے تھے، ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس محصول کے عائد کرنے کے لیے سلطان عبدالمؤمن نے اپنی ساری افریقی مملکت، یعنی قابس (Gabes) سے لے کر وادی نون تک کی پیمائش کرائی۔

چند سال کے بعد یعقوب المنصور مراکش میں جُشَم اور بنو ہلال عربوں کو لے آیا اور انھیں مسلمانوں کی مقبوضہ زمینوں پر آباد کیا جو برغواطہ کی تباہی کے سبب اور آخری المرابطون سے الموحدون کی جنگوں نیز ہسپانیا میں کثیر تعداد میں افواج کے بھیجنے کی وجہ سے غیر آباد پڑی تھیں۔

یہ عرب قبائل جن میں سے الموحدون کے جیش (مراکش میں اس کا تلفظ گیش ہے) تیار ہوئے ان زمینوں کا خراج ادا نہیں کرتے تھے، جو اہل اسلام کی ملکیت تھیں اور جن پر وہ آ کر آباد ہوئے تھے، وہ گویا "مخزن قبائل" تھے جو خراج کے عوض فوجی خدمت بجا لاتے تھے۔ اس تنظیم کے آثار بعد کے زمانے میں قبائل گیش اور قبائل نائبہ کے ہاں نظر آتے ہیں۔ مرینی سلاطین کی یہ کوشش کہ وہ اپنے ہی قبائل میں سے ایک نیا جیش تیار کریں، ناکام ثابت ہوئی اور انھیں قبائل مخزن ہی کی طرف رجوع کرنا پڑا، جنھیں یعقوب المنصور مراکش لایا تھا، بلکہ ان میں سُوس کے عرب قبیلۂ مَعْقِل کو بھی شامل کرنا پڑا۔

بنو وطّاس کے ماتحت یہ تحریک اور زیادہ نمایاں ہو گئی اور ہسپانوی اثرات مرکزی مخزن کی پیچیدہ تنظیم اور دربار اور محل میں نئے عہدوں کی تخلیق کی وجہ سے اور زیادہ محسوس ہونے لگے۔

عیسائیوں کی فتوحات کے باعث جن کی وجہ سے زاویوں کی ترقی اور بنو وطّاس کا زوال عمل میں آیا، وادی دَرْعہ کے سعدیوں [رک بہ سعدیّہ] کو عروج حاصل ہوا۔ سعدی، صحرائی قبائل کی طرح اپنے سیدھے سادے اطوار کے علاوہ مختلف سلسلوں کے شیوخ کی صحبت سے بھی متاثر تھے۔ انھوں نے حکومت کے نظم و نسق کو قدیم زمانۂ اسلام کے سر قبیلی (Patriarchal) نظام کی سادگی کی جانب واپس لانے کی کوشش شروع کی۔ حکومت کی ضروریات، قبائل کی ریشہ دوانیوں اور حکمران خاندان کے افراد کی ایک دوسرے سے مخالفت وغیرہ کی وجہ سے جلد ہی ایک ایسے مناسب و موزوں مخزن کی تشکیل ضروری ہو گئی، جو فوجی قبائل، وزرا و اعلٰی و ادنٰی سرکاری عہدے داروں اور والیوں پر مشتمل ہو، جن کے ساتھ جلد ہی محل کے لا تعداد عمال کی جماعتوں کا اضافہ کر دیا گیا۔

سعدیوں اور ترکوں کے درمیان، جو سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں الجزائر میں آ کر آباد ہو گئے تھے، اکثر و بیشتر باہمی اختلاط سے مراکش کے دربار میں، کسی قدر مشرقی مراسم، کسی قدر تعیش بلکہ بادشاہ اور اس کے حلقہ نشینوں، نیز ان سب افراد کی زندگی میں جو مخزن میں ملازم تھے، ایک حد تک شان و شوکت کا اظہار پیدا ہو گیا۔

اسی زمانے سے حقیقی طور پر ایک نظام معرض وجود میں آتا ہے جو نا آشنا تھا، مخزن کے نام سے معروف ہے۔

یورپی طاقتوں سے مراکش کے بڑھتے ہوئے تعلقات، سفیروں کے باہمی تبادلے، تجارتی عہد ناموں کی تکمیل، عیسائی غلاموں کی زرفدیہ ادا کرنے پر رہائی کے معاملات، یہ سب باتیں ایسی تھیں جن سے اس مخزن کو زیادہ تر ایک باقاعدہ نظام حکومت کی شکل حاصل ہو گئی۔ دول یورپ کے باہمی بغض و رقابت اور ان کی یہ خواہش کہ مراکش کی

سابقہ صورت حال کو قائم رکھا جائے، ایسے اسباب تھے جن کی وجہ سے ایک باقاعدہ حکومت کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اسی وجہ سے مخزن کو ملک کے اندر اور باہر مزید تقویت حاصل ہو گئی اور اس طرح سلطان مولاے اَلحَسَن کو یہ موقع مل گیا کہ وہ تقریبًا بیس سال تک ایک طرف تو یورپی طاقتوں میں اور دوسری جانب مختلف قبائل میں توازن کی حکمت عملی برقرار رکھ سکے۔ اس نے اپنی موت تک سلطنت مراکش کو برقرار و قائم رکھا جو بہت مختلف عناصر سے مل کر بنی تھی جن کا اصل وسیلہ یہی مخزن تھا۔

سرکاری تقریبوں میں یورپی سفیر عاجزانہ رویّہ اختیار کرنے پر مجبور ہوتے تھے۔ اس کی وجہ سے قبائل کی نظروں میں سلطان اور اس کے مخزن کے رعب و اقتدار میں مزید اضافہ ہوا۔ ہر عیسائی سلطنت کا نمائندہ جو اپنے ساتھ بہت سے تحائف لاتا تھا، پاپیادہ محل کے ایک صحن میں داخل ہوتا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ امیر المؤمنین کی خدمت میں خراج ادا کرنے کی غرض سے حاضر ہوا ہے، جو خود گھوڑے پر سوار ہوتا تھا۔ استقبال کے اس نمائشی پہلو کو مخزن کے تخیّل پر اثر انداز ہونے کی غرض سے بڑی احتیاط سے پرتکلف بنایا جاتا تھا اور اس طرح قبائل اور بیرونی طاقتوں کی نظر میں اس تنظیم کی حقیقی اہلیت اور قابلیت نمایاں ہو جاتی تھی۔

بربر خاندانوں، یعنی الموحّدون، بنومرین اور بنو وَطّاس کے عہد میں فوجی قبائل یعنی جَیش تقریبًا سارے کے سارے عرب ہی ہوا کرتے تھے، سعدیوں کے زمانے میں وہ کلیۃً عرب ہونے لگے؛ جُشَم اور بنو ہلال کے عربوں کے ساتھ سوس کے مَعقِل عربوں کو بھی شامل کر لیا گیا تھا۔ دوسری طرف سعدیوں نے جَیش کے رجسٹر میں سے کئی عرب قبائل کے نام خارج کر دیے تھے کیونکہ وہ مسلمانوں کی ان املاک حبوس کا خراج نقدی کی صورت میں ادا کرتے تھے جن پر وہ قابض تھے۔ ان قبائل کو جَیش کے مقابلے میں قبائل نائبہ کہتے تھے، یعنی لفظ کے لغوی معنوں کے لحاظ سے وہ مخزن کی ولایت یا سرپرستی میں تھے (نائب، بمعنی "اتالیق" یا "والد" کا قائم مقام ہے) یا شاید اس وجہ سے کہ قبائل جَیش کو اپنی نیابت کے عوض ایک نقد رقم ادا کرتے تھے (اَنَاب = قائم مقام ہوا)۔

اس وقت سے مراکش نے یہی ہیئت اختیار کر لی تا آنکہ فرانسیسوں نے وہاں اپنا عمل دخل کر لیا۔ مشرق میں تو ترکوں سے جو سرحد طے ہوئی تھی، اس میں الجزائر پر فرانسیسی قبضے سے بمشکل ہی کوئی تغیر ہوا تھا لیکن مراکش کا علاقہ، جیسا وہ اب تک ہے، دو حصوں میں منقسم تھا: (۱) بِلَادُ المخزن، یعنی علاقۂ مفتوحہ، (۲) بلاد السِّباء یا اختلاف و فرقہ بندی کا علاقہ، مؤخر ذکر علاقے میں تقریبًا صرف بربر آباد تھے۔

بلاد المخزن جس سے مراد سرکاری مراکش ہے ان علاقوں پر مشتمل تھا جو ملّت اسلامیہ کے حبوس ہیں اور ان پر خراج عائد ہوتا تھا۔

اس سر زمین پر عرب قبائل نے قبضہ کر لیا جن میں سے گیش، کچھ [جَیش] تھے اور کچھ نائبہ۔ مراکش میں ایک عرب حکومت تھی (مخزن) جو ان علاقوں پر حکومت کرتی تھی جن پر خراج عائد ہوتا تھا اور جن پر عرب قبائل قابض تھے اور ان کا مرتبہ گیش [جَیش] یا نائبہ ہونے کے لحاظ سے مختلف تھا۔

بلادالسِّباء کے بربر قبیلوں نے صرف مخزن کے اقتدار و اختیار کو اپنے ہاں نفوذ کی اجازت دینے سے انکار کر دیا، بلکہ ان کا یہ میلان بھی رہا

کہ وہ ان میدانوں میں واپس آ جائیں جہاں سے انھیں بتدریج نکال کر پہاڑوں کی جانب دھکیل دیا گیا تھا ۔ موجودہ حکمران خاندان کی جو علوی شرفاے تافیلالت سے ہے اور سترھویں صدی میں سعدیوں کی جگہ برسر حکومت آیا تھا، ایک بڑی کوشش یہ رہی ہے کہ وہ بربر قبائل کی اس توسیع پسندی کی روک تھام کرے ۔ یہی وجہ تھی کہ مولاے اسمٰعیل نے جو اس خاندان کا نامور ترین سلطان تھا، بلادالمخزن کی سرحد پر ۷۰ قصبے تعمیر کیے تا کہ بربروں کو قابو میں رکھا جا سکے، اسی لیے توازن اور سازش کی وہ حکمت عملی وجود میں آئی جسے ابھی بیان کیا گیا ہے اور جس پر ابھی حال کے زمانے تک مخزن کاربند رہا ہے ۔ جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں یہ نہ تو تنظیم ملک کا سوال تھا اور نہ اس پر حکومت کرنے کا، بلکہ صرف اپنے دوام و قیام کا سوال تھا اس طرح کہ قبائل جیش کی امداد سے بغاوت کو محدود کیا جائے اور بندرگاہوں اور قبائل نائبہ سے جو کچھ بھی وصول ہو سکے ہر ممکن طریقے سے وصول کر لیا جائے۔ خود سلطان نے وقتاً فوقتاً غیر مطیع قبائل کے خلاف جن مہمات کی قیادت کی ان سے اس کی طاقت مسلم اور اس کی ساکھ بلند ہو گئی ۔

مخزن جس کی تشکیل بتدریج اندرون ملک کے امکانات اور ضروریات کی حکمت عملی اور خارجی حکمت عملی کے تقاضوں سے کئی صدیوں میں جا کر مکمل ہوئی تھی، بظاہر اپنے عروج کو مولاے الحسن کے زمانے میں پہنچا جو ۱۸۷۳ سے ۱۸۹۴ء تک مراکو کا آخری بڑا اور خود مختار بادشاہ تھا ۔ مولاے الحسن کی حکومت سب سے پہلے تو خود سلطان پر مشتمل تھی، جو موروثی بھی تھا اور اس کے علاوہ اگر صحیح معنوں میں منتخب شدہ نہیں تو نامزد سلطان ضرور تھا کیونکہ اسے ہر شہر کے علما و امرا اور قبائل نے سابق حکمران کے بیٹوں، بھائیوں، بھتیجوں حتّٰی کہ عم زاد بھائیوں میں سے منتخب کر کے بطور سلطان نامزد کیا تھا ۔ اس قسم کے اعلان نامزدگی کو بیعت کہتے ہیں ۔ یہ نامزد سلطان عام طور پر وہ شخص ہوتا تھا جو خزانے اور فوج پر متصرّف ہو جائے ۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ سابق سلطان اپنے جانشین نامزد کر جاتے ہیں، لیکن منتخب کرنے والوں پر ایسی کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی کہ وہ اس قسم کی نامزدگی کو قبول کر لیں؛ گویا تخت کا وارث بننے کے لیے کوئی خاص قاعدہ موجود نہیں ہے ۔

پہلے صرف ایک وزیر ہوا کرتا تھا جسے وزیراعظم کہتے تھے۔ وزارت عظمٰی جو ایک قسم کی وزارت داخلہ ہوتی تھی، تین حصوں میں منقسم تھی، اور ہر ایک حصے یا محکمے کا ایک سیکرٹری یا کاتب ہوا کرتا تھا :

۱۔ آبنائے جبل الطّارق سے لے کر نہر ابور قرق تک؛ (۲) نہر ابور قرق سے صحراے اعظم تک؛ (۳) تافیلالت ۔ سیدی محمد (۱۸۵۹ تا ۱۸۷۳ء) کے عہد میں یورپ سے آئے دن کے تعلقات اور دوستی کی وجہ سے نیز مملکت محروسہ (Protectorate) کے کاروبار کی خاطر یہ ضروری ہو گیا کہ امور خارجہ کے لیے ایک خاص وزیر، یعنی وزیر البحر (جس کے لفظی معنی "سمندر کا وزیر" ہیں) مقرر کیا جائے، اس کے معنی بحری افواج کا وزیر نہیں بلکہ ہر اس چیز کا وزیر ہے جو سمندر کے ذریعے آئے (یعنی یورپی لوگ) ۔ اس وزیر کا ایک نمائندہ طنجہ (Tangier) میں رہتا تھا جسے نائب سلطان کہتے تھے اور جو یورپ کے نمائندوں اور مرکزی مخزن کے درمیان گفت و

شنید کے واسطے کا کام دیتا تھا کہ یورپی لوگوں کی شکایات اور دوامی آباد کاروں کے دعاوی کا فیصلہ کرے اور دول یورپ کے پٹھوؤں کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکاتا رہے کیونکہ ان کی تعداد میں یقینی طور پر بے حد اضافہ ہو چکا تھا اور وہ اکثر اوقات مخزن کی روایتی مطلق العنان طرز حکومت میں رکاوٹ ہوتے تھے۔ قنصلی محروسہ کی حکومت کا، جس کے قیام کا فیصلہ اور قواعد و ضوابط کا تعین ۱۸۸۰ء میں میڈرڈ کے میثاق کی رو سے ہوا تھا، ایک نتیجہ یہ بھی تھا کہ مخزن کو کسی نئے علاقے پر اپنے اقتدار کی توسیع سے روکا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس اقتدار کو زیر عمل لانے کا نتیجہ خود بخود حق محافظت کے بروئے کار لانے کی شکل میں نکلتا تھا اور یورپی نفوذ و دخل کی مزاحمت کے نقطۂ نظر سے مخزن کا اس میں ہر طرح فائدہ تھا کہ وہ ملک کے بیشتر حصے کی ظاہرہ خود مختاری قائم رکھے، جو اس طرح اس اثر سے محفوظ رہا جس سے یہ خطرہ تھا کہ وقت گزرنے پر وہ مراکش کو ایک باقاعدہ بین الاقوامی محروسہ بنا دے گا۔

مقامی طور پر مصالحانہ حکمت عملی پر عمل کرنے اور مقامی سرداروں، زاویوں کے شیوخ اور شریفی خاندان سے محتاط طریقے سے برتاؤ کرنے کی بدولت مخزن دور دراز علاقوں میں بھی اپنا اثر و رسوخ قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے قبائل میں تفریق و تقسیم پیدا کرنے کی غرض سے اپنی سازشیں مسلسل جاری رکھیں۔

مخزن نے اپنی مذہبی ساکھ کو بھی اس امید میں برقرار رکھا کہ ایک نہ ایک دن وہ جہاد کی تیاری کر کے کافروں کو وہاں سے خارج کر سکے گا۔ اس نے عربی زبان اور قرآن مجید کی تعلیم کی اشاعت کر کے اندرون ملک میں اپنا اثر و اقتدار نافذ کرنے کی بڑی کوشش کی تاکہ آہستہ آہستہ بربر رسم و رواج کی جگہ قانون شریعت کو مروج کیا جا سکے۔ مختصر یہ کہ مخزن نے سارے ملک زیرنگیں کرنے کے کام کو اس طریق سے جاری رکھا کہ اس کے رہنے والوں کو مکمل طور پر اسلام کا حلقہ بگوش بنائے، اور یہاں کی رسوم میں اسلام کو رچا دینے کی کوشش میں مصروف رہے۔

مولاے الحَسَن کے عہد سلطنت میں مخزن کی ترکیب یہ تھی: وزیراعظم، وزیرالبحر (وزیر خارجہ) عَلّاف (جو بعد میں وزیر جنگ کہلایا)، اَمین الاُمناء (بعد میں وزیر مال)، کاتب الشّکایات، یعنی شکایات کا سکیرٹری جسے بعد میں قاضی القضاۃ کے فرائض سپرد کر کے وزیر انصاف بنا دیا گیا۔ ان اعلیٰ عہدے داروں کے دفاتر (بنیقہ، جمع بنائق) محل کے مَشْوَر [دارالشّوریٰ] میں تھے۔

یہ دفتر ان رواقوں (Galleries) کے نیچے تھے جو ایک بڑے صحن کے گرد بنے ہوئے تھے۔ مشور کے اوپر وزیراعظم کا دفتر تھا جس کے ساتھ ہی قائدالمَشْوَر کا دفتر تھا جو ایک قسم کا پہرے داروں کا کپتان تھا اور سلطان کے حضور لوگوں کو پیش بھی کیا کرتا تھا۔ قائد المَشْوَر، مَشْوَر کی پولیس کا قائد تھا اور گیش [جیش]، مَشْوَرِیَہ، مَسخریَہ (مَخازنی۔ واحد: مَخْزنی) وغیرہ کے سپاہی اس کے ماتحت تھے، اور اس کے علاوہ ہر قسم کے وہ سلازمین یا خدام جو محل کے باہر رہتے تھے، یعنی مولی السّروا یا داروغۂ اصطبل اور فرانگیہ [فرانجیہ] جن کے ذمّے سلطان کی خیمہ گھوں کی دیکھ بھال تھی۔

مَشْوَر کے بنائق کے ذکر کے علاوہ ایک اور فرد کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے، جیسا کہ زمانۂ حال میں معلوم ہوا، جو کاروبار حکومت میں

اس سے کہیں زیادہ معتدبہ کردار ادا کر سکتا تھا جتنا کہ اس کے حقیقی عہدے سے توقع کی جا سکتی تھی۔ یہ حاجب [رک بان] لفظی معنی ”پردہ [دار]“ تھا، یعنی وہ عہدے دار جو سلطان اور رعایا کے درمیان پردے کی طرح حائل ہو، اس کا بیتہ [دفتر] مشوّر اور محل خاص کے درمیان واقع تھا اور حرم سلطانی کے اندرونی انتظامات اس کے سپرد تھے، خانگی خدام کے متفرق گروہ (حاطلی الداخلین) اس کے تابع احکام تھے، جیسے سوالین الاضو [الوضوء] جو غسل و وضو کے انتظامات کے نگران تھے، سوالین الفرش جو بستروں وغیرہ کو درست کرنے میں مصروف رہتے تھے، وغیرہ۔ وہ خواجہ سراؤں کا بھی حاکم تھا اور عورتوں کی وساطت سے، جو عریفہ کہلاتی تھیں، سلطان کی بیگمات میں نظم و نسق میں ضبط رکھنے کا بھی ذمے دار تھا۔ حاجب کو اکثر اوقات گرانڈ چیمبرلین (میر حاجب) بھی کہا جاتا تھا گو صحیح طور پر اس کا عہدہ اس عہدے کے مطابق نہیں تھا۔

ان عہدیداروں کے گرد و پیش بے شمار اور مختلف درجے کے کاتب، افسران جیش، نیز قائد الرُّحا جس کے ماتحت قاعدے کے مطابق پانچ سو سوار ہوتے تھے، اور قائد المائۃ، سو سواروں کا سردار، اور آخر میں معمولی مقدم بھی رہتے تھے۔ عہدے داروں کے اس لشکر کو اگر کبھی تنخواہ بھی دی جاتی تو بہت تھوڑی، اس لیے وہ جوں توں کر کے ملک ہی کے ذرائع پر بسر اوقات کرتے تھے، یعنی وہ نہایت خیرہ چشمی سے اس رسوخ سے فائدہ اٹھاتے تھے جو انھیں حاصل تھا، یا خیال کیا جاتا تھا کہ حاصل ہے، اور اس وقار سے نفع اندوز ہوتے جو انھیں دربار سے متعلق ہونے کی بنا پر زیادہ یا کم پیمانے پر حاصل تھا۔ دربار کے ان عہدے داروں کا رسوخ ان تمام علاقوں پر حاوی تھا جو مخزن کی سرکاری تنظیم کے ماتحت تھے اور جو اختیار و اقتدار کی مرکزیت اور اس کے منافع کے اصلی سرچشمہ تھے۔

اس تنظیم میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مخزن کی وہ قوت جو حقیقت میں غیر مذہبی اور دنیوی تھی، مسلسل تغیرات کی وجہ سے مذہبی قوت کے مقابلے میں برابر بڑھتی چلی گئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنیاد تو دینی ہی رہی، لیکن طاقت کا اطلاق روز بروز غیر دینی ہوتا چلا گیا اور مخزن اور اس کے قائدین کے نظام حکومت نے بیش از بیش اس شرعی نظام کی جگہ لینا شروع کر دی جو قاضیوں کے ہاتھ میں تھا اور جو آخر کار صرف قانون شخصی (پرسنل لا) اور ملکیت اراضی تک کے مسائل تک محدود ہو گیا۔

سلطان کے افسران حاکمانہ کی نیابت شہروں میں اور قبائل میں قائد کرتے تھے جنھیں وزیر اعظم مقرر کیا کرتے تھے؛ نیز محتسب جن کا عہدہ دراصل مذہبی قانون شریعت کی وجہ سے وجود میں آیا تھا۔ محتسب پیشہ وروں کی انجمنوں (Guilds) کی نگرانی اور ضبط کا ذمے دار تھا، اشیاے خوردنی کے نرخ مقرر کرتا تھا اور اوزان، پیمانوں اور سکوں کی دیکھ بھال بھی کرتا تھا۔

نائبہ کا محصول جو پرانے خراج کی جگہ مقرر ہوا تھا، وہ غیر جیشی قبائل کے قائدان قبائل پر عائد کیا کرتے تھے۔ اختیارات کے غلط استعمال کا ایک بڑا سبب بھی تھا کیونکہ اس محصول کی رقم کبھی مقرر ہوتی تھی اور جو رقوم اس سے وصول ہوتی تھیں وہ دراصل قائدوں، مخزن کے کاتبوں اور وزیروں ہی میں تقسیم ہو جاتی تھیں اور ان سے سلطان یا خزانۂ سرکار کو کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچتا تھا۔

وزیر اعظم ناظر نامی عمال بھی مقرر کرتا تھا

جو مولای عبدالرحمٰن کے عہد سے مساجد اور خانقاہوں کے ناظران حبوس [اوقاف] کے ساتھ مل کر کام کرتے تھے۔ قاضیوں کا تقرّر قاضی القضاۃ کرتا تھا؛ آج کل یہ تقرّر وزیر انصاف کرتا ہے۔ قاضی 'عدول' کے نام تجویز کرتے ہیں، لیکن ان کا تقرر نہیں کرتے۔ عملۂ مالیات میں یہ لوگ شامل ہیں: اُمناء جو چنگی کے محاصل، مخزن کے مقبوضات (الاملاک) اور مستفادات (منڈیوں کے محصول وغیرہ جنہیں مکس کہتے ہیں) وصول کرتے ہیں۔ ابوالمَوارث، یعنی مہتمم بیت المال یا وہ افسر جو متوفیوں کی جاگیروں سے بیت المال کا حصہ وصول کرتا تھا اور وکیل الغیّاب (غیر وصیت شدہ جائدادوں کے محافظ) کے فرائض بھی ادا کرتا تھا۔ ان تمام افسروں کو امینُ الاُمَناء مقرر کرتا تھا جسے بعد میں وزیر مال کہنے لگے۔

اس تنظیم کو پورے طور پر ایک مرکزی شکل دے دی گئی تھی، یعنی اس سے مقصود صرف یہ تھا کہ ملک کے تمام تر وسائل آمدنی کو مملکت اور اس کے کارندوں کے خزانے میں لا کر جمع کر دیا جائے؛ لیکن ان وسائل کو مفادِ عامّہ کے کاموں پر خرچ کرنے کا کوئی طریقۂ کار معیّن نہ تھا۔ نہ کوئی میزانیّہ تیار کیا جاتا تھا، نہ رفاہ عام کا کوئی کام ہوتا تھا نہ ریلیں بنائی جاتی تھیں، نہ بحری فوج قائم ہوتی، نہ کوئی تجارتی ادارہ، نہ بندرگاہ غرض یہ کہ کوئی بھی مفید کام نہ ہوتا تھا۔ فوجی مصارف صرف اس حد تک محدود تھے کہ ایک رجمنٹ ایک انگریز کی قیادت میں رہتی تھی، فوجی تربیت کے لیے ایک فرانسیسی ادارہ تھا، فاس میں ایک کار خانۂ اسلحہ تھا جس کی نگرانی اطالوی افسر کرتے تھے اور رباط میں ایک قلعہ ایک جرمن انجنیر کی نگرانی میں تعمیر ہوا۔ اصل میں یہ چیزیں کسی باقاعدہ فوجی نظام کا حصہ نہ تھیں، بلکہ سیاسی مراعات تھیں جو مختلف متعلقہ یورپی طاقتوں کو دے دی گئی تھیں۔ مخزن کی حکمت عملی کے مطابق ملک کا دفاع بربر قبیلوں کا کام تھا جنھیں اس پر تکلف نمائش شان و شوکت کے پس پردہ جو دربار شاہی میں قائم رکھی جاتی تھی، بہت احتیاط سے یورپی لوگوں سے بالکل الگ تھلگ رکھا جاتا تھا۔

جنگ کی صورت میں مخزن نہایت وفاداری سے اپنے اصول مساوی مراعات پر قائم رہتا اور مختلف طاقتوں سے سامان حرب وغیرہ خرید لیا کرتا تھا جنھیں مکینۂ فاس میں جمع رکھا جاتا تھا کہ جب کبھی ضرورت پیش آئے تو جہاد کا اعلان ہوتے ہی قبائل میں تقسیم کر دیا جائے۔

محکمۂ تعلیم کے مصارف صرف ان معمولی وظائف پر مشتمل تھے جو فاس کے علماء القرویّین کو دیے جاتے تھے۔ یہ وظائف حبوس کی آمدنی سے حاصل کیے جاتے تھے اور ان کی مقدار میں ان سلطانی عطّیات سے اضافہ ہو جایا کرتا تھا جو ضیافتوں یا جشنوں کے موقع پر سلطان کی طرف سے بطور صلہ دیے جاتے تھے۔

صحت عامّہ کے ضمن میں کوئی کام نہ ہوتا تھا اور جو نام نہاد "مارستان" (بیمارستان) بعض شہروں میں موجود تھے انھیں کسی صورت میں شفاخانہ نہیں کہا جا سکتا۔ ان میں چند قسمت کے مارے لوگ انتہائی غلاظت میں پڑے رہتے تھے، انھیں حبوس اور لوگوں کی خیرات وغیرہ کے ذریعے صرف اتنا کچھ مل جاتا تھا کہ وہ انھیں فاقے کی موت سے محفوظ رکھ سکے، لیکن انھیں کسی قسم کی طبّی امداد میسّر نہ ہوتی تھی۔

دول یورپ کے بار بار کے تقاضوں کے بعد مخزن نے آخر کار اپنے اختیارات طنجہ کی جماعت سفرا (Diplomatic Corps) کو منتقل کر دیے جس نے صحت عامّہ کی ایک کمیٹی قائم کر لی تھی تاکہ

بوقت ضرورت وبا سے متأثر جہازوں کو بندرگاہ میں داخل ہونے سے روکا جا سکے۔ ان نقائص کے باوجود مخزن ایک حقیقی قوت کا مالک تھا؛ وہ اپنے گرد و پیش کی بدنظمی و انتشار کے بیچ بیچ جسے وہ قائم رکھنا چاہتا تھا، ایک ٹھوس چٹان کی طرح تھا تاکہ ایک طرف تو اس انتشار سے زیادہ آسانی سے فائدہ اٹھایا جا سکے اور دوسری طرف ملک میں ہر ایسی متحد تنظیم کے دوام کو روکا جائے جو خود اس کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتی ہو۔

الغرض مراکش میں مخزن ایک آلۂ کار تھا، بے اصول من مانی حکومت کا، جسے ملک کی معاشرتی بدنظمی کے دوران بڑی کامیابی ہوئی اور یہ بھی کہ اس بدنظمی کے طفیل مخزن صرف اپنے نفع کے لیے مصروف کار رہا، اور ایک اعتبار سے وہ ایک مفتوحہ ملک میں ایک غیر ملکی عنصر کی طرح تھا۔ مخزن پہلے بھی معاشرے کا ایک مخصوص طبقہ تھا اور اب تک بھی ہے۔ اس کی اپنی روایات ہیں، مخصوص طرز زندگی و لباس و آرائش و خوراک وغیرہ ہے اور اپنی زبان بھی ہے جسے اللّغۃ المخزنیّۃ کہتے ہیں جو ادبی زبان اور عام بولی کے مابین ایک صحیح عربی واسطہ ہے اور جس میں سرکاری اصطلاحات اور باقاعدہ لگے بندھے جملے شامل ہیں، مہذب، مختصر اور ہر قسم کی پابندیوں سے آزاد۔

پرانے نظام حالات میں مخزن جسے خود اسی نے بنایا اور قائم رکھا تھا بالکل کافی و وافی تھا، لیکن جونہی اس نظام حالات ہی کے تقاضے سے محروسہ کا قیام لازمی ہو گیا تو مخزن کو اس خوف سے کہ کہیں وہ پوری طور پر معدوم ہی نہ ہو جائے، مجبوراً بعض بنیادی ترمیمات قبول کرنا پڑیں۔

پرانے دستور سلطنت میں ہمیشہ ہی مختلف تبدیلیاں کی جاتی رہی ہیں جن پر بعض لوگ متأسف بھی ہوتے رہے کیونکہ ان کے وسائل آمدنی میں تخفیف ہو گئی، وزارت خارجہ اور وزارت جنگ ریذیڈنٹ جنرل کے سپرد کر دی گئیں، اور وزارت مال ڈائرکٹر جنرل مالیات کے ماتحت ہو گئی جو ساری سلطنت کی آمدنی پر ایک باقاعدہ اور منظم حکومت کی طرح ضبط قائم رکھتا ہے۔

محکمۂ زراعت اور تعلیم کے ناظمان اعلیٰ بھی جو درجۂ وزارت رکھتے تھے، فرانسیسی عہدے دار تھے اور اسی طرح ڈاک، تار، ٹیلیفون اور صحت عامہ کے محکموں کے ڈائرکٹر بھی۔

دو نئی وزارتیں بھی قائم ہو گئی تھیں، یعنی وزارت املاک شاہی اور وزارت حبوس؛ ان میں سے وزارت الاملاک معطل کر دی گئی اور اس کا کام محکمۂ مال کی ایک شاخ کے ماتحت کر دیا گیا، اور حبوس کا نظم و نسق شریفی امور کے شعبے کے ماتحت ہے۔ یہ تنظیم خود حکومت مراکش میں محروسہ کے اصول کی نمائندگی کرتی تھی۔ اس کا مقصد معاہدے کے مطابق "ایک اصلاح یافتہ شریفی مخزن کی ترتیب و تنظیم" کا حصول تھا (Ed. Michaux - Bellaire) [مراکش کے نئے نظام حکومت کے لیے دیکھیے مقالہ بذیل مادۂ قانون اساسی]۔

مآخذ: (۱) لفظ 'مخزن' کے معنوں کے ارتقا کے متعلق (دیکھیے الفاظ خازن (خزانہ دار)، خزانہ (وہ جگہ جہاں خزانہ رکھا جائے)؛ خزنہ اور خزینہ (خود خزانہ)، مستند لغات میں، بالخصوص تاج العروس؛ محیط المحیط، بیروت ۱۸۶۷ء، بذیل مادہ، خازن اور مخزن دار۔

(۱) E. Lévi Provençal : *Documents inédits d'histoire almohade*، پیرس ۱۹۲۸ء، عربی متن، ص ۷۱ اور فرہنگ اور خصوصاً، (۲) Dozy : *Supplement aux dictionnaires arabes*، لائیڈن ۱۸۸۱ء ـ ان کے ماخذ

ہیں جو وہاں مذکور ہیں اضافہ کیجیے ان مقالات کا جو
شائع ہوے ہیں ۱۸۵۶ - ۱۸۵۷ء، ص ۳۹۳؛ (۳)
F. Pharaon : Notes sur les tribus de la Subdivision
de médéa، ۱۸۶۳ء، ص ۱۹۶ ببعد؛ (۴) N. Robin :
Notes sur l' organisation militaire et administrative
des Turcs dans la grande Kabylie، ۱۸۹۵ء، ص ۵ ببعد
اور ص ۱۰۹ ببعد؛ (۵) E. Mangin : Notes sur l'
histoire de Laghouat، مخزن کے لفظ کے الجزری استعمال
کے متعلق ۔

(۲) اس ادارے کی تاریخ کے متعلق : (الف) عربی
تصانیف : کتاب البیذق؛ (۶) در E. Lévi Provençal،
کتب مذکور؛ (۷) ابن ابی زرع : قرطاس، لیتھو چھاپ،
فاس ۱۳۰۵ھ، بار دوم؛ (۸) ابن بطوطہ : الرحلۃ،
ترجمہ پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۹) ابن خلدون : مقدمۃ؛
(۱۰) محمد الصغیر الافرانی : نزھۃ الحادی، عربی متن،
لیتھو چھاپ، فاس ۱۳۰۷ھ، پیرس ۱۸۸۸ء؛ فرانسیسی
ترجمہ از O. Houdes، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۱) ابو القاسم
الزیانی : الترجمان المعرب، قلمی نسخہ؛ اس مخطوطے کا
اقتباس اور ترجمہ شائع کردہ O. Houdas، بعنوان
Le maroc de 1631 à 1812، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۱۲)
احمد بن خالد الناصری : کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ/
۱۸۹۴ء، ۴ جلدیں؛ فرانسیسی ترجمہ، ج ۱، از A. Graulle،
G. S. Colin و Ismeil Hamet (Archives marocaines،
جلد ۳۰، ۳۱، ۳۲)؛ فرانسیسی ترجمہ ج ۴ از Fumey
(Archives marocaines، ج ۹ و ۱۰)؛ (۱۳) Akensus :
الجیش العرمرم، لیتھو چھاپ، فاس ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء؛
(۱۴) الحلل البھیۃ فی ملوک الدولۃ العلویۃ
بیسویں صدی کی ابتدا کے کسی گمنام مصنف کا مخطوطہ
(پندرھویں صدی عیسوی)؛ (۱۵) E. Fumey : Choix de
Correspondances marocaines، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۶)
M. Nehlil : Lettres cherifiennes، پیرس ۱۹۱۵ء ۔۔۔
(ب) یورپی تصانیف : (۱۷) Diego de Torres :
Relation de l' origine et Succez Cherifs، پیرس
۱۶۳۶ء، ص ۵۱۳ تا ۲۲۰؛ (۱۸) Sieur mouëtte :
Relation de captivité اور Histoire des Conquètes
de mouley Archy (دونوں پیرس ۱۶۸۳ء)، مواضع کثیرہ؛
(۱۹) Marmol : L'Afrique، فرانسیسی ترجمہ، پیرس
۱۶۶۷ء، مواضع کثیرہ؛ (۲۰) Pidou de St. Olon :
Estatpresent de l' Empire de maroc، پیرس ۱۶۹۴ء،
ص ۸۵ ببعد اور ص ۱۵۳ ببعد؛ (۲۱) P. Dominique
Busnot : Histoire du règne de Mouley Ismael،
Rouen، ۱۷۱۴ء، ص ۳۵ تا ۶۲؛ (۲۲) P. P. Jean de
la Faye، Denis macker وغیرہ : Relation du voyage
pour la redemption des captifs aux roiaumes de
Maroc et de' Alger، پیرس ۱۷۲۶ء، ص ۱۳۶ ببعد؛
(۲۳) Braithwaite : Histoire de revolutions de l'
Empire de maroc، فرانسیسی ترجمہ، امسٹرڈام ۱۷۳۱ء،
ص ۲۱۳؛ (۲۴) Georg. Höst : Efter reininger om
marskos، کوپن ہاگن ۱۷۷۹ء، ص ۱۵۸ تا ۱۷۱؛ (۲۵)
L. S. de Chénier : Recherches historiques sur les
Maurès et histoire de l' empire de Maroc، پیرس
۱۷۸۷ء، ۳ : ۱۹۱ تا ۲۰۱، ۲۲۶ تا ۲۳۳، ۲۹۱ تا
۲۹۳، ۳۸۰ و ۳۸۱؛ Voyages d' Ali Bey el Abbasi،
پیرس ۱۸۱۴ء، ج ۱، مواضع کثیرہ؛ (۲۶) Jacopo
Gråberg di Hemsö : Specchio geografico
e statistico dell' Empero di Maracco، جینوآ ۱۸۳۴ء،
ص ۱۹۳ تا ۲۱۷؛ (۲۷) Gracin de Tassy : Mémoire
sur les noms propres et les titres musulmans، پیرس
۱۸۶۸ء، ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۲۸) Dr. Oskar-Lenz :
Die machaznyah in Marokko, Deutsche Rundschauf
f. Georgr.، ۱۸۸۲ء؛ (۲۹) Jules Erckmann : Le
Maroc moderne، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۳۰) Henri de la
martinère : Le Sultan du maroc et son
Gouvernement. Rev fr. de l' Et. et des col.، ۱۸۸۵ء، ۲ : ۲۸۲

تا ۱۸۸۵ء؛ (۳۱) L. de Campou : Un empire qui croule، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۳۲) Ch. de Foucald : Reconnaissance au Maroc، پیرس ۱۸۸۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳۳) L. de Campou : Le Sultan Mouley Haçen et le makhzen Marocain، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۳۴) El. Reclus : Geogr. Universelle؛ ج ۱۱، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۳۵) Leo Africanus : Description de l' Afrique، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۷ء، بمواضع کثیرہ اور خصوصاً ج ۲؛ (۳۶) Rouard de Card : Les traités entre la France et le Maroc، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۳۷) Budgett Meakin : The Moorish Empire، نیویارک ۱۸۹۹ء، ص ۱۹۷ تا ۲۳۶؛ (۳۸) Eugène Aubin : Le Maroc d' aujourd hiu، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۷۲ تا ۲۵۶؛ (۳۹) Dr. F. Weisgerber : Trois mois de Campagne au Maroc، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۴۰) Gabriel Veyre : Au Maroc. Dans l' intimité du Sultan، پیرس حدود ۱۹۰۵ء؛ (۴۱) de Castries : Sources inédites de l' histoire du Maroc، پیرس ۱۹۰۵ء ببعد، بمواضع کثیرہ؛ (۴۲) Gust. Wolfrom : Le Maroc' ce qui'l faut en connaître، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۴۳) Louis massignon : Le Maroc dans les premières années du 16ème siècle, Tobleau Geographique d' aprés Léon Africain، الجزائر ۱۹۰۶ء، ص ۱۷۲ تا ۱۸۹؛ (۴۴) Chevrillon : Un Crépuscule 'd' Islam، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۲؛ (۴۵) Cte Conard de Buisseret : A la Cour de Fez، برسلز ۱۹۰۷ء، ص ۳۰ تا ۳۸؛ (۴۶) Gustav Jeanott : Étude sociale, politique et économique sur le Maroc، Dijon ۱۹۰۷ء، ص ۱۸۵ تا ۲۶۸؛ (۴۷) H. Gaillard و Ed Michaux-Bellaire : L' Administration au Maroc-Le makhzen-Etendue et Limites de son Pouvoir، طنجہ ۱۹۰۹ء؛ (۴۸) Michaux-Bellaire : L' Admininistration au Maroc، Bull. de la Societé de Géographie d' Alger et de l' Afrique du Nord، الجزائر ۱۹۰۹ء؛ (۴۹) Jerómino Becker : Historia de Marruecos، میڈرڈ ۱۹۱۵ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵۰) Aug. Bernard : Le maroc، طبع ثالث، پیرس ۱۹۱۵ء، رسالے (Periodieds) : Archives Marocaines، ص ۱، ببعد؛ (۵۱) Salmon : L' Administration Marocaine d Tonger، ۱ : ۵۶ ببعد؛ (۵۲) Michaux-Bellaire : Les Impôts Marocains، ۲ : ۱ تا ۹۹ : Essai sur l' Histoire politique du Nord Marocain، ۱۵ : ۳۳ ببعد؛ (۵۳) Xavier Lécureni : Historique des Douanes au maroc، ج ۱۸ : ۱ تا ۱۸۷؛ (۵۴) A. Peretiè : Le Rais El Khadir Ghailan Revuen du Monde Musulman، ج ۵ : ۲۳۲ تا ۲۷۴؛ (۵۵) Michaux-Bellaire : Unrouage du Gouvernment Marocain, La Beniqat ech-chikayat de moulay Abd el Hafid، ص ۲۶۳ تا ۲۶۶؛ (۵۶) وہی مصنف : Au Palais du sultan marocain، ج ۸؛ (۵۷) وہی مصنف : L' Islam et l' letat marocain، ۹ : ۱ تا ۴۳؛ (۵۸) وہی مصنف : L' organisme Marocain، ۱۲ : ۸۷ تا ۱۹۱؛ (۵۹) A. le' Châtelier : Lettre à un Conseiller d' Etat، ج ۵۸، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷، Enquête sur les corporations musulmanes. L' influence du makhzen. Bulletin du comite de l' Afrique Francaise، ۱۹۰۲ء، ص ۴۲۰؛ Le Voyage du Sultan، ۱۹۰۴ء، تکملہ، ص ۲۹۲ تا ۳۰۴؛ (۶۰) René Manduit : Le Makhzen marocain، ۱۹۰۳ء، ص ۴۳؛ (۶۱) General Derrécagais : La Crise Marocaine، ص ۵۰؛ L' evolution du Makhzen، ۱۹۰۵ء، R. C.، ص ۵۱۷ تا ۵۲۸؛ (۶۲) Commondant Ferry : Le réorginisation marocaine، ۱۹۰۶ء، ص ۲۲۵؛ Le Sultan et la Cour، ۱۹۰۷ء، ص ۲۰۲؛ Le Gouvernement Marocaine، ص ۲۶۷؛

Le Sultan du Sud، ص ۳۹۸ : Le deplacement de la Cour de Fez، ۱۹۰۹ء، R. C.، ص ۱۸۵ ببعد؛ (۹۳) Ed. Doutté : Les causes de la chute d' un sultan, La Royauté marocaine .

(M. Buret)

* **مَخْزُوم، بنو** : بنو اُمَیّه کی طرح بنو مَخْزوم بھی مکّے کے طبقۂ امرا میں شمار ہوتے تھے؛ اگرچہ یہ دعوی اس نظریے کے خلاف ہے جسے کتب سِیَر کی وجہ سے عام شہرت حاصل ہو گئی ہے، یعنی یہ کہ امرا کے خاندانوں کا مورث اعلٰی قُصَیّ [رک باں] تھا۔ چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں ہم دیکھتے ہیں کہ قبائل قریش [رک باں] میں سے سب سے زیادہ مقتدر خاندان بنو مخزوم کا تھا جو اپنے آپ کو یقظة بن مُرّة کے واسطے سے ایک اسطوری شخص فہر (قریش) کی اولاد سے بتاتے تھے اور اس سلسلۂ نسب میں قُصَیّ کا نام نہیں آتا تھا۔ [ادارہ اس توجیہ سے متفق نہیں] اس زمانے میں مکّے کی ہر چیز سوا بیت اللہ کے بنو مَخْزُوم کے ہاتھ میں تھی اور وہی تنہا اس قابل تھے کہ بنو اُمیّه کے بڑھتے ہوے رسوخ کا مقابلہ کر سکیں۔ اسی زمانے میں اُن کا نام کبھی کبھار قریشی کے مترادف سمجھا جانے لگا (ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، Wüstenfeld، ص ۹۰، س ۱۲)۔

معلوم ہوتا ہے کہ بنو مخزوم کو مغیرہ بن عبداللہ کی وجہ سے برتری حاصل ہوئی جو حضرت عبدالمُطّلب کا ہمعصر اور قبیلے کے مُورث اعلٰی کا پوتا تھا، اسی لیے مغیری کا نسبتی نام بھی بنو مخزوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے بیٹے ہشام ابن اُلمغیرہ کو رَبّ مکّه کا لقب حاصل تھا (ابن درید : اشتقاق، ص ۹۳، س ۱ ببعد)۔ قریش نے اپنا ایک سَن اسی شخص کی موت کی تاریخ سے شروع کیا تھا، بشرطیکه اس سے مراد ولید بن المغیرہ سے نہ ہو کیونکہ روایت ان دونوں مخزومیوں کے درمیان فیصلہ کرنے میں متأمّل ہے۔ اس مَلاء، یعنی مجلس اکابر میں بھی مخزوم کا اثر و رسوخ غالب نظر آتا ہے، جو مکّے کے معاملات طے کیا کرتی تھی، چنانچہ اس مجلس کی طرف سے اکثر کوئی مخزومی ہی بولتا تھا، مثلاً تبلیغ اسلام کے آغاز میں رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم سے مباحثے میں۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مکّے کی تجارت کے لیے غیرملکی منڈیوں کے راستے کھولے۔ ان کی ذہانت، ان کی سرگرمی (کہا جاتا ہے کہ "وہ آگ کی طرح جوشیلے" تھے دیکھیے الاَغانی، بولاق، ۵ : ۸ ببعد)۔ ان کے امارت کے زعم اور خصوصاً دولت و ثروت کی وجہ سے دوسرے مکّی قبائل ان پر رشک کیا کرتے تھے۔ جنگ بدر میں ان کے بہت سے لوگ مارے گئے۔ اس تباہی کے بعد جس سے وہ کبھی پنپ نہ سکے، بنو اُمیّه ان کی جگه صف اوّل میں آ گئے۔

اسلامی روایات میں ان کی شہرت کو اس سے نقصان پہنچا کہ انھوں نے اشاعت اسلام کی مخالفت کی، مثلاً ابوجہل [رک باں] جیسا شدید دشمن اسلام انھی میں سے تھا، اور مکّے میں ولید بن المُغیرہ مخزومی رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ و سلّم کی مخالفت کرنے والوں میں شمار ہوتا تھا، چنانچہ مکّی سورتوں کی کئی آیات کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسی سے متعلق ہیں (ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۹۰، ۹۶)۔ [ان کے علاوہ، اس قبیلے کے چند اور لوگ بھی جو بعد میں اسلام کی خدمات کے لیے نامور ہوے ابتدا میں اسلام کی مخالفت میں بہت سرگرم رہے۔ اس مخالفت کی وجہ سے بنو امیه اور بنو مخزوم کو "الأفجران بن قریش" کہا جاتا تھا [الطبری تفسیر، ۱۳ : ۱۳۰]۔

فتح مکّه کے بعد انھوں نے بھی مذہب اسلام قبول کر لیا۔ ان میں سے بہت سے ترک وطن کرکے مدینے میں آباد ہو گئے جو اب اسلام کا

دارالخلافہ بن چکا تھا تاکہ [آپؐ کی صحبت سے استفادہ کرکے اسلامی معاشرے میں اپنا بھرپور کردار ادا کر سکیں]۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے خالد بن الولید کی فوجی قابلیت سے کام لیا [اور ان کی بہادری کے پیش نظر انھیں "سیف اللہ" کا لقب عطا کیا]۔ جب حضرت ابوبکرؓ کے والد [ابوقحافہ] نے یہ سنا کہ وہ خلیفہ منتخب ہو گئے ہیں تو انھوں نے پہلا سوال یہ کیا کہ کیا بنو عبدمناف اور بنو مخزوم بھی اس پر رضامند ہو گئے ہیں؟ (ابن الأثیر: اُسد الغابة، ۳ : ۲۲۲)۔ تحفة ذوی العرب (طبع Mann، ص ۷۰، س ۱۶) کے مصنف نے اس بات پر تعجّب کا اظہار کیا ہے کہ اسے زمانۂ ہجرت کے قبل کے مخزومی شجروں میں "عابد" اور "عائذ" ایسے نام ملے جو مذہب سے شغف پر دال ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کو حضرت خالدؓ پر بڑا اعتماد تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے حضرت خالدؓ کو دور دراز مقامات پر جہاد کے لیے بھیج کر سیاہ و سفید کا اختیار دے دیا۔ خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ کو حضرت خالدؓ کے اتنے اختیارات پسند نہ آئے، چنانچہ حضرت عمرؓ انھیں دبانے پر مجبور ہوئے جو فتوحات کے لیے ضمانت سمجھے جاتے تھے۔ عمّار بن یاسر [رک بآں] کے معاملے میں جو ان کے قبیلے کے متوسّل تھے (المسعودی: مروج الذھب، مطبوعۂ پیرس، ۴ : ۲۶۶ و ۲۷۹ و ۳۶۰) مخزومیوں کی حضرت عثمانؓ سے بگڑ گئی؛ پھر ان سب نے مل کر حضرت علیؓ کی بھی مخالفت کی۔ عبدالرحمٰن بن خالد بن الولید [رک بآں] جو شروع میں بنو امیہ کے حامی تھے آخر میں اپنی خودرائی اور خود مختاری کی وجہ سے اموی خلیفہ کی نظروں میں مشتبہ ہو گئے۔ جب عبداللہ بن الزبیرؓ [رک بآں] نے یزید اول کے خلاف بغاوت کی تو وہ سب کے سب بلا استثنا ان کے ساتھ شامل ہو گئے اور اس کے صلے میں [حضرت عبداللہ بن زبیرؓ] نے ان میں سے ایک کو بصرے میں اپنا نمائندہ مقرر کر دیا۔

مروان اپنی کامیابی کے بعد اس پر راضی ہو گئے کہ وہ مخزومیوں کے خلاف اپنے دل میں کوئی بغض نہ رکھیں گے۔ انھوں نے مدینے کی حکومت کے لیے اس قبیلے کے افراد میں سے انتخاب کیا، حالانکہ یہ عہدہ اب تک امویوں ہی کے لیے محفوظ سمجھا جاتا تھا۔ ہجرت کے بعد بھی پہلے کی طرح مخزومی مکّے کے بڑے رؤساء میں شمار ہوتے تھے؛ چنانچہ انھوں نے پانچ ہزار مثقال سونا اس قافلے پر صرف کیا تھا جو غزوۂ بدر کا موجب ہوا۔ انھیں سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے غزوۂ حنین [کی جنگی تیاری کے لیے] چالیس ہزار درہم بطور قرض مانگے تھے، [جو ہوازن پر فتح پانے کے بعد ادا کر دیے گئے تھے]۔ حکومت وقت کے خلاف بنومخزوم کی منظم و مسلسل سرکشی ہی نے انھیں بڑے بڑے سرکاری عہدوں سے محروم رکھا جن سے دوسرے قبائل قریش کے افراد کثرت سے مستفید ہوئے؛ تاہم وہ غرور امارت کے باوجود تجارت اور صنعت و حرفت کے مفادات حاصل کرتے رہے۔ اس کا حال ہمیں عمر بن ابی ربیعہ [رک بآں] کی کہانی سے معلوم ہوتا ہے جو قبیلۂ قریش کا سب سے مشہور شاعر تھا؛ عمر نے اپنے ستّر غلاموں کو مکّے کے ایک کارخانۂ پارچہ بافی میں کام پر لگا رکھا تھا (الاغانی، ۱ : ۳۷، س ۵)۔ ایک اور مخزومی جو عمر کا ہم عصر تھا "راہب قریش" کے لقب سے مشہور تھا کیونکہ بے حد متقی اور عبادت گزار انسان تھا (ابن سعد: طبقات، طبع Sachau، ۵ : ۱۵۳، س ۹)۔ اس زاہد سے بہت زیادہ مشہور مخزومی سعید بن

المُسَیّبؒ [رک باں] تھے، جو پہلی صدی کے مشہور ترین تابعین میں سے تھے اور فقہ اور حدیث کے مسائل میں جن کے حوالے کثرت سے آتے ہیں۔

عباسیوں کے برسراقتدار آ جانے پر اثر و رسوخ ایرانیوں کی طرف منتقل ہو گیا اور آہستہ آہستہ دوسرے قریشی قبائل کی طرح مخزومی بھی قعر گمنامی میں جا گرے۔ موجودہ زمانے میں بھی چند خاندان ایسے ہیں جو مخزومی کی نسبت کو استعمال کرتے ہیں گو ابھی تک یہ امر تحقیق طلب ہے کہ یہ لوگ کس حد تک مخزومی کہلانے کے مستحق ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ نسبت مادری ہو جیسے کہ سراج الدّین مخزومی الحمصی (دیکھیے Brockelmann : GAL، ۲ : ۹۸)۔ القلقشندی (صُبح الأعشی، قاہرہ، ۱ : ۲۱۳) کا یہ خیال صحیح ہے کہ بنو خالد کے اس قبیلے کا جو حمص کے نواح میں خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتا تھا، اس مشہور و معروف مخزومی سپہ سالار سے صرف نام میں اشتراک ہے، کیونکہ کہتے ہیں کہ حضرت خالد بن الولیدؓ کی اولاد نرینہ بہت پہلے ختم ہو چکی تھی (دیکھیے ابن الأثیر : أُسدُ الغابة، ۵ : ۲۴۹ بعد) اگرچہ مذکورۂ بالا سراج الدّین کو اس بیان سے اختلاف ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ہیں اُن کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن دُرَید : الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۶۰ بعد، ۹۹ بعد؛ (۲) ابن سعد : طبقات، طبع Sachau، ۵ : ۸۸ بعد، ۳۲۸ تا ۳۳۰؛ (۳) الأغانی، ۳ : ۱۰۰ و ۱۰۲؛ ۱۵ : ۱۱ بعد؛ (۴) ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۱ و ۲۳۸ و ۲۴۲؛ (۵) ابن عبد ربّہ : العِقْدُ الفرید، ۲ : ۴۷؛ (۶) ابن قُتَیبہ : عُیُونُ الأخبار، طبع Brockelman، ص ۲۲۹، ۲۶۲؛ (۷) P. Schwarz : Der Divan des 'umar b. Abi Rabi'a، کراسہ ۴، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱ تا ۳۳؛ (۸) H. Lammens : *Études sur le règne du calife Omaiyade Mo'âwiya Ier*، ص ۴ تا ۱۱، بار دوم از MFOB، ۱ : ۳)؛ (۹) وہی مصنف : *La mecque à la veille de l'hégire*، ص ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۶۹ (طبع جدید از MFOB، ۹ : ۱)؛ (۱۰) مصعب زبیری : نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۱۱) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب)۔

[H. Lammens (و ادارہ)]

مُخَضْرَم : (عربی)؛ اس اصطلاح کا اطلاق * اس شخص پر ہوتا ہے جس کی زندگی زمانۂ جاہلیت اور اسلام دونوں میں گزری ہو۔ اس نام کے اشتقاق کے بارے میں کئی توجیہات کی گئی ہیں : بعض لوگ اسے "اُذُنٌ مُخَضْرَمَةٌ" بمعنی "کٹے ہوئے کان" سے ماخوذ سمجھتے ہیں اور اس کی یوں تشریح کرتے ہیں کہ لوگ اسلام کی آمد کی وجہ سے زمانۂ جاہلیت سے منقطع ہو گئے تھے (دیکھیے نَاقَةٌ مُخَضْرَمَةٌ "کان کٹی اونٹنی")۔ کہا جاتا ہے کہ جن قبائل نے اسلام قبول کر لیا وہ اپنے اونٹوں کے کان اس طریقے سے مختلف طور پر کاٹنے لگے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا، اس لیے جس شخص نے زمانۂ جاہلیت اور عہد اسلامی دونوں دیکھے ہوں وہ مُخَضْرَم کہلایا۔ بعض اور لوگ اس لفظ کو ماءٌ خِضْرِمٌ (بمعنی ایسا کنواں جس میں بہت سا پانی ہو) سے مشتق قرار دیتے ہیں اور اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ وہ شخص جو جاہلیت اور اسلام دونوں میں زندہ رہا ہو، اس لیے مُخَضْرَم کہلاتا ہے کہ وہ دونوں عہدوں سے پورے طور پر واقف ہوتا تھا۔ مُخَضْرَم کی اصطلاح بعض اوقات اسی مفہوم میں مستعمل ہوتی ہے اور اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ ایسے اشخاص نے جاہلیت اور اسلام کو ایک دوسرے سے ملا دیا تھا۔ بعض شارحین صرف ان لوگوں کو مُخَضْرَمُون کہتے ہیں

جنھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے انتقال کے بعد اسلام قبول کیا۔

لفظ مُخَضْرَم خاص طور پر ان چار طبقوں میں سے ایک کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں عرب ماہرین لغت نے عرب شعرا کو تقسیم کیا ہے؛ چنانچہ مخضرمون سے مراد وہ شعرا ہیں جنھوں نے اپنی شاعری کا آغاز عہد جاہلیت میں کیا، لیکن جنھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو اور آپؐ کے زمانہ کو دیکھا اور جن میں سے بعض نے اسلام قبول بھی کر لیا۔ ان لوگوں میں مثلاً، لَبِیْد، الْاَعْشٰی اور کَعْب بن زُهَیر شامل ہیں۔ یہ شاعر بھی بالکل زمانۂ جاہلیت کے شاعرانہ رنگ میں رنگے ہوے ہیں۔ نئے تصورات کو شاعری میں داخل ہونے میں دیر لگی؛ چنانچہ ان شعرا کے کلام میں، جو آپؐ کے ہم عصر تھے، کسی تبدیلی کی جھلک نظر نہیں آتی۔ زمانۂ جاہلیت کے قصیدے کا اسلوب، مع اپنے مقررہ موضوعات اور یکساں تخیلات کے، ان کے کلام میں بھی نمایاں ہے اور اس میں اس بات کا خفیف سا اشارہ بھی نہیں پایا جاتا کہ وہ اس عظیم الشان مذہبی انقلاب کے وقت زندہ تھے جو ملک عرب میں رونما ہوا۔ صرف وہ قصیدے اس سے مستثنٰی ہیں جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی شان میں نظم کیے گئے، جیسے کہ کَعْب بن زُهَیر کا قصیدہ جو اپنے ابتدائی الفاظ کی بنا پر "بانت سعاد" کہلاتا ہے اور وہ مدحیہ قصیدہ جو الْاَعْشٰی نے آپؐ کی شان میں کہا تھا۔ اگرچہ ان نظموں میں بھی صوری حیثیت سے زمانۂ جاہلیت کے اسلوب کی پیروی موجود ہے؛ تاہم ان میں اسلامی خیالات اور شرعی احکام کا پرتو پایا جاتا ہے اور ان میں قرآنی کلمات بھی استعمال ہوے ہیں۔

مآخذ: (۱) W. Ahlwardt: *Über Poesie und Poetik der Araber*، لائپزگ ۱۸۵۶ء؛ (۲) کعب بن زُهَیر: *La Bānat So'ād* [= قصیدۂ بانت سُعاد]، طبع R. Basset، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۳) *Morgenländische Forschungen. Festschrift für Fleischer*، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۲۵ ببعد؛ (۴) لسان العرب، ۱۵ : ۵۷؛ (۵) تاج العروس، ۸ : ۲۸۱؛ (۶) السیوطی: مُزْهِر، باب ۴۹۔

(ILSE LICHTENSTÄDTER)

* **مَخْلَد (بَنو)**: قُرطبہ کے فقہا کا ایک خاندان جو باپ سے لے کر بیٹے تک متواتر دس پشتوں تک تحصیل فقہ کے لحاظ سے معزّز و ممتاز رہا۔ اس خاندان کے مُورث اعلٰی مخلد بن یزید تھے جو جنوب مغربی اندلس کے صوبۂ ریّہ (Regio) کے جس کا صدر مقام مالقہ تھا قاضی تھے۔ یہ تیسری صدی ہجری کے پہلے نصف کا زمانہ تھا جب امیر عبدالرّحمٰن ثانی برسر حکومت تھا، ان کے پوتے ابو عبدالرّحمٰن بَقی بن مخلد بہت بڑے فقیہ اور محدّث تھے، وہ رمضان ۲۰۱ھ / اپریل ۸۱۷ء میں پیدا ہوے۔ اندلس میں یحیٰی بن یحیٰی اللّیثی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد انھوں نے مشرق کا ایک طویل سفر اختیار کیا، جہاں انھوں نے فقہ اور حدیث کی تعلیم مکمل کی۔ قرطبہ واپس آنے پر ان کی مسلّمہ قابلیت کی وجہ سے اندلس کے فقہا ان سے بغض و حسد کرنے لگے، خصوصاً ابو محمّد عبداللہ ابن مَرتَنِیل (دیکھیے ابن الفَرَضی، عدد ۵۳۲؛ الضَّبّی، عدد ۲۷۵) جس نے ان پر بے دینی اور کفر کا فتوٰی لگا کر انھیں سزاے موت دلانے کی کوشش بھی کی۔ بقی بن مَخْلَد کی جان ہاشم بن عبدالعزیز کاتب دربار کی مداخلت سے بچ گئی اور انھوں نے اپنی باقی عمر اموی حکومت کی زیر نگرانی گزاری۔ اہل قرطبہ ان کا بڑا احترام کیا کرتے تھے اور ان کا انتقال بھی

۲۷۶ھ/۸۸۹ء میں وهیں هوا۔ بقی بن مَخلَد کے متعلق یه خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں تھے جنھوں نے سب سے پہلے الاندلس میں ظاهری تحریک [رک بآں ظاهری] کو شروع کیا۔ انھوں نے دو مشہور کتابیں لکھی تھیں: تفسیر القرآن اور مُسنَد حدیث اور اگر ان تصانیف کے متعلق ابن حَزم کے قابل تعریف تبصرے پر یقین کریں جو اس نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے تو ان تصانیف کے گم ہو جانے پر جتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ ایسی ہی رائے کا اظہار المَقّری نے Analectes، ۲ : ۱۱۵) نے بھی کیا ہے۔ بقی بن مَخلَد کے متعلق دیکھیے (۱) ابن الفَرَضی: تاریخ علماء الاندلس (BAH، ج ۷، ۸)، عدد ۲۸۱؛ (۲) ابن بَشکُوال: صلة (BAH، ج ۱ و ۲)، عدد ۲۷۷؛ (۳) الضَّبّی: بغیة المُلتمس (BAH، ج ۳)، عدد ۵۸۴؛ (۴) ابن عَبدربّه: العِقد، ۲ : ۳۶۶؛ (۵) الخُشَنی: کتاب القضاة بقرطبه، طبع و ترجمهٔ J. Ribera، میڈرڈ ۱۹۱۴ء، اشاریه؛ (۶) ابن عذاری: البیان المُغرب، طبع Dozy، ۲ : ۱۱۲ - ۱۱۳؛ ترجمه Fagnan، ۲ : ۱۷۹ تا ۱۸۱؛ (۷) المَقّری: نفح الطِّیب، Analectes، ۱ : ۸۱۲؛ ۲ : ۱۱۵، ۱۲۰ اور اشاریه؛ (۸) Dozy، در ZDMG، ۲۰ : ۵۹۸؛ (۹) Goldziher: Die Zähiriten، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۱۱۵؛ (۱۰) Brockelmann: GAL، ۱ : ۱۶۳؛ [(۱۱) الذهبی: تذکرة الحُفّاظ، ۲ : ۱۸۴؛ (۱۲) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۳ : ۲۷۷؛ (۱۳) ابن فرحون: الدیباج المذهب]۔

بقی بن مَخلَد کی اولاد نے اپنی علمی سرگرمیوں کو اپنے مشہور روزگار بزرگ کی شاهکار تصانیف کی شرحیں لکھنے هی تک محدود رکھا۔ ان علما کی ایک فہرست مع مآخذ ایک چھوٹے سے رسالے میں محفوظ ہے جو خاندان بنو مَخلَد کے حالات سے مخصوص ہے۔ اس کا مصنف Rafael of Ureña y Smenjaud ہے اور رسالے کا نام: Familias de Jurisconsultos: Los Benimajlad de Córdoba, Homenaje á D. Francisco Codera، سرقسطه ۱۹۰۴ء، ص ۲۵۱ تا ۲۵۸۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **مُخاصِ الدّولة**: رک بہ المُقلّد بن المُسَیّب۔

* **المَدائن**: ایک شہر جسے عربوں نے المدائن نام دیا۔ یه العراق (بابل) میں شہروں کا ایک مجموعه ہے جو بغداد سے بیس میل جنوب مشرق میں دریاے دجله کے دونوں طرف تقریباً دو مساوی حصوں میں آباد تھا۔ المدائن (جمع: المدینه؛ بمعنی کئی شہر) کے نام کی تشریح یه ہے که دو پاے تخت ایک دوسرے کے بالمقابل واقع تھے، یعنی مغرب میں سلوقیه Seleucia (وہ یونانی شہر جس کی بنیاد سیلوکس Seleucus اول نے ۳۱۲ اور ۳۰۱ ق ۔ م کے درمیان رکھی) اور مشرق میں طیسفون Ctésiphon [یا طَیسفُون] (جس کا پہلا ذکر ۲۲۱ ق ۔ م میں آیا ہے) اور جو پارتھی اور ساسانی بادشاہوں کی موسم سرما کی فرودگاہ تھے۔ نیز ان کے قریب کے کئی اور مقامات کو ملا کر ایک مکمل شہر سمجھا جاتا تھا۔ ارسکی Arsaki اور ساسانی بادشاہوں کے عہد میں سامی نسل کے وہ آرامی لوگ جو یہاں کی آبادی کا بیشتر حصه تھے ان سب مقامات کو مجموعی طور پر ماحوزے Māḥūzē یا مدیناثا Medīnāthā ("کئی شہر") کہتے تھے۔ اس آخری لفظ کو عربوں نے اپنی زبان میں بطور جمع المدائن بنا لیا۔ ساسانیوں کی تقلید میں عرب بھی المدائن میں سات شہر شمار کرتے تھے جن کے ناموں کو انھوں نے جزوی طور پر معرّب کر لیا تھا۔

مغربی کنارے پر وہ اردشیر Weh-Ardeshīr

تھا جس کا نام عربوں نے بگاڑ کر بہر سیر رکھ دیا (جسے اکثر اوقات غلطی سے بُہر سیر اور نہر شیر یا نَہر بھی پڑھا جاتا ہے، دیکھیے Streck : *Babylonien*، ص ۲۶۲، حاشیہ ۳) ۔ اس نام کا مفہوم جیسے کہ اکثر تشریح کی جاتی ہے، "اچھا اردشیر" نہیں بلکہ "مکانِ (یعنی بنیاد) اردشیر" ہے (دیکھیے اس کے متعلق Nöldeke : *WZKM*، ج ۱۶، ۱۹۰۲ء، ص ۷ : Weh = آرامی Bē) ۔ سریانی اور تالمودی کتابوں میں بہر سیر کو عام طور پر کوخے Kōkhē [= فارسی کاخ بمعنی قصر بلند] (= بعد کی قدیم کتابوں میں کوچے Koche) اور ماحوزا māhōzā (= شہر) کہا گیا ہے ۔ یہ شہر سابق یونانی شہر کے زیریں جنوبی حصے کے نصف رقبے میں آباد تھا ۔ ایک پَرسنگ (تقریباً ۴ میل) شمال میں دُرزنیدان (نیز درزیدان) کا گاؤں تھا جسے معرّب کر کے دُرزیجان کر دیا گیا ۔ مشرق کنارے پر طیسفون کا شہر آباد تھا ۔ عرب مؤرخین اور جغرافیہ نگار عام طور پر اس کا نام طیسفون لکھتے ہیں، جو یونانی نہیں بلکہ غالباً ایک مقامی (ایرانی ؟) نام ہے؛ نیز اس کا نام طَسْفُون اور طَسْبون بھی ملتا ہے جو اس نام کی مفروضہ پہلوی شکل Tosbōn, Tosfōn کے مطابق ہے ۔ ان ناموں کے متعلق دیکھیے مکمل بحث در Streck : *Pauly-Wissowa*، محل مذکور، *Suppl*، ۴ : ۱۱۰۲ ببعد) ۔ اکثر مشرقی کنارے کے شہر کو جو مسلمانوں کے نزدیک بہت زیادہ اہمیت رکھتا تھا، المدائن کہتے ہیں (دیکھیے مثلاً الاصطخری، در *BGA*، ۱ : ۸۷، س ۱) ۔ طیسفون کے جنوب میں کوئی ایک گھنٹے کی مسافت پر وِہ انتی اوخ خسرو (Antiocha، کاخ خسرو) واقع ہے ۔ اس شہر کی بنا خسرو اول انوشروان نے ڈالی تھی جس میں اینٹی اوخ Antioch [انطاکیہ] اور اورنتیم Orontēm کے جلاوطن باشندے آباد کیے گئے تھے جو ۵۴۰ء میں برباد ہو گئے تھے ۔ کہتے ہیں کہ یہ شہر سریانی دارالسلطنت رومیّہ = Rome یا (New) Rome کے یا Byzantium کے نمونے پر بنایا گیا تھا ۔ سریانی ماخذ میں اس نئے شہر کو پرانے شہروں سے ممیز کرنے کے لیے *Māhozā ḥedhattā* "نیا شہر" کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے ۔

ہمیں المدائن کے ان باقی تین شہروں کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں جنھیں ملا کر سات کی تعداد بنتی جو مشرق میں اس قدر مقبول عام ہے اور جسے یہاں بلا شبہہ قصداً اختیار کیا گیا تھا ۔ ان کے صحیح ناموں کا بھی کچھ پتا نہیں چلتا ۔

پارتھیوں کے قدیم زمانے میں بھی سلسلۂ آمد و رفت کے لیے دریاے دجلہ کے دونوں گنجان آباد کناروں کے درمیان آمد و رفت کے لیے ایک پتھر کا پل تھا جسے مؤرخ حمزہ الاصفہانی (دیکھیے اس کی تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۳، س ۱۰) اعجوبۂ روزگار بتاتا ہے، لیکن خود اسی کے زمانے (چوتھی صدی ہجری کی ابتدا دسویں صدی عیسوی) میں اس پل کے کچھ آثار باقی نہ رہے تھے ۔ ساسانیوں کے عہد میں ایک دوسرا پل (کشتیوں کا ؟) تعمیر ہوا؛ تاہم مسلمانوں کے عہد میں بھی صرف کشتیوں کا پل موجود تھا ۔

طیسفون ۔ Ctesiphon میں دو بڑے محلوں میں تمیز کی جاتی ہے، شمالی، یعنی پرانا شہر، عربی میں المدینۃ العتیقۃ اور جنوبی، اسفانبر Asfānabar (اسبانبر، اسفابور اور دوسرے مختلف نام بھی ہیں) ۔ "پرانا شہر" جو غالباً مشرقی کنارے کی قدیم ترین بستی ہے جس کی بنیاد پارتھی عہد میں رکھی گئی تھی ۔ اس میں ایک شاہی محل تھا جسے عرب قصر الأبیض = "سفید محل" کہا کرتے تھے

(دوسرے مقامات پر بھی اسی نام کے اور محل تھے، دیکھیے مادہ قلعۂ سفید) غالبًا ابتدا میں یہ محل ساسانی بادشاہوں کا مسکن تھا جسے آخری ارسکی یا پہلے ساسانی بادشاہوں میں سے کسی نے تعمیر کرایا ہوگا۔ جنوبی محلّہ اسفانبرؔ میں بھی ایک شاہی محل تھا جو ایوؔان (=ستونوں والا بڑا کمرہ، محل) کہلاتا تھا اور جسے قرون وسطٰی کے عرب مصنفین نے زیادہ تعیّن کے ساتھ ایوان کسرٰی (= فارسی خسرو، Chosroes، جو عربوں کے ہاں بادشاہوں کا عام لقب تھا) لکھا ہے دیکھیے Streck: Seleucia u. Ktesiphon، ص ۴۷، حاشیہ ۱)۔ اس کا تعمیر کرانے والا یقینی طور پر Sapor شاپور اوّل (۲۴۱ - ۲۷۲ء) تھا۔ یاد رہے کہ بعد کے عرب مصنفین "القصر الابیض" اور "ایوان" کو مخلوط کر دیتے ہیں۔

یہ فرض کر لینا بے حد مشکل ہے کہ المدائن کا سا محل و قوع جسے قدرت نے اس قدر نوازا ہے اور جو اس نقطے پر ہے جہاں دجلہ اور فرات ایک دوسرے کے سب سے زیادہ قریب آ جاتے ہیں، سلیوکس اوّل کے عہد سے پہلے کسی معتدبہ آبادی سے بالکل معرّا رہا ہو۔ اس کے برعکس اس کی ہر علامت موجود ہے کہ اَکشَک کے شہر (جسے تصویری (ideographic) رسم الخط uḥ—ki لکھتے ہیں) اور اس کے بعد کے شہر اُپی Upi۔ یونانی ادبیات کے Opis، کا محل و قوع سلوقیہ اور طیسفون کے مشابہ شہروں کی جائے و قوع یا اس کے گرد و نواح کے سوا کسی دوسری جگہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ عرب مصنفین جو کچھ بھی المدائن کے بانی کے متعلق لکھتے ہیں وہ سب بے سود ہیں۔ وہ اس شہر کی تعمیر کو ایران کے رزمیہ دور کے خیالی اور روایتی بادشاہوں جمشید اور طہورث سے منسوب کرتے ہیں، یا اس ضمن میں مشرق کے دوسرے مشہور و معروف حکمرانوں کا ذکر کرتے ہیں (مثلاً نمرود یا اسکندر Alexander؛ نُمرود کے لیے دیکھیے ابوالفرج الملطی: تاریخ مختصر الدول، مطبوعۂ بیروت، ص ۲۰، س ۵).

المدائن کی قبل از اسلام تاریخ کی کیفیت کے لیے جو موجودہ مقالے کی حدود سے باہر ہے، دیکھیے Streck: *Seleucia und Ktesiphon* اور اسی موضوع پر وہ مقالے جو Pauly—Vissowa میں شائع ہوئے ہیں۔ عرب مآخذ میں ساسانی عہد کے متعلق بہت سی معلومات ملتی ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ قابل ذکر تصنیف الطبری کی تاریخ ہے (دیکھیے Nöldeke: *Gesch. der Perser und Araber zur zeit der Sasaniden*، لائیڈن ۱۸۷۹ء)۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ساسانی بادشاہوں کے آخری دور میں طیسفون کسی حد تک اپنی وہ مقبولیت کھو چکا تھا جو اسے موسم سرما کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے حاصل تھی کیونکہ وہ، بالخصوص خسرو ثانی پرویز (۵۹۹ تا ۶۲۸ء) دستجرد کو اس پر ترجیح دیتے تھے جو شمال کی جانب تین دن کی مسافت پر ایک نہایت قدیم شاہراہ پر واقع تھا [رک بہ دستجرد].

عربوں کی فتح المدائن کے متعلق ہمیں اچھی خاصی معلومات حاصل ہیں، بالخصوص الطّبری (۱ : ۲۴۲۶ تا ۲۴۵۶) اور ابن الأثیر (طبع Tornberg، ۲ : ۳۹۶ تا ۴۰۳) کی بڑی تاریخوں میں؛ نیز Caetani: *Annali dell' Islām*، ۳ : ۷۳۰ بعد؛ Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ : ۶۸ بعد اور Streck: *Seleucia u. Ktesiphon*، ص ۳۸ تا ۴۱)۔ قادسیّہ کی شاندار جنگ کے بعد جس کی وجہ سے عرب دجلے کے مغرب میں واقع حصۂ عراق کے مالک و مختار بن گئے (دیکھیے

اوپر) حضرت عمرؓ نے سعدؓ بن ابی وقاص کو جو اس وقت عراق کی اسلامی افواج کے سپہ سالار تھے، یہ حکم دیا کہ وہ ایرانیوں کے پایۂ تخت پر چڑھائی کر دیں؛ سعد نے پیش قدمی کی اور دجلے پر کئی لڑائیاں ہوئیں، آخر کار وہ بہرہ سیر کے سامنے جنوری ۶۳۷ء (۱۶ھ کا آخر) کے پہلے نصف میں آ پہنچے۔ یہ مستحکم شہر جس کا دفاع بڑی بہادری سے کیا گیا، دو ماہ تک محصور رہا اور متواتر بے کار حملے بھی ہوتے رہے۔ آخرکار ایرانیوں کا سامان رسد ختم ہو گیا اور وہ راتوں رات چپکے سے دریا عبور کر کے بھاگ نکلے۔ عربوں نے جب شہر کو فتح کیا تو اسے بالکل خالی پایا۔ چند روز کے بعد حملہ آوروں نے ایک موزوں پایاب راستے سے دجلے کو عبور کر لیا جو موسم بہار کی طغیانی کی وجہ سے بہت چڑھا ہوا تھا۔ یہ تقریباً معجزہ نما عبور جو بغیر کسی نقصان کے عمل میں آیا، اسلامی تاریخ میں ایک بہت مشہور واقعہ ہے۔ یہ عہد فتح کے مشہور "ایّام" میں سے ہے۔ ایرانیوں کو اس بات کا وہم و گمان بھی نہ تھا کہ عرب دریا کو عبور کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ بادشاہ نے اپنے کنبے اور درباریوں کے ساتھ حُلوان [رکّ بآں] میں جا کر پناہ لی تھی، اور لشکر جسر نہروان (طیسفون سے کوئی ۲۴ میل کے فاصلے پر بجانب شمال) کی طرف پسپا ہو گیا تھا۔ پایۂ تخت کے محل میں صرف چند فوجی دستے رہ گئے تھے۔ مارچ ۶۳۷ء کے آخر میں سعدؓ اجڑے ہوئے بازاروں میں فاتحانہ انداز سے داخل ہوئے۔ عربوں کی اس سرعت سے پیش قدمی کی وجہ سے ایرانیوں کو اس کی کافی مہلت نہ مل سکی کہ وہ طیسفون کے وہ بے اندازہ خزانے کہیں اور منتقل کر سکیں جو وہاں جمع ہو گئے تھے؛ چنانچہ یہ سب کے سب فاتحین کے ہاتھ آئے۔ عربی ماخذ میں ان تمام بیش قیمت اشیا کی دلچسپ تفصیل موجود ہے جو نہ صرف طیسفون میں عربوں کے ہاتھ لگیں بلکہ ایرانی لشکر کا تعاقب کرتے ہوئے بھی ان کے قبضے میں آئیں۔ طیسفون میں کل حاصل شدہ مال غنیمت کی قیمت کا اندازہ نوّے کروڑ درہم کے قریب لگایا گیا ہے (ایک درہم کی برائے نام قیمت دو پنس کے قریب ہوتی تھی مگر بہت کچھ بدلتی بھی رہتی تھی)۔

ساسانی پایۂ تخت پر قبضہ ہو جانا جو ایشیائے قریب میں سب سے بڑا شہر تھا، اسلام کی شان و شوکت کا ایک اہم ترین واقعہ کہا جا سکتا ہے اور یہ وہ دور ہے جو اسلامی مہمات و فتوحات عظیمہ کا دور تھا۔ اس قدیم شہر میں فتحمند سعدؓ نے جامع مسجد تعمیر کرائی اور یہ وہ پہلی اسلامی عبادت گاہ تھی جو عراق میں تعمیر ہوئی۔

المدائن کی قسمت میں یہ نہ لکھا تھا کہ وہ عراق کے عرب حاکم کا مسکن قرار پائے، اس کے برعکس اس اسلامی حکومت کے دوران میں اس کی حیثیت محض ایک صوبائی شہر کی سی ہو گئی، جلد ہی طیسفون کے دروازے اکھاڑ کر کوفے لے جائے گئے۔ یہ ایک علامتی رواج تھا جو مشرق عرب ممالک میں اور جگہ بھی پایا جاتا تھا۔ بصرے اور واسط کی جدید فوجی نو آبادیوں نے المدائن کو ماند کر دیا۔ بصرہ اور کوفہ اب عراق کے فکری اور سیاسی مرکز بن گئے، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے بغداد کا شہر تعمیر کرایا اور ملک کی ثقافت و سیاست کا مرکز ثقل ادھر منتقل ہو گیا۔ بغداد کی تعمیر المدائن کے لیے مہلک ثابت ہوئی۔ اب وہاں سے خلافت کے نئے پایۂ تخت کے لیے ضروری سامان تعمیر منتقل ہو کر جانے لگا اور اس کا بھی وہی حال ہوا جو صدیوں پہلے بابل کے ہاتھوں سلوقیہ

Seleucia کا ہوا تھا۔

بنو امیہ اور بنو عباس کے عہد کی تاریخ میں المدائن کو بالعموم کوئی خاص امتیاز حاصل نہ رہا، البتہ اسلام کی پہلی دو صدیوں کی خانہ جنگیوں میں اس نے کچھ نہ کچھ حصہ ضرور لیا، یعنی ان خانہ جنگیوں میں جو خارجیوں اور اسی طرح علویوں نے ہوئیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المدائن کے تمام باشندے ہمیشہ شیعی مذہب کے زبردست حامی رہے۔ وہ خوارج کی تحریک کے بھی سخت مخالف تھے۔ ۶۵۸ھ کے لگ بھگ زمانے ہی میں المدائن کے گرد و نواح میں حضرت علیؓ اور خوارج کے درمیان جنگ ہوئی تھی۔ ۶۶۳ء میں خوارج نے بہرہ سیر سے یہ کوشش کی کہ طیسیفون پر قبضہ کر لیں، لیکن وہاں کے فوجی حاکم نے جو شیعی رجحان رکھتا تھا، کشتیوں کے پل کو توڑ کر یہ منصوبہ ناکام بنا دیا؛ تاہم اس واقعے کے بعد خوارج عارضی طور پر دو دفعہ المدائن پر قبضہ کرنے میں کامیاب بھی ہوئے، یعنی ۶۸۸ء میں جب کہ ازرقیہ گروہ کے خارجیوں نے ان مسلمانوں کا قتل عام کیا جو ان کے فرقے سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ دوسری دفعہ خارجیوں نے ۶۹۶ء میں اپنے سردار شبیب بن یزید کے ماتحت المدائن پر پھر قبضہ کر لیا۔ ان واقعات کے متعلق دیکھیے J. Wellhausen: *Die relegiös. polit. Oppositions-parteien in alten Islam* (= Abhand. GWG, *N F*، ج ۵، عدد ۲ (۱۹۰۱ء)، ص ۲۱، ۳۶، ۴۳، ۴۵؛ R. Brünnow: *Die Charidschiten unter den ersten Omaiyaden*، لائیڈن ۱۸۸۴ء، ص ۲۲، ۹۲، شبیب بن یزید کی موت سے خارجیوں کی طاقت ٹوٹ گئی، لیکن پھر بھی ۷۵۱ھ میں ان باغیوں کے سردار کی سرکوبی کے لیے عباسی افواج کو بھیجنا پڑا، دیکھیے A. Müller: *Der Islam im Morgen- und Abend Lande*، ۱: ۴۴۴۔

جہاں تک عراق میں علویوں کی جنگوں کا تعلق ہے، ان میں سب سے زیادہ اہم حضرت امام حسنؓ کی المدائن کی وہ مہم تھی جو ۶۶۱ھ میں عمل میں آئی۔ وہ وہاں القصر الابیض میں مقیم ہوئے۔ اس مہم کے متعلق، عربوں کے بیانات خاصے مختلف ہیں، دیکھیے Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۱: ۲۴۴؛ Flügel: *Gesch. der. Araber*، لائپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱: ۳۳۶ اور خصوصاً J. Wellhausen: *Das Arabische Reich und sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۶۷ تا ۶۸۔ بعد کی شیعی شورشوں میں المدائن نے ۶۸۴ تا ۶۸۹ھ اور ۷۴۴ھ میں علویوں کی حمایت کی، دیکھیے Wellhausen: *Die religiös-polit. oppositionspart*، ص ۷۲، ۷۳، ۸۰، ۹۸۔ ان خانہ جنگیوں میں ایک منزل مقصود کی حیثیت سے المدائن کی اہمیت اس حقیقت سے عیاں ہے کہ اس زمانے میں بصرے سے کوفے کا فوجی راستہ صحرا میں سے ہو کر دجلے کے عربی کنارے کے ساتھ ساتھ نہیں، بلکہ نہروں کے ذریعے المدائن کے نزدیک دجلے تک اور وہاں سے دوسری نہروں کے ذریعے دریاے فرات تک جاتا تھا، دیکھیے Wellhausen: *Die religiös polit. Opp.*، ص ۸۵، حاشیہ ۳۔

خلیفہ المامون کو کئی مرتبہ المدائن کے خلاف فوج کشی کرنی پڑی، یعنی مثلاً ۸۱۱ھ میں جب ہارون الرشید کی وفات پر تخت نشینی کے متعلق شورشیں برپا ہوئیں تو عمران بن موسی البرمکی نے مامون کے خلاف شہر کی حفاظت کی (دیکھیے اوپر الف)، اور ۸۱۵ھ میں جب علوی باغی ابوالسرایا (السری بن منصور، دیکھیے بذیل مادہ) نے شہر پر قبضہ کر لیا تو اس کا

معاصرہ کیا گیا ۔ عباسی عہد میں المدائن کے متعلق اس کے سوا کچھ زیادہ معلوم نہیں ۔ اس کے دو بڑے حصے، یعنی طیسفون اور بہرہ سیر مزید چند صدیوں تک دیہاتی قصبوں کی حیثیت سے موجود رہے ۔ رومیہ جو المدائن کے شہروں میں سے ایک تھا، وہاں خلیفہ المنصور نے ۷۵۴ھ میں عارضی طور پر اپنا دربار قائم رکھا اور وہاں ابو مسلم [رک باں] کو غداری سے قتل کیا گیا (یاقوت، ۲ : ۸۶۷، ص ۲؛ Streck : *Babylonien*، ۲ : ۲۶۸)؛ لیکن بقول المسعودی (مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۲ : ۲۰۰) دسویں صدی کے وسط تک یہ شہر بالکل اجاڑ ہو چکا تھا ۔ اس کے آثار میں سے صرف موٹی اینٹوں کی وہ فصیل جو اس کے گرد تعمیر ہوئی تھی، باقی رہ گئی تھی ۔ جب یاقوت نے تیرھویں صدی کے ابتدائی سالوں میں اپنی کتاب معجم لکھی (۱ : ۷۶۸؛ ۵ : ۷۴۴، س ۷) تو المدائن کا کل مشرقی حصہ، یعنی بالخصوص طیسفون بالکل ویران اور غیر آباد ہو چکا تھا، مغربی کنارے پر بہرہ سیر ایک چھوٹے سے قصبے بلکہ ایک گاؤں کی شکل میں باقی تھا، جہاں کسان رہتے تھے اور صرف کھیتی باڑی کیا کرتے تھے ۔ اب اس کا نام المدائن ہو گیا تھا ۔

جب ۱۲۵۷ء میں ہلاکو کے مغل ٹڈی دل خلیفہ کے دارالحکومت کو فتح کرنے کے لیے بڑھ رہے تھے تو اس نے ایوان کے کھنڈروں میں اپنی خیمہ گاہ قائم کی اور اس سے اگلے سال جب اور مغل شہزادے بھی اس سے آ ملے تو اس نے بغداد پر چڑھائی کی ۔ دیکھیے رشید الدین Mongolsdela . *Hist. des Perse*، طبع Quatremère، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۲۶۶ ۔

مراصد الاطلاع کا مصنف بھی (طبع Juynboll، ۳ : ۶۲)، جس نے یاقوت کی تصنیف کا خلاصہ لکھا ہے اور جس کا انتقال ۱۳۳۸ء میں ہوا، بہرہ سیر سے ایک چھوٹے سے قصبے کے طور پر واقف ہے، جس میں خالصۃً شیعی ہی رہتے تھے اور اسی طرح باکُوی بھی جس نے ۱۴۰۳ء کے قریب القزوینی [رک باں] کے جغرافیے کا خلاصہ لکھا تھا؛ دیکھیے فرانسیسی ترجمہ القزوینی : تلخیص الآثار از de Guignes، در *N E*، ج ۲، ۱۷۸۹ء، ص ۳۲۳ ۔ اس کی بابت ہمیں کچھ معلوم نہیں کہ بہرہ سیر کب غیر آباد ہوا ۔ گمان غالب یہ ہے کہ تیمور کے ماتحت جو تباہ کن حملے پندرھویں صدی کے شروع میں ہوئے اور جن کی وجہ سے دجلہ و فرات کے کئی با رونق شہر تباہ ہو گئے تھے، المدائن کے علاقے کی آخری بستی بھی اسی زمانے میں معدوم ہو گئی ہو گی ۔

انیسویں صدی میں کہیں طیسفون کی جائے وقوع پر ایک معمولی سا گاؤں آباد ہوا جو ایوان کسری کے کھنڈروں سے ذرا شمال کی جانب واقع تھا، جہاں سے سلمان پاک کی مقدس درگاہ جو انہیں کے نام سے مشہور تھی، نظر آتی تھی ۔ جب میں ۱۹۲۷ء میں وہاں گیا تو یہاں مٹی کے مکانوں اور سراؤں کا ایک ہی بازار تھا جہاں ان کثیر التعداد شیعی زائرین کو، جو یہاں سے گزرتے تھے، ٹھیرایا جاتا تھا ۔ یہاں کا عمارتی سامان ایوان ہی کے کھنڈروں سے لیا گیا ہے، خصوصاً اس کے دائیں بازو کے بڑے دالان سے جو ۱۸۸۸ء میں گر پڑا تھا؛ دیکھیے Herzfeld : کتاب مذکور، ۲ : ۶۳ ۔

جنگ عظیم کے دوران المدائن میں خونریز جنگ ہوئی جس کے اہم نتائج برآمد ہوئے، ایسے طیسفون کی جنگ کہتے ہیں ۔ جب انگریزی ہندوستانی افواج نے جنرل ٹاؤن شینڈ Townshend کے ماتحت ۱۹۱۵ء کے موسم خزاں کے اواخر میں کُوت العَمارہ کے قلعے سے دجلے کے ساتھ ساتھ

چل کر بغداد پر قبضہ کرنے کی غرض سے شمال کی جانب پیش قدمی شروع کی تو ترکوں نے اسے ۲۲ اور ۲۳ نومبر ۱۹۱۵ء کو المدائن کے کھنڈروں کے علاقے میں شکست دی۔ زیادہ تر لڑائی شمالی کنارے پر ہوئی، انگریزوں کا لشکر ایوان کے کھنڈروں کے مشرق میں اور ایک قریب کے گاؤں کے ساتھ صف آرا تھا۔ اس شکست کی وجہ سے جنرل ٹاؤن شینڈ کو قوت العمارہ کی جانب پسپا ہونا پڑا جس کا ترکوں نے فوراً محاصرہ کر لیا اور ۲۹ اپریل ۱۹۱۶ء کو پانچ مہینے کے محاصرے کے بعد جنرل ٹاؤن شینڈ نے ہتیار ڈال دیے۔ اس جنگ کے مفصل حالات کے لیے جو جنگ عظیم میں عراق کی سب سے بڑی جنگ تھی دیکھیے تصانیف: بالخصوص جنرل ٹاؤن شینڈ کی اپنی تصنیف *My Campaign in Messopotamia* (لنڈن، ۱۹۱۹ء)، ص ۱۹۳ ببعد، ۱۷۱ تا ۱۸۴، مع نقشۂ جنگ (عدد ۷)۔

(المدائن کی تاریخ کے اس مختصر سے خاکے کے سلسلے میں یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ دنیا کا ایک ممتاز ترین عالم علی بن محمّد المدائنی بھی ۷۵۳ھ میں پیدا ہوا تھا۔ (دیکھیے مادّۂ آئندہ) اس نے ۸۳۰ء اور ۸۴۵ء کے مابین وفات پائی۔ اس کی خود اپنی تصنیف باقی نہیں رہی، لیکن البلاذری، الطبری، یاقوت، اور کتاب الاغانی وغیرہ میں مندرج اقتباسات کی مدد سے اسے جزوی طور پر از سر نو مرتب کیا جا سکتا ہے، اس طرح کہ ہمیں اس کے مضامین کا اندازہ ہو سکے۔ دیکھیے Brocklemann: *G.A.L.*، ۱ : ۱۳۰، ۱۳۱ اور J. Heer: *Die hist und geogr. Quellen zu Jāqūt's Geogr. Wörterbuch* (Stassburg ۱۸۹۸ء)، ص ۵، ۶، ۶۴، ۶۸ (البلاذری کے باب المدائن پر)، درزنیدان (درزیجان)، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جو المدائن کے "ہفت شہر" (heptapolis) میں شامل تھا، مشہور محدث اور مؤرخ الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) کی جائے پیدائش تھا؛ اس کے بارے میں دیکھیے مادّۂ متعلقہ اور Bergsträsser در Z. S.، ۲ : ۲۰۷-۲۰۸؛ اپنی قاموس سیر میں وہ المدائن کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ دیتا ہے اور بالخصوص رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے ان صحابہ کا ذکر کرتا ہے جو اس شہر میں آئے تھے اور جنھوں نے اس کی تسخیر میں حصہ لیا تھا؛ دیکھیے G. Salmon: *Al-Hatib al-Bagdadi Introduction topographique à la hist. de Bagdad*، (پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۳، ۲۵، ۷۵، تا ۱۸۱، یا عربی متن کا ص ۸۵ تا ۹۳)۔

المدائن کی ٹکسال کی تاریخ کے متعلق یہ بات ہے کہ مسلمانوں کے عہد میں ہماری توقّع کے خلاف نہ تو کسی سکّے پر المدائن کا نام ہے اور نہ طیسفون یا بہرہ سیر کا، اس کے برعکس بہت سے ایسے سکّے ملتے ہیں جن پر "الباب" یعنی دروازہ کندہ ہے جو بلاشک و شبہہ ہمارے اسی شہر کے ہیں۔ عربوں نے ساسانیوں کا دستور اختیار کر لیا تھا جو طیسفون کے ضرب شدہ سکوں کو "بابا" "دروازہ" کا ٹکسالی نام دیتے تھے، جس کا مفہوم وہی لینا چاہیے، جو باب عالی (Sublime Port) کا، یعنی ان کے شاہی شہر کا سرکاری لقب (دیکھیے قسطنطینیہ کا سرکاری نام "دارالسّعادۃ" خیر و برکت کا دروازہ)۔ ہمارے پاس نہ صرف بنواُمیّہ کے عہد تک کے ایسے سلسلہ وار سکّے موجود ہیں جن پر الباب کی مہر ثبت ہے، بلکہ چند سکّے ساسانی نمونے کے بھی ہیں جن پر روایتی "بابا" کندہ ہے۔ اس دوسری قسم کے سکّوں کے لیے (۶۷، ۶۶۸ء کے نمونے) دیکھیے Nützel: *Katalog der oriental.*

(Münzen in den kgl. museen zu Berlin ج ۱ (۱۸۹۸ء)، ص ۲۰۱ - ایسے سکّے بھی بعض اوقات ملتے ہیں جن پر المدینة العتیقة (جو طیسفون کا شمالی محلہ ہے) کی ٹکسال کا نام درج ہے (جس میں ساسانیوں کا شاہی محل تھا؛ دیکھیے مذکورۂ بالا) - الباب کی ٹکسال کے عرب سکّوں کے متعلق دیکھیے *Z.D.M.G.* میں مختلف مصنفین کے مقالات ۱۹ : ۳۹۳؛ ۲۱ : ۱۰۸، بعد؛ ۳۳ : ۱۱۹؛ ۳۹ : ۳۸، ۲۵؛ ۴۳ : ۲۰۲؛ نیز دیکھیے *Sel.* : Streck *und Ktes.* ص ۳۷ تا ۸۸ اور وہ حوالے جو وہاں دیے گئے ہیں۔

یہاں ہم اس اہم کردار کا جو المدائن نے مسیحی مذہب کے لیے روم سے بے تعلق ہو کر مشرق میں ادا کیا، بالخصوص فرقۂ نسطوری مسیحیت کے لیے ساوشیا Celeucia کی مسیحی گدی (See) جو کہا جاتا ہے کہ حواریوں کے زمانے ہی میں قائم ہو گئی تھی مشرق میں پہلی اسقفی گدی (diosese) تھی - ساسانی عہد میں سب نسطوری اسقفوں (bishops) کا افسر اعلی، نیز عہد خلافت میں مشرق کا بطریق اعظم ہونے کی حیثیت سے ساوشیا کی اس گدی پر جو بھی متمکن ہوتا تھا، اسے kotholikos کا لقب دیا جاتا تھا - اس کے سرکاری مسکن پر متعدد صدیوں کے دوران میں کئی اہم کلیسائی مجالس (Synous) منعقد ہوئیں - اسقفی کلیسا بہرہ سیر (سیلوشیا جدید) میں تھے جنھیں آرامی ماخذ میں کوخے Kōkhē کہا گیا ہے - (دیکھیے اوپر)، اور اسی لیے اس بطریقی حلقے کا سرکاری نام "کلیساے کوخے" تھا - اسقف (bishop) کے سرکاری کلیسا کے علاوہ المدائن کے مختلف محلوں میں دریا کے دونوں کناروں پر کئی دوسرے مسیحی گرجا تھے جن کے نام کبھی کبھی سریانی اور عربی کتابوں میں ملتے ہیں - سیلوشیا کے مرکز سے نسطوری کلیساے سریانی نے مسیحی مذہب کی خاصی اشاعت کی - اس کا حلقۂ اثر مشرق بعید تک وسعت پذیر ہو گیا اور چوتھی سے نویں صدی تک یہ تبلیغ اپنے اوج کمال پر پہنچ گئی - عباسیوں کے عہد میں پچیس اسقفی درجے کے حلقے کتھولکوس Katholikos کے درجے کے بعد دوسرا بڑا پادری اسقف کسکر [رک باں] تھا، جن میں سے ہر ایک کے ماتحت چھے سے بارہ تک سفرگن Suffragans [یعنی نائب اسقف] ہوا کرتے تھے اور جو سیلوشیا کی گدی کے اقتدار کو مانتے تھے - تمام نائب اسقفوں کا تقرر کلیساے کوخے میں کیا جاتا تھا - بغداد کی بنیاد پڑنے (۷۶۲ء) کے جلد ہی بعد کتھولکوس بھی بہرۂ سیر (کوخے) سے منتقل ہو کر نئے دارالسلطنت میں چلا آیا، کیونکہ بہرۂ سیر کی سیاسی اور تجارتی اہمیت زوال پذیر ہو چکی تھی - مسیحی برادری کا مذہبی اور سیاسی سردار ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی قوم کے مفاد کو دربار خلافت میں زیادہ مؤثر طریقے سے پیش کر سکتا تھا؛ دربار شاہی میں اسے عام طور پر خاصی قدر و منزلت حاصل رہی - تاہم ہر نئے بطریق کا تقرر مذہبی رسوم کے مطابق کوخے کے مرکزی گرجا ہی سے ہوا کرتا تھا - (یہ دستور غالباً عباسیوں کے عہد کے خاتمے تک جاری رہا) - المدائن کے کلیساے مشرق کی تاریخی اہمیت کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے Streck : *Babylonien* ۲ : ۲۶۳ تا ۲۷۵؛ وہی مصنف: *Sel. und Ktesiph.* ص ۳۳ تا ۳۷، ۴۴ (ماخذ در ادب آرامی) - J. Labourt : *Le Christianisme dans l'empire perse* پیرس ۱۹۰۴ء۔

یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہو گا کہ المدائن کچھ مدت تک مانویوں کے باطنی (gnostic) فرقے کا بھی اہم مرکز رہا تھا؛ لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ اس فرقے کا بانی، مانی (Manes) جیسا کہ اکثر

فرض کیا جاتا ہے طیسفون ھی کا باشندہ تھا؛ دیکھیے اس کے متعلق Schaeder کی حالیہ تحقیق، در Isl.، ۱۳، ۲۳ ۔

آخر میں مختصراً یہ جتا دینا بھی ضروری ہے کہ المدائن یہودیوں کی تاریخ، بالخصوص تالمودی دور کے لیے بھی خاصی دلچسپی کا حامل ہے ۔ یونانی عہد کی طرح ساسانیوں اور عربوں کے زمانے میں بھی یہودیوں کی بڑی بستی بہرہ سیر میں مغربی کنارے پر موجود تھی، جسے یہودی ماخذ میں عام طور پر "ماحوذا" Mahōzā (شہر) کہا گیا ہے ۔ وہاں یونانی سیلوشیا کی طرح (دیکھیے Streck : *Sel. und Kte*، ص ۱۰، ۲۱)، جہاں کی آبادی میں ان کا تناسب بہت زیادہ تھا، اور حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات بظاہر انھیں اکثریت حاصل ہو جاتی تھی ۔ یہ بات کہ انھیں بہت دولت مند بتایا جاتا ہے، تعجب خیز نہیں ہے، کیونکہ بغداد کے عروج کے زمانے تک المدائن کا شہر ایک تجارتی مرکز رہا تھا ۔ اس کے ساتھ ھی ماحوذا کے باشندے ان کی عادات و اطوار کی مذمت کرتے تھے؛ ان کی خصلتیں بابل کے دوسرے یہودیوں سے بالکل مختلف تھیں، جس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جنھوں نے اپنا مذہب چھوڑ کر ان کا مذہب اختیار کر لیا تھا ۔ ان کی اپنی ایک مشہور درسگاہ بھی تھی جو ربا بر یوسف Raba bar Yousef (ولادت ۲۹۹ء) کے تحت بابلی یہودیوں کا واحد مذہبی مرکز رہا جو ماحوذا کا باشندہ تھا، اور دوسرے زمانوں میں بابل کے دیگر علمی مرکزوں، مثلاً Nehardea، Sura اور Pombeditha سے کمتر پائے کا مانا جاتا تھا ۔ المدائن کے بارے میں مزید یہودی بیانات کے لیے دیکھیے: A. Berliner : *Beitr. zur. Geogr. und Ethnogr. Babyloniens im Talmud und Midrasch*، برلن ۱۸۸۳ء، ص ۱۹، ۲۳ تا ۲۴، ۳۹ تا ۴۲، ۶۱ تا ۶۲، دیکھیے نیز Streck : *Sel. und Kres.*، ص ۷۲، ۶۳ اور ۶۴ (فہرست کتب) ۔

سلمان پاک کے جدید چھوٹے سے خراب و خستہ گاؤں کے سوا شہر المدائن کا پورا رقبہ جو ساٹھ مربع میل کے قریب ہے، بالکل غیرآباد ہے ۔ کہیں اٹھارھویں صدی کے وسط میں جا کر ھمیں اس کے متعلق یورپی سیاحوں کے کم و بیش مفصل بیانات ملتے ھیں (دیکھیے Streck : *Sel. und Ktes*، ص ۴۷ تا ۴۸) ۔ اس وسیع ویران اور کھنڈر مقام کی پہلی باقاعدہ جغرافیائی پیمائش اور یہاں کے آثار قدیمہ کی تحقیق E. Herzfeld نے کی، جو ۱۹۰۳ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین یہاں پانچ مرتبہ آیا ۔ اس نے اپنے معائنے کے نتائج سے تفصیلی بحث ۱۹۱۴ء میں اپنی اور Sarre کی تصنیف: *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet* کی دوسری جلد میں کی (جو ۱۹۲۰ء سے پہلے شائع نہ ہو سکی)؛ دیکھیے ج ۲، ص ۴۶ تا ۷۶، اور تصاویر در لوحہ ۴۹ تا ۴۴ (ج ۳) اور ۱۲۲ تا ۱۲۸ (ج ۴) ۔ Herzfeld (۲ : ۵۱) نے اس تمام علاقے کا وہ پہلا نقشہ دیا ہے جو اس نے ۱۹۱۱ء میں تیار کیا تھا؛ دیکھیے یہ نقشہ ایک چوتھائی پیمانے پر، در Streck : *Sel.*، ص ۵۰ اور در Pauly-Wissowa، *Babyl.*، کتاب مذکور، ۲ : ۱۱۰۶ ۔

مغربی کنارے پر جو شہر ھیں بالخصوص سیلوشیا، [سلوقیہ] ان میں پرانے شہر کے آثار میں سے صرف یونانی زمانے کی شہر پناہ (السُّور) کے باقیات رہ گئے ھیں جو شمالی پہلو میں اور جنوبی پہلو میں (ذرا کمتر) ایک عظیم الحجم دہری شہر پناہ ہے ۔ پرانے شہر کا تمام مغربی حصہ ۱۹۰۰ء سے سالانہ سیلابوں کے باعث ایک مستقل دلدل (ھور) میں دھنس چکا ہے ۔ قدیم شہر پناہ کے نصف جنوبی

حصے کے اندر ایک میدان میں جو عام طور پر ہموار ہے، تقریباً ۵۰ فٹ بلند ملبے کے دو بڑے ٹیلے کھڑے ہیں (جَزعة جو عراق میں تَل کا مرادف ہے)، یعنی جَزعة البَارُودہ، اور جَزعة بنت القاضی، پہلے کا نام بارودہ اس لیے پڑ گیا کہ یہاں ترکوں کے زمانے میں بارود بنانے کا کارخانہ تھا جو ترکی افواج کو بارود مہیا کرتا تھا ۔ ان ظُروف گلی سے جو دستیاب ہوے ہیں، یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس ٹیلے کے نیچے بہرہ سیر کی ساسانی تعمیرات کا اہم حصہ پوشیدہ ہو ۔ دوسرا ٹیلا جس کا روایتی نام جَزعة (یا قَصر) بنت القاضی ہے (قاضی کی بیٹی کا قلعہ یا ٹیلا) سیلوشیا کے کوخے [قصر یا قلعے] کا محل وقوع ہو سکتا ہے جس کا ذکر کئی بار آ چکا ہے ۔ مذکورۂ بالا مستقل دلدل کے پرے اور ٹیلے اور دیواریں دیکھنے میں آتی ہیں : تَل عُمَیر (یا جَزعة عمر) خَساف یا ابو حَلیفیہ، الشُّوَیفیہ، الخیامیّات اور تَل الذُّھب، یہ سب کے سب شاید سیلوشیا (سلوقیہ) ہی کے رقبے میں شامل تھے اور غالباً اس کے مضافات کے ملبے سے بن گئے ہیں ۔

مشرقی کنارے کے کھنڈر، یعنی طیسفون کے آثار سلمان پاک کے گاؤں سے ذرا اوپر کی جانب کوئی ایک میل کے فاصلے سے شروع ہوتے ہیں ۔ دیواروں اور نہروں کے دیوار نما کھنڈروں کے بعد جو وسیع خطہ سب سے پہلے دکھائی دیتا ہے ۔ وہ شہر کا ایک بہت بڑا محلہ ہے جو دجلے کے ساتھ ساتھ کوئی ایک میل تک چلا گیا ہے ۔ یہ کھنڈر یونانی سیلوشیا کے مقابل میں ہیں اور ان کی چوڑائی کوئی چار سو گز کے قریب ہے جس کے گرد ابتدائی زمانے کی تباہ شدہ کچی مٹی کی دیوار ہے : اسی لیے اس کا نام الطُّوبِیہ (مٹی کی چھوٹی دیوار)، ہے ۔ اس رقبے کے اندر چند دیہاتی گھر ہیں جن کے ساتھ کھجوروں کے جھنڈ، شہتوت کے درخت اور کوبت ہیں ۔ الطُّوبِیہ اور اس کے آس پاس کا علاقہ ضرور مَدینۃ العتیقہ کا محل وقوع ہو گا جو طیسفون کا شمالی محلہ تھا ۔ ایک دوسرا رقبہ جس میں کھنڈر ہی کھنڈر ہیں، سلمان پاک اور ایوان کے نواح میں واقع ہے ۔

سلمان پاک کے گاؤں کا بازار بخطِ مستقیم حضرت سلمان الفارسی رضی اللہ عنہ کے مزار مقدس تک چلا جاتا ہے، جسے مقامی لوگ عام طور پر سلمان پاک کہتے ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے ایرانی تھے جنھوں نے دین اسلام قبول کیا اور ایران کے پہلے مبلغ دین کی حیثیت سے وہ مقبول ترین اولیا میں شمار ہوتے ہیں ۔ اسلامی روایت کے مطابق انھوں نے ۳۶ھ میں المدائن میں انتقال کیا جہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں حاکم مقرر کر دیا تھا ۔ المدائن کی حکومت اور فتوحات عراق میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے جو حصہ لیا اس کی بابت روایات محل نظر ہیں ۔ دیکھیے سلمان اور Streck: *Sel. und Ktes*، ص ۳۵ تا ۴۵ ۔ وہ مقبرہ جس میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ فارسی [رگ بان] کا مزار بتایا جاتا ہے جس پر ایک گنبد بھی ہے (پہلے یہ قبر نواح اصفہان میں بتائی جاتی تھی)، جنوب کی جانب ایک صحن میں واقع ہے ۔ اس کے گرد ایک بلند سفید برجوں کی دیوار ہے، اور اپنی شکل میں شاید سترھویں صدی کے نصف اول کی ساخت ہے جب سلطان مراد رابع (۱۶۲۳ تا ۱۶۴۰ء) نے اس عمارت کی تجدید کی تھی ۔ ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء میں اس عمارت کی مرمت کی گئی ۔ اس عمارت کے اندرونی حصے کی جو تفصیلات کاظم الدُّجیلی نے دی ہیں وہ Herzfeld نے نقل کی ہیں، کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۲، حاشیہ ۱ ۔

سلمان پاک سے جنوب مغرب کو تقریباً ایک ہزار گز کے فاصلے پر دجلے کے کنارے کے قریب

ایک اور مقبرہ ہے اور اس پر بھی گنبد ہے۔ یہ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا مقبرہ ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ”مشیروں“ میں سے تھے۔ وہ علویوں کے پرجوش حامیوں میں سے تھے اور کہتے ہیں کہ المدائن میں پہلی مسجد تعمیر کرانے کی وجہ سے ان کی بڑی شہرت ہوئی۔ ان کا انتقال ۷۵۶ء میں کوفے میں ہوا، ان کے متعلق دیکھیے البلاذری، ص ۲۸۹؛ الطّبری، ۱ : ۲۳۵۲؛ Streck : *Babylonien*، ۲ : ۲۹۲؛ Herzfeld، کتاب مذکور، ۲ : ۵۹۔ یہ روایت کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے یہ دونوں صحابی [سلمانؓ اور حذیفہؓ] یہاں مدفون ہیں، بہت پرانی ہے اور تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی سے چلی آئی ہے۔ سب سے پہلا حوالہ الیعقوبی *BGA*، ۷ : ۳۲۰ میں ہے۔ ہزارہا ایرانی زائرین جو عراق کے شیعی مقامات مقدسہ (کربلا، نجف، کاظمین اور سامرا) کی زیارت کے لیے ہر سال جاتے ہیں، ان میں سے بہت سے لوگ اپنے واپسی کے سفر میں وطن آنے سے پہلے سلمان پاک کی زیارت سے مستفیض ہونا بھی پسند کرتے ہیں۔

K. Niebuhr (*Reisebeschreibung nach Arabien*، کوپن ہاگن ۱۷۷۸ء، ۲ : ۳۰۶) نے المدائن میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایک اور صحابی حضرت عبداللہؓ بن سلام [زکّی بان] کے مقبرے کا ذکر بھی سنا تھا اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے وہ کبھی عراق میں نہیں آئے۔ سیاحتنامۂ بغداد بابت ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ص ۲۵۶ میں (بقول Herzfeld، کتاب مذکور) حذیفۃ کے علاوہ عبداللہ الأنصاری کا بھی ذکر ہے جو المدائن میں دفن ہوئے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ Neibuhr کے بیان کی طرح اس کا بیان بھی (یا یوں کہیے کہ اس کے راویوں کا بیان) قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے عبداللہ بن سبا کے نام سے التباس ہوا ہو جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ یہودی الاصل تھا اور [حضرت] علیؓ کے ہمراہ عراق آیا تھا، لیکن وہاں پہنچ کر اسے المدائن میں جلا وطن کر دیا گیا، کیونکہ حضرت علیؓ سے اس کی حد سے بڑھی ہوئی عقیدت مندی خود حضرت علیؓ کے لیے ایک مصیبت بن گئی تھی؛ اس لیے انھوں نے عراق پہنچ کر اسے المدائن میں جلا وطن کر دیا، ممکن ہے اس کا انتقال وہیں ہوا ہو۔ اس کے انجام کا حال غیر معلوم ہے۔ Herzfeld کے خیال میں یہ شخص عبداللہ بن خبّاب ہوگا جو بقول المسعودی (۴ : ۳۱۰) ۳۸ھ/۶۵۸ء میں خارجیوں کے ہاتھوں قتل ہوا جب وہ حضرت علیؓ کی جانب سے المدائن میں ان کی نمائندگی کے فرائض انجام دے رہا تھا؛ چونکہ حضرت سلمانؓ کے مقبرے کے اندرونی حصے میں دو قبریں ہیں، اس لیے دوسری قبر نامعلوم عبداللہ کی کہی جا سکتی ہے، لیکن یہ مزار خلیفہ المستعصم کا نہیں ہو سکتا جسے ہلاکو نے قتل کرا دیا تھا، جیسا کہ Mignon : *Travels in Chaldaea*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ص ۷۸ میں لکھتا ہے۔ اس کا اتباع W. Ainsworth نے بھی اپنی تصنیف *Narrative of the Euphrates Expedition*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ۲ : ۲۷۶ میں کیا ہے۔ المدائن میں کسی خلیفہ کے مزار کے وجود کا ثبوت کسی تحریری سند سے نہیں ملتا۔

رہا کھنڈروں کا دوسرا رقبہ جو سلمان پاک کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، اس کے مرکز میں طاق کسریٰ (محراب کسریٰ) کا بڑا ایوان ہے۔ اس ایوان کی شان و شوکت کا مختصر ذکر آگے کیا جائے گا۔ طاق کے متصل چار الگ الگ کھنڈر صاف نظر آتے ہیں جن میں ایک مستطیل شکل کا

ٹیلا جنوب کی طرف واقع ہے جو ۲۰ فٹ بلند ہے اور اسے یہاں کے لوگ حریم کسری یا القُبّاعی (لکڑ بکڑ کی پہاڑی) کہتے ہیں۔ اس ٹیلے میں یقینًا صرف ایک ہی عمارت پوشیدہ ہے۔ کھنڈروں کے یہ سب ڈھیر جو طاق کے چاروں طرف پراگندہ ہیں، بلا شک و شبہہ ایوان کے محل کا حصہ ہوں گے جو ضرور ۴۰۰ گز لمبے اور ۳۰۰ گز چوڑے رقبے پر تعمیر ہوا ہوگا۔ طاق کے کھنڈروں سے جنوب مشرق کو تقریبًا پانچ سو گز کے فاصلے پر آبپاشی کی ایک نہر کے پیچھے کی سطح زمین پر تعداد میں کمتر مگر مسلسل عمارتوں کے آثار نظر آتے ہیں۔ یہ آثار دیوار [السُّور] کے ایک کونے تک پھیلے چلے گئے ہیں، جسے بستان کسری کہتے ہیں۔ اس کے اندر شاید حیثل یا دسکھر ہوگا۔ بستان کسری کے جنوب مغرب میں کوئی ایک ہزار گز کے فاصلے پر ایک اور ٹیلا ہے جو ۲۰ یا ۲۵ فٹ بلند ہے اور جس کا نچلا حصہ تقریبًا چوکور ہے۔ اسے تل الذّہب (سونے کی پہاڑی) یا خزنہ کسری (خزانۂ کسری) کہتے ہیں۔ بظاہر یہ ایک ہی بڑی عمارت ہے اور شاید یہ وہی خزانہ گھر ہو جو خسرو ثانی نے تعمیر کرایا تھا (دیکھیے الطبری، ۱ : ۱۰۴۲)۔

آخر میں ہم اس امر پر زور دینا چاہتے ہیں کہ المدائن کی موجودہ اور قرون وسطی کی جغرافیائی صورت حال کو کماحقّہٗ سمجھنے کے لیے اس ضروری نکتے کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اس سارے علاقے کی حیثیت اس وقت بنیادی طور پر تبدیل ہو گئی تھی جب قرون وسطی کے آخر میں دجلے نے یہاں اپنا رخ مکمل طور پر تبدیل کر لیا اور اب اپنے پرانے راستے کو جو طیسفون کے بالکل جنوب میں ہے، کوئی تین میل کی لمبائی تک چھوڑ کر اور اس لمبائی سے کوئی پانچ گنا لمبا خم کاٹ کر بہ رہا ہے۔ ہمیں یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ صرف سلوقیہ کا بہت بڑا حصہ دجلے سے غائب ہو چکا ہے بلکہ طیسفون کے چھوٹے چھوٹے قطعات کو بھی دریا کی طغیانی رفتہ رفتہ غرق کر چکی ہے۔

المدائن کے شاندار ماضی کی مؤثر ترین یادگار اب طاق کسری ہی ہے جو المدائن کے کھنڈروں کے عین وسط میں اب تک استادہ ہے۔ اس کا باقی ماندہ حصہ ایک عظیم الشّان روکار پر مشتمل ہے جس کی لمبائی ۱۰۲ گز ہے اور اسے اسّی فٹ چوڑی ایک محراب جو اس کے آر پار بنائی گئی ہے، مساوی حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ یہ یعنی سامنے کی دیوار جو اصل میں کوئی ایک سو فٹ بلند تھی، تین منزلوں میں تقسیم کی گئی ہے اور اسے کھلے اور نقلی [بند] دروازوں، مسقف محرابدار راستوں (arcades)، چوکور دیواری ستونوں (Pilasters) اور نیم عمودوں کے ذریعے مؤثر طور پر مزیّن کیا گیا ہے۔ اس عظیم الحجم محرابی راستے کے ذریعے انسان ایک کشادہ ایوان میں جا پہنچتا ہے جو ۱۵۰ فٹ لمبا ہے، جس کے دونوں پہلوؤں میں پانچ متوازی بغلی کمرے ہیں۔ پچھلی دیوار میں ایک کشادہ دروزہ ہے جو ایک بڑے صحن میں کھلتا ہے جو بظاہر مربع شکل کا تھا۔

تاریخ فن میں ایوان کا مقام اور اس کی اوّلین تعمیر کی تاریخ کیا ہے؟ ان سوالوں کے جواب کے لیے قاری کو Herzfeld کی کتاب مذکور، ص ۷۴ ببعد کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کی رائے میں اس عمارت میں یونانی اور مشرقی اسلوبوں کا امتزاج نظر آتا ہے۔ سپور Sapor (سابور) اوّل (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) ہی اس کا واحد بانی ہو سکتا ہے اور خسرو اوّل (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) نے بظاہر اس عمارت کی بہت کچھ ترمیم و تجدید کی ہوگی۔ ایوان کی سب سے

بڑی خصوصیت جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عمارت دربار عام کے لیے تعمیر ہوئی تھی، اس کا دالان (hall) جہاں ساسانیوں کے عہد میں بڑی بڑی رسمی تقریبات اور استقبالیہ دربار منعقد ہوتے۔ ایوان کی تعمیری جزئیات میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا اور گچ (Stucco) یا چونے کی استر کاری جو ان جزئیات کا مظہر تھی، ٹوٹ کر گر چکی ہے۔ قیصر فریڈرک میوزیم برلن میں گچ کے بنے ہوئے گلاب کے پھول (rosettes) موجود ہیں جنھیں Herzfeld (ZDMG، ج ۹۰، ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۶) ایوان کی آرائش و نمائش کے نمونے بتاتا ہے۔ عربوں نے جو حالات لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ محل مشہورے ابھرے ہوئے کام کی تصاویر اور بتوں سے مزین تھا۔ جب مسلمان فتح طیسفون کے بعد اپنی جامع مسجد تعمیر کرنے سے پہلے عارضی طور پر اس ایوان کے بڑے ہال کو استعمال کیا کرتے تھے اس وقت تک اس کی نقاشی محفوظ تھی اور اس زمانے سے دو صدیوں کے بعد تک بھی دیکھی جا سکتی تھی، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ اَبو عُبادَۃ البُحتُری (دیکھیے مادّہ ابو عبادہ) جسے محلات کی تعریف و توصیف کا بےحد شوق تھا، اپنی ایک مشہور نظم میں اپنے ذاتی مشاہدات کی بنا پر اس ایوان کا بھی ذکر کرتا ہے۔ دیکھیے یہ نظم اس کے دیوان میں جو استانبول میں ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء میں طبع ہوا (۱: ۱۰۸ ببعد)۔ اس نظم کا تقریبًا سارا متن یاقوت، ۱: ۴۲۷ تا ۴۲۹ میں بھی منقول ہے اور اس کے بعض حصے الخَطیبُ البغدادی نے بھی نقل کیے ہیں (طبع سلمان Salman، ص ۹۰ تا ۹۱)، نیز القَزوینی (طبع Wüstenfeld، ۲: ۳۰۴) میں بھی ہیں۔

طیسفون کے عظیم الشان آثار قدیمہ نے جو مشرق کی ذہنیت پر قدیم زمانے ہی سے گہرا اثر ڈالتے رہے تھے، جلد ہی شعرا کے تخیّل میں بھی جَولانی پیدا کر دی؛ چنانچہ ایرانی شاعر افضل الدّین بن علی خاقانی (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) [رک بآں] نے المدائن کا مرثیہ لکھا جو اس کے شہکاروں میں شمار کیا جاتا ہے (دیکھیے Ethé، در *Grundriss d. Iran. Phil.*، ۲: ۲۶۳)۔ یہ مرثیہ استانبول میں ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء میں اور برلن میں ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۴ء میں شائع ہوا تھا۔ مؤخر الذکر ایڈیشن میں جس کا نام "*Aiwan-i-Medāin, un poème de khāqānī, adapté et augmenté par quelques poètes contemporains*" (اشاعت عدد ۵، ایرانشہر Iranschähr) پریس ڈاکٹر رضا توفیق کا ایک تنقیدی و تاریخی مقدمہ اور موجودہ زمانے کے ایرانی مصنف حسین دانش کی شرح بھی شامل ہے، اس کے متعلق دیکھیے E. G. Browne: *The Press and Poetry of Modern Persia*، (کیمبرج ۱۹۱۴ء)، ص ۳۰۲.

مسلمان ایرانیوں کے اس شاہی شہر کے متروک اور برباد شدہ آثار کو اپنے مذہب کی فتح کی یادگار (ایوان کے چودہ کنگروں کے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پیدائش کی رات گر جانے کے مبیّنہ شگون کے بارے میں دیکھیے Streck: *Sel. und Bagh.*، ص ۶) اور زوال پذیر عظمت کی پر تاثیر علامتیں سمجھتے ہیں۔ عربی شاعری میں اہرام مصری کی طرح ان کھنڈروں کو بھی دنیوی طاقت کی بےثباتی کے باقاعدہ مظہر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، دیکھیے مثلاً المقریزی میں التِّیفاشی کے اشعار، المقریزی: الخطط، باب بر اہرام مصر، طبع E. Graefe (لائپزگ ۱۹۱۱ء)، ص ۷۴، ۸۸ (اور ۹۴)۔ بویہی سلطان جلال الدّولہ (۱۰۲۵ تا ۱۰۴۳ء) نے وہاں اپنی آمد کی یادگار میں ایوان کی دیوار پر دو شعر کھدوائے تھے جن سے دنیا کی چیزوں کی

بے ثباتی واضح ہوتی ہے (دیکھیے یاقوت، ۱: ۴۲۴، س ۵)، دیکھیے نیز Streck، کتاب مذکور، ص ۱۶ - عرب ایوان کو اہرام مصری کی طرح ایک عجوبۂ روزگار شمار کرتے تھے (دیکھیے مثلاً ابن الفقیہ، BGA، ۵: ۲۵۵) - واقعہ یہ ہے کہ ایسے انسانوں کا نہیں بلکہ جِنّوں [رک بہ جِنّ] کا کام سمجھا جاتا تھا - قدیم زمانے ہی سے بہت سی روایات اس ایوان سے وابستہ رہی ہیں، جن میں سے بیشتر خسرو اوّل انوشیروان سے متعلق ہیں جو اب تک مشرق میں اپنی سخاوت طبع کے لیے ضرب المثل ہے، مثلاً اس بوڑھی عورت کی جھونپڑی کی کہانی جسے بادشاہ نے اپنے محل کے احاطے میں قائم رہنے دیا، دیکھیے Streck : Babylonien، ۲: ۲۵۶ تا ۲۵۸؛ Streck : Sel. und Kies، ص ۵۶ اور JA، ۱۸۳۱ء، ۱۵ : ۴۸۹)، جس کی ابتدا کا سراغ Herzfeld عمارت کی روکار میں عدم توازن میں تلاش کرتا ہے - اسی طرح زنجیر عدل کی کہانی جس میں درخواستیں باندھ دی جاتی تھیں (ایلخان نے اس کی تقلید تبریز میں کی، دیکھیے J. v. Hammer : Geschichte der Ilchane، Darmatadt ۱۸۴۳ء، ۲: ۳۳۹) - بقول Bermont المدائن کے نواح میں یہ کہانیاں لوگوں کو اب تک یاد ہیں - دیکھیے روایت جو اس نے Le Libon. la Revue de Demain، مئی ۱۹۲۶ء، ص ۱۰ تا ۱۱ میں La Liegende du Meloud' eau کے نام سے شائع کی جسے اس نے ایک بدوی سے سنا تھا.

معلوم ہوتا ہے کہ عبّاسیوں کے دور حکومت کے آغاز تک ایوان کی عمارت بالکل محفوظ رہی، پھر انہوں نے اسے پتھر کی کان (quarry) کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا، لیکن بعد ازاں یہ عمل ترک کر دیا گیا، کیونکہ اس پر خرچ بہت زیادہ آتا تھا، یعنی مسالا حاصل کرنے کے مقابلے میں اس کا فائدہ بے حد کم تھا - اس کے متعلق تاریخ میں اختلاف ہے کہ اس توڑ پھوڑ کا حکم کس خلیفہ نے دیا - عام طور پر المنصور (۷۵۴ تا ۷۷۵ھ) کا نام لیا جاتا ہے، بعض لوگ ہارون الرّشید (۷۸۸ تا ۸۰۹ھ) کا نام بھی لیتے ہیں - خواہ کچھ بھی ہو یہ امر یقینی ہے کہ ایوان کی جزوی تباہی عباسیوں کے دور کے آغاز میں ہوئی، دیکھیے Streck : Babylonien، ۲ : ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹؛ وہی مصنف : Sel. und Kies، ص ۶۱، ۶۲؛ Herzfeld، ۲ : ۶۳ - اس وقت تک ایوان اور اس کی روکار کے دو بازوؤں کے سوا باقی عمارت تباہ ہو چکی تھی - جو حصہ بچ گیا تھا، اس کا نام طاق کسرٰی، جسے اب عام طور پر طاق کسرہ کہتے ہیں - میرے خیال میں سب سے پہلے رشید الدّین کی تصنیف میں آتا ہے (Hist. des Mongols de la Perse)، طبع Quatremere، ص ۲۶۶)، یاقوت (۱ : ۴۲۵) نیز اس کے بعد باکوی (حدود ۱۴۰۰ء) ایوان کے باقیات میں سے صرف بڑا محراب دار دالان اور اس کے پہلو کی دونوں عمارتیں موجود بتاتے ہیں - یہ عمارت ۱۸۸۸ء تک قائم رہی - آخر ۵ - اپریل کو ایک بڑے سیلاب کی وجہ سے شمالی رخ کی عمارت گر پڑی، غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ بنیاد کی اینٹیں بہت بے دردی سے چرائی جاتی رہی تھیں - چند سال ہوئے کوشش کی گئی تھی کہ جنوبی پہلو کی مخدوش عمارت کی بنیادیں مضبوط کرکے اسے محفوظ کر لیا جائے - طاق کسرٰی کی تصاویر جو ۱۸۸۸ء سے پہلے اور ما بعد کی ہیں، Fr. Langenegger کی کتاب Die Baukunst des Irak (Dresden، ۱۹۱۱ء)، ص ۱۶ میں دیکھی جا سکتی ہیں .

قصرُ الْاَبْیَض ("سفید محل") بالکل معدوم ہو چکا ہے - طیسفون پر قبضہ ہو جانے کے بعد عربوں

نے اسے بھی ایوان کی طرح قائم رہنے دیا تھا۔ مسلمانوں کے سپہ سالار سعدؓ [بن ابی وقاص] یہاں اقامت پذیر ہوئے تھے، اس کا خاتمہ خلیفہ المکتفی کے ہاتھوں ہوا جس نے بغداد کے مشرق میں اپنے محل "التاج" کی تکمیل کے لیے عمارتی مسالا مہیا کرنے کی غرض سے اسے مسمار کرا دیا، دیکھیے Streck: *Babylonien*، ۱: ۱۲۲؛ ۲: ۲۵۹، Herzfeld، کتاب مذکور، ۲: ۶۳۔

المدائن کے محل وقوع میں باقاعدہ کُھدائی کا کام نہیں ہوا۔ قدیم زمانے کے نوادر محض اتفاقاً یہاں سے دستیاب ہو جاتے ہیں، ان کی فہرست کے لیے دیکھیے Pauly-Wissowa، ضمیمہ (*Suppl.*)، ۴: ۱۱۶۶-۱۱۶۷۔ Deutsche Orientgesellschaft نے یہاں کھدائی کا کام شروع کیا (موسم خزاں ۱۹۲۷ء) اور توقع ہے کہ یہ منصوبہ جو بڑے پیمانے پر پورا کیا جا رہا ہے سیلوشیا (سلوقیہ) اور طیسفون کی تعمیر، تاریخ اور جغرافیائی کیفیت کے متعلق مواد مہیا کرے گا اور بالخصوص وہ مختلف فیہ مسائل بھی طے پا جائیں گے، جن کا فیصلہ صرف بیلچہ ہی کر سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) *BGA*، طبع de Goeje؛ (۲) یاقوت: مُعْجَم [البلدان]، طبع Wüstenfeld؛ (۳) الطبری؛ (۴) ابن الاثیر (طبع Tornberg)۔ دیکھیے ان تصانیف کے اشاریوں کے تحت المدائن، بہرہ سیر، ایوان، القصرُ الأبیض، رُومیّہ، طیسفون؛ (۵) کتاب الاغانی، اشاریہ از Guidi، بذیل مادہ؛ (۶) المدائن کی مسیحی تاریخ کے متعلق قیمتی مواد کی کتاب المِجْدَل میں موجود ہے، جو بطریقوں کی تاریخ پر ماری بن سُلیمان نے بارھویں صدی میں لکھی اور جس کا اختصار چودھویں صدی تک میں عمرو بن متّٰی اور صَلیبا بن یوحنّا نے جاری رکھا؛ (۷) H. Gismondi: *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorian commentaria* (متن اور لاطینی ترجمہ)، ۲ حصے، روم ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۹ء؛ قرون وسطٰی کے اواخر کی مشرقی کتابوں کا ذکر بھی کر دینا چاہیے: (۸) حَمْد اللہ القزوینی: نزھۃ القلوب (*GMS*)، ص ۴۴ تا ۴۳، ۵۰ تا ۵۲ (ترجمہ) اور (۹) باکووی (دیکھیے *NE*، ۲، ۱۷۸۹ء، ص ۲۲۳) جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ المدائن کے متعلق ایک سادہ بیان سترھویں صدی کے آخر کی ایک تصنیف میں بھی ہے، جس کا نام (۱۰) کتاب مناسک حج ہے؛ Bianchi نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں *Recueil de Voyages et de Mémoires. publ. par la Société de Géographi*، ۲: ۸۱ ببعد (یا ص ۱۳۱) کیا ہے۔ ان حوالوں کے متعلق جن میں معمولی غلطیاں ہیں، فردوسی کے شاہنامہ میں دیکھیے Nöldeke *Das iranische Nationalepos*، ص ۴۹ (در *Grundr. der iran Phil*، ج ۲)۔ مشرقی مصنفین کی فراہم کردہ معلومات کے لیے دیکھیے (۱۱) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۳۳ تا ۳۵؛ (۱۲) Streck: *Babylonien nach den arab. Geographen*، ج ۲ (لائیڈن ۱۹۰۱ء)، ص ۲۳۶ تا ۲۷۹؛ اور (۱۳) وہی مصنف: *Seleucia und Ktesiphon* (= *Der alte Orient*، ج ۱۶، Heft ۳ تا ۴)، لائپزگ ۱۹۱۷ء؛ نیز دیکھیے (۱۴) مقالات بعنوان Koche از Weissbach، در Pauly-Vissowa: *Realenzykl. der klass. Altertumswiss*، ۱۱: ۹۴۳ تا ۹۴۴؛ (۱۵) Ktesiphon، مُصنّفہ Streck و Honigmann، کتاب مذکور، ضمیمہ، ۴: ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۹ اور Seleukeia از Streck، کتاب مذکور، ۲. A، کالم ۱۱۴۸ تا ۱۱۸۴ اور دیکھیے اس پر V. Tscherikover: *Die hellenist. Städtegründungen* (- *Philologus*، ضمیمہ ج ۱۹، Heft 1، ۱۹۲۷ء)، ص ۹۰ تا ۹۲؛ المدائن کا ایک تاریخی اور تصاویری جغرافیائی خاکہ جس میں قدیم زمانے سے لے کر آج تک کے حالات بغداد کے ایک قرملی راھب انستاس نے عربی زبان میں لکھے ہیں

اور جو المشرق ج ۵ (بیروت ۱۹۰۲ء) کے ص ۶۷۳ تا ۶۸۲، ۷۳۰ تا ۷۳۶، ۷۸۰ تا ۷۸۹، ۷۳۳ تا ۸۳۰ پر شائع ہوے (اس میں جملہ اقتباسات زیادہ تر عرب مصنفین اور یورپی سیاحوں سے لیے گئے ہیں؛ (۱۶) J. M. Patchatchy: *Le palais de Chosroes*، عربی رسالہ لغۃ العرب (بغداد) ۳، ۱۹۱۳ء، عدد ۸، در Ritter : *Erdkunde van Asien*، ج ۱۱ (۱۸۴۴ء)، ص ۸۵۲ تا ۸۶۵ میں مختلف یورپی سیاحوں کے بیانات استعمال کیے گئے ہیں۔ المدائن کی موجودہ جغرافیائی کیفیت اور تعمیر اور تاریخ ان کے ان مسائل کے لیے جو وہاں کی عمارت کے متعلق پیدا ہوے، مستند کتاب (۱۷) E. Hertzfeld : *Seleukeia und Ktesiphon* ہے، جس کا ذکر *Archäol. Reise*، ۲ : ۳۶ تا ۶۷، ۶۲، ۶۳، حاشیہ ۱ (ضمیمہ) میں آتا ہے؛ (۱۸) مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۹) Streck : *Babylonien*، محل مذکور؛ (۲۰) وہی مصنف : *Sel. u. Ktes*، ص ۳۶ اور (۲۱) Herzfeld، ص ۴۶، حاشیہ ۱ اور ص ۴۹، حاشیہ ۱۔

(M. STRECK)

⊗ **مدائن صالح**: قوم ثمود کا مرکزی شہر اور دارالحکومت جسے قرآن مجید نے الحجر کے نام سے موسوم کیا ہے: وَ لَقَدْ كَذَّبَ اَصْحٰبُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِيْنَ (۱۵ [الحجر]: ۸۰)، یعنی حجر کے لوگ بھی رسولوں کی تکذیب کر چکے ہیں۔ الحجر کے کھنڈر مدینۂ منوّرہ کے شمال مغرب میں موجودہ شہر العُلا سے چند میل کے فاصلے پر واقع ہیں۔ یہ مقام حجاز سے شام جانے والی قدیم شاہراہ پر واقع تھا۔ اب اسے عموماً مدائن صالح کہا جاتا ہے۔ یہ مدینۂ منوّرہ اور تبوک کے درمیان حجاز ریلوے کا ایک سٹیشن تھا۔ قافلے اس وادی میں سے ہو کر گزرتے ہیں، لیکن نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ہدایت کے مطابق کوئی یہاں قیام نہیں کرتا۔ قوم ثمود جو اس علاقے میں آباد تھی بڑی بہادر، طاقتور اور دولت مند تھی؛ نیز سنگ تراشی اور فن تعمیر کی بڑی ماہر تھی۔ کھلی زمین پر بڑے بڑے محلات بنانے کے علاوہ پہاڑوں کو کھود کر ان میں طرح طرح کی عمارتیں بناتی تھی۔ یہ تعمیری یادگاریں اب تک باقی ہیں۔ ان پر ارامی اور ثمودی خط میں کتبے منقوش ہیں۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عہد مبارک میں حجاز کے تجارتی قافلے ان آثار قدیمہ کے درمیان سے گزرا کرتے تھے۔ جب غزوۂ تبوک کے موقع پر آپؐ ادھر سے گزرے تو آپؐ نے مسلمانوں کو ان آثار سے عبرت دلائی اور فرمایا کہ یہ اس قوم کا علاقہ ہے، جس پر اللہ تعالٰی کا عذاب نازل ہوا تھا، لہٰذا یہاں سے جلدی گزر جاؤ۔ یہ سیر گاہ نہیں، بلکہ مقام عبرت ہے۔ [نیز رک بہ ثمود؛ الحجر؛ (حضرت) صالح]۔

مآخذ: قدیم عربی تفاسیر و کتب حدیث کے علاوہ (۱) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۳: ۹۱۳؛ (۲) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی، بذیل (۷[الاعراف]: ۷۳، ۷۴)؛ (۱۵[الحجر]: ۸۰)؛ (۳) سید ابوالاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن، ۲: ۳۸، ۵۱۵؛ (۴) سید امیر علی: مواہب القرآن، بذیل سورۃ الاعراف اور الحجر [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

* **المدائنی**: علی بن محمد بن عبداللہ بن ابی سیف ابوالحسن، ایک عرب مؤرخ اور مصنّف۔ یہ شخص قبیلۂ قریش کے عبد شمس بن عبد مناف کے موالی میں سے تھا اور ۱۳۵ھ/۷۵۲ء میں بصرے میں پیدا ہوا، جہاں اس نے مشہور عالم معمر بن الاشعث کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، لیکن اسے ادب اور تاریخ سے دلچسپی پیدا ہو گئی؛ وہ کچھ عرصے تک مدائن ہی میں رہا، لیکن بعد

میں بغداد چلا آیا؛ جہاں اس کے اسحٰق بن ابراہیم الموصلی سے گہرے تعلقات ہو گئے اور اسی کے مکان میں وہ ۲۲۵ھ/۸۴۰ء میں فوت ہوا؛ مصنف الفہرست کے نزدیک اس کی موت ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں ہوئی اور بعض اور لوگوں کے قول کے مطابق ۲۳۱ھ/۸۴۵ء سے پہلے نہیں۔ اس کی علمی سرگرمیاں بہت وسیع تھیں اور اس کی تصانیف میں آنحضرت صلّی اللہ و آلہ و سلّم کی سیرت و مغازی، تاریخ قریش، فتوحات عرب اور تاریخ خلافت بلکہ تاریخ شعرا وغیرہ پر کتابیں شامل ہیں۔ الفہرست میں اس کی تصانیف کی تعداد ۲۳۹ بتائی گئی ہے مگر اس میں کتاب الجوابات کا نام دو دفعہ آیا ہے اور اس کے علاوہ بہت سی دوسری تصانیف غالباً بے حد مختصر ہوں گی۔ اس کے برعکس یہ فہرست نامکمل ہے، گو بعد کے مصنفین جو اس کی تصانیف سے مستفید ہوے ہیں، ان کے نام نہیں بتاتے؛ تاہم اس فہرست میں مفصّلۂ ذیل کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: تاریخی رسالوں میں سے جو تصانیف حذف ہوئی ہیں، ان میں سے ایک کا نام اخبار زُفَر بن الحارث ہے جسے یاقوت (معجم : ۴ : ۳۲۹ نے السُّکَّری کے قلمی نسخے کے تتبّع میں استعمال کیا (دیکھیے Heer : *Die hist und geographischen Quellen in Yâkûts geog. Wb.*، سٹراس برگ ۱۸۹۸ء، ص ۵)۔ ادب پر تصانیف میں بالخصوص کتاب الفَرَج بَعدَ الشِّدَّة حذف ہو گئی ہے (دیکھیے Wiener : Isl، ۴ : ۲۷۶ ببعد)۔ اسے التنوخی نے اکثر استعمال کیا ہے، نیز کتاب السمیر جس کا حوالہ اس مصنف نے ۲ : ۱۷۴ میں دیا ہے اور کتاب المغربین جو عبدالقادر البغدادی نے استعمال کی (دیکھیے خزانة الادب، ۲ : ۱۰۹ س ۱)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصانیف کے نام اکثر تبدیل ہوتے رہے ہیں، چنانچہ کتاب النساء الفوارک جس کا حوالہ عبدالقادر نے دیا ہے (خزانة الادب، ۱ : ۴۰۸، ص ۱۱) خیال ہے کہ یقیناً وہی کتاب ہے جسے کتاب النساء النّاشزات بھی کہتے ہیں اور جس کا حوالہ اسی کتاب ۴ : ۳۶۶ س ۵ نیچے سے اور ص ۴۷۹، س ۱۵ میں ہے اور کتاب النّواکح و النّواشز کے نام سے الفہرست، ص ۱۰۲، س ۱ میں درج ہے۔ اسی طرح کتاب زکَن إیاس جس کا ذکر المَیدانی، ۱ : ۲۲۰ س ۱۲ میں ہے بعینہ وہی کتاب ہے جو الفہرست ص ۱۰۴، س ۱۵ میں کتاب اخبار ایاس بن مُعاویہ کے نام سے درج ہے؛ کتاب اخبار القِلاع (المسعودی، ۲ : ۷۰ س ۲) بھی وہی کتاب القِلاع و الاکراد ہے جو الفہرست کے ص ۱۰۳، س ۱۳ میں مذکور ہے، دمشق کے کتاب خانۂ ظاہریّہ میں کتاب التعازی (الفہرست، ص ۱۰۳) کے صرف حصۂ اول و دوم اب تک موجود ہیں (دیکھیے حبیب الزیّات : خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیھا، ص ۲۸، عدد ۱ و ۲)۔ اس کی تاریخی کتابوں میں سے کتاب اخبار الخلفاء الکبیر غالباً سب سے زیادہ مفصل و مکمل ہے؛ اس میں خلیفہ المعتصم کے عہد تک کا ذکر ہے۔ الطّبری نے ہشام کے عہد حکومت کے آخری ایام اور الولید کے عہد کے ابتدائی حالات (۱۲۵ھ) غالباً اسی کتاب سے لیے ہیں، گو بنو امیّہ کی تاریخ کے لیے اس نے بالعموم ابو مِخنَف کو ترجیح دی ہے۔ کتاب الدولة العباسیہ (یاقوت : ارشاد، ۵ : ۳۱۵ س ۸) کئی حصوں پر مشتمل تھی جن میں سے چند السُّکَّری کے مخطوطات میں دستیاب ہوے۔ البتہ اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ابن النّدیم کو اس تصنیف کی خبر نہ تھی، کیونکہ بظاہر یہ وہی کتاب الدّولة ہے جو الفہرست،

کے ص ۱۰۳، س ۲، میں مذکور ہے، لیکن جو نقل اس نے استعمال کی اس میں اس کا نام چھوٹ گیا تھا۔ اس کے تاریخی رسائل میں سے وہ جسے الطّبری نے بہت زیادہ استعمال کیا ہے اس کی تاریخ خراسان ہے جس کا نام کتاب فتوح خراسان ہے اور جو پہلے ہی سے الفہرست کے ص ۱۰۳، س ۲۰ میں مذکور اور جس سے اس کا موضوع واضح ہو جاتا ہے۔ وسطی ایشیا کی تاریخ میں اسلامی فتوحات کے عہد کے لیے یہ کتاب ایک نہایت اہم مأخذ ہے۔ اس کی تاریخ بصرہ (الفہرست، ص ۱۰۳، س ۶) بھی غالباً اس شہر کی تاریخ کے لیے سب سے بڑا مأخذ تھا۔ الطّبری اپنی سند میں عمر بن شَبّہ کا نام لکھتا ہے اور ایک عبارت میں وہ قطعی طور پر عمر بن شَبّہ کی کتاب اخبار اہل البصرۃ کا ذکر کرتا ہے (۲ : ۱۶۸ س ۱۰)۔ گمان غالب یہ ہے کہ اسے المدائنی کی اس کتاب کا علم عمر بن شَبّہ کی وساطت سے ہوا۔ آخر میں [یہ بات بھی قابل ذکر ہے] کہ المدائنی کی اس تصنیف کو جو خوارج سے متعلق ہے، نہ صرف الطّبری نے استعمال کیا بلکہ البلاذُری نے کتاب الاَشراف (Anonymus : Ahlwardt)، المبرّد نے الکامل میں اور ابوالفَرَج الاصفہانی نے کتاب الاغانی میں بھی اس سے استفادہ کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی اس علحدہ تصنیف سے جو جنگ نہروان سے متعلق ہے، الطّبری نے ۳۸ھ کے واقعات کے سلسلے میں استفادہ کیا ہو۔ المدائنی کی تاریخ مدینۂ منورہ (الفہرست، ص ۱۰۳، س ۲۳) سے البَلاذُری نے بھی غالباً اپنی کتاب فتوح البلدان میں اقتباسات لیے ہیں (دیکھیے ص ۱۱ س ۲؛ ص ۳، س ۶؛ ص ۴۷، س ۱۷)؛ نیز معلوم ہوتا ہے کہ وہ فتوحات کی تاریخ کے سلسلے میں اس کے دوسرے رسائل سے بھی بخوبی باخبر تھا۔ المدائنی کے شاگردوں میں سے الزُّبیر بن بکّار سب سے زیادہ ممتاز ہے جس نے ان کی تصانیف کے سلسلے کو جاری رکھا جو بعد کی نسل میں البَلاذُری اور الطّبری کی باقاعدہ تصانیف کی وجہ سے متروک ہو گئیں۔

مآخذ: (۱) کتاب الفہرست، ص ۱۰۰ تا ۱۰۳؛ (۲) یاقوت: معجم الادباء (= ارشاد الاریب)، طبع Morgoliouth، ۵: ۳۰۹ تا ۳۱۸؛ [(۳) الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۲: ۵۴ تا ۵۵؛ (۴) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۳۸ و ۳۹]۔

(C. BROCKELMANN)

[شاہ] مَدار: رک بہ غازی میاں۔

مدارس: [نیز بہ مکتب؛ نیز رک بہ علم ⊗ (بذیل تعلیم و تعلّم)؛ علماء، مسجد؛] مدرسہ کی جمع مدارس اور مکتب کی جمع مکاتب ہے۔ مدرسہ پڑھنے پڑھانے کی جگہ کو کہتے ہیں اور مکتب لکھنے کی جگہ کو۔ ایران و ہند و پاکستان میں عموماً لوگ بچوں کے ابتدائی حروف تہجی سیکھنے اور پڑھنے کی جگہ کو مکتب اور دینی رسائل اور بالغوں کے پڑھنے کی جگہ کو مدرسہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ سکول کا لفظ دونوں کو شامل ہے، اس لیے کہ جونیئر اور سینئر کے لحاظ سے اس کی تقسیم پرائمری سکول اور ہائی یا سکنڈری (ثانوی) سکول میں کرتے ہیں۔ سرزمین عرب اور شمالی افریقیہ میں بچوں کے سکولوں کو کُتّاب (جمع کتاتیب) اور مکتب بھی کہتے ہیں۔

ایام جاہلیت: اس میں کوئی شک نہیں کہ سرزمین عرب میں اسلام سے پہلے بھی لکھنے پڑھنے کا کچھ رواج تھا، البتہ حیرت یہ ہے کہ عیسائی اور یہودی قبائل کے رہتے ہوئے بھی توریت و انجیل کے عربی ترجمے عام نہ تھے، ربّون (واحد: ربّی) اور اَحبار (واحد: حِبر) کی اجارہ داری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مکّۂ مکرمہ میں سولہ سترہ

سے زیادہ لکھنے پڑھنے والے نہ بستے تھے ۔

آغاز اسلام: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر وحی کی ابتدا ہی اِقْرَاْ (= پڑھ) سے ہوئی اور اِقْرَاْ وَرَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۝ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ (۹۶ [العلق]: ۳ تا ۵)، آپ قرآن مجید پڑھا کیجیے اور آپؐ کا پروردگار وہ بزرگ ذات ہے جس نے قلم کے ذریعے سکھایا اور انسان کو وہ سب سکھایا، جو وہ نہیں جانتا تھا) جیسی آیات پاک سے اللہ تعالٰی نے انسان پر اپنے انعام و اکرام کا احسان جتایا ۔

عہد نبوی: پیغمبر اسلام صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم سے صحابۂ کرامؓ میں سے متعدد اشخاص وحی کی کتابت کے فرائض انجام دیتے رہے، جن کی مجموعی تعداد چالیس سے متجاوز ہے ۔ وہ ایک دوسرے کی بعد سے آیات قرآنی پڑھنے اور یاد کرنے لگے ۔ عقبۂ ثانیہ کی بیعت کے بعد ہجرت سے پہلے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت مصعبؓ بن عمیر کو یثرب (مدینۂ منورہ) بھیجا کہ ایمان لانے والوں کو قرآن مجید کی آیتیں یاد کرائیں اور نماز کے طریقے کی تعلیم دی ۔ ہجرت کے بعد خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور سربرآوردہ صحابۂ کرامؓ قرآن مجید کی تعلیم دیتے تھے ۔ غزوۂ بدر کے بعض قیدیوں کو مسلمانوں کے دس دس لڑکوں کو پڑھنا لکھنا سکھانے کے عوض آزاد کیا گیا ۔ بعد میں مسجد نبویؐ کے چبوترے پر تقریبًا ستر اصحاب (اصحاب صُفّہ [رک بآں]) جمع ہو گئے، جو اپنے اوقات قرآن مجید کے حفظ کرنے، دین کی باتیں سیکھنے اور اللہ کی یاد میں صرف کرتے تھے ۔ یہ طریقہ صدیوں سے گزرتا ہوا آج تک کم و بیش ہر مسلم ملک میں رائج ہے کہ بچوں کو قرآن مجید پڑھنا سکھاتے ہیں، بعد ازاں ترجمۂ قرآن، تفسیر، حدیث اور فقہ، نیز علوم عربیہ کی تدریس و تعلیم کا انتظام و اہتمام ہوتا ہے ۔ ہمارے علما انھیں دینی مدارس کے فارغ التحصیل ہوتے ہیں ۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی تعلیم کا طریقہ: مدینۂ منورہ میں مسجد نبوی عبادت کرنے، قرآن مجید پڑھنے اور مسائل سیکھنے کی جگہ تھی ۔ اس طرح ہر شہر میں مسجدیں درسگاہیں بن گئیں ۔ رفتہ رفتہ مشہور صحابیوں کے مکان اور اہل علم کے مسکن بھی مدرسے بن گئے ۔ پیغمبر اسلام صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مسجد کے اندر بھی مسائل پوچھے جاتے تھے اور باہر بھی (البخاری: الصحیح، کتاب العلم، باب ۶، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۴۶)، آپؐ سے احادیث کے متعلق بھی سوال کیا جاتا تھا ۔ (حوالۂ مذکور، باب ۴، ۴۱، ۳۳، ۵۰، ۵۱، ۵۲) ۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم حلقے میں بیٹھ کر بھی مسائل کی تعلیم دیتے تھے ۔ قرآن مجید کی تعلیم کے لیے قبائل میں قرّاء بھیجے جاتے ۔

عہد صحابہ: صحابۂ کرامؓ کی سکونت کے ساتھ ساتھ علم کے مرکز بھی مختلف شہروں میں قائم ہوتے گئے اور وہاں قال اللہ و قال الرسول کے نغمے سامعہ نواز ہونے لگے ۔ مکۂ معظمہ، مدینۂ منورہ کے علاوہ کوفہ، دمشق، فسطاط وغیرہ علمی مرکز بن گئے ۔

کوفہ: حضرت علیؓ اور فقہائے صحابہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت ابو موسٰی اشعریؓ جیسے دیگر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی موجودگی سے کوفہ مدینۂ منورہ کے بعد نہایت اہم علمی مرکز بن گیا ۔ یہاں کی درسگاہوں میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے صاحبین کے ہاتھوں احکام شرعیہ کی تدوین کا اہم کام انجام پایا ۔ قرآن و حدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے عربی لغت، اور عربی زبان

کے قواعد کی معرفت کی ضرورت محسوس ہوئی۔ شہروں میں غیر عرب لوگوں سے مل کر عربوں کی اولاد اپنی مادری زبان کے تلفظ میں غلطیاں کرنے لگی، اس لیے قرآن مجید میں اعراب لگائے گئے، اور معانی و بیان اور تجوید و تفسیر وغیرہ علوم ایجاد ہوئے۔

اصحاب علم: ابتدائے اسلام میں اہل علم سے اصحاب حدیث، یعنی محدثین مراد ہوتے تھے، بعد میں فقیہوں اور پھر مختلف علوم کی مہارت کے لحاظ سے علمائے لغت، نحو، صرف، تاریخ وغیرہ پر بھی اطلاق ہونے لگا۔

تابعین اور ان کے بعد: حضرت سعید بن المسیب[رض] (م ۹۵ھ/ ۷۱۳-۷۱۴ء، الطبری، ج ۲: ۲۶۶) حدیث و تفسیر کے علاوہ اپنے حلقۂ درس میں جو مسجد نبوی میں تھا اشعار پر بھی بحث کرتے تھے۔ خود الطبری کا بیان ہے کہ (۲۹۵ھ/ ۹۰۷ء) بیت المال کے کنارے انھوں نے جامع عمرو بن العاص[رض] (قاہرہ) میں الطرماح کی نظموں کو املا کرایا (یاقوت: معجم الادباء، ۲: ۲۳۲)۔ بصرے کی جامع میں اور اسی طرح کوفے اور بغداد کی جامع مسجدوں میں ادب عربی، قواعد عربی اور عربی محاورں کی تعلیم جاری رہی۔ حسب بیان الواقدی، حضرت ابو عبداللہ بن ام مکتوم[رض] مدینے میں دار القرّاء میں رہتے تھے (حسن المحاضرہ، ۲: ۱۴۲)۔ جامع بنی امیہ دمشق میں، جامع ابن طولون اور اسی طرح دوسرے جوامع علم کے مرکز بن گئے۔

کتب خانے: ان بڑی بڑی جامع مسجدوں میں کتابوں کے لیے الگ کمرے بعد میں بنائے گئے۔ کچھ ایسے کتب خانے بھی وجود میں آئے جہاں علوم اوائل یا علوم قدیمہ، مثلاً منطق، فلسفہ، ریاضیات، علم نجوم، موسیقی، کیمیا، طب وغیرہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں۔

طلبہ کی تعداد: پہلی صدی کے آخر میں شاگردوں یعنی طالب علموں کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ ایک مدرسے کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں تین ہزار طلبہ تھے اور معلم اپنی جماعتوں کے گرد اپنے گدھے پر سوار ہو کر چکر لگاتے تھے (ابن سعد، ۶: ۲۱۰)۔ خلفا اور امرا اپنے بچوں کی تعلیم کے لیے معلم یا مؤدب (ٹیوٹر) رکھا کرتے تھے، جو اپنے اپنے فن کے امام سمجھے جاتے تھے (المبرد، ص ۳۷۵)۔ یحیی برمکی نے یتیموں کے لیے خاص مدرسے قائم کیے۔ (جہشیاری: الوزراء، ۱۷۷)۔

معلّموں کے انتخاب میں ان کی دینداری کو ملحوظ رکھا جاتا تھا۔ حجاج بن یوسف نے جو سفاکی کے لیے بدنام زمانہ ہے اپنے لڑکوں کے لیے معلم مقرر کرنا چاہا۔ اس سے دو آدمیوں کی سفارش کی گئی، ایک عیسائی صاحب علم کی اور دوسرے ایک مسلمان کم علم کی۔ حجاج نے مسلمان معلم کو بلا کر کہا: مجھ سے عیسائی معلم کی سفارش کی گئی ہے، مگر میں اپنے لڑکوں کو ایسے شخص کے سپرد کرنا نہیں چاہتا جو ان کو نہ نمازوں کے اوقات یاد کرائے اور نہ اسلام کے احکام سکھائے۔ اگر تم عقلمند ہو تو ایک دن میں اتنا کچھ سیکھ لیا کرو جس کو میرے لڑکوں کو ایک ہفتہ میں سکھاؤ تو بڑی اچھا ہے (الاغانی، ۱۸: ۷۸)۔

عالم اسلام کے مشہور مدرسے: خلیفہ حکم نے قرطبہ میں ۳۵۹ھ/ ۹۶۷ء میں ستائیس مدرسے قائم کیے کہ غریب اور یتیم بچے تعلیم حاصل کر سکیں: تین جامع کے قریب اور بقیہ شہر کے مختلف حصوں میں تھے۔ نو سال کے بعد انھوں نے معلمین کے لیے کچھ دکانیں وقف کر دیں۔ (ابن عذاری: البیان المغرب، بار اول، ۲: ۲۵۶، ۲۶۵)۔ علی بن یحیی المنجم (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء) ایک بڑے محل کا مالک تھا اور اپنا کتاب خانہ رکھتا

تھا جس کو خزانۃ الحکمت کہتے تھے ۔ علم کے تلاشی ہر طرح کا علم یہاں حاصل کرتے تھے اور دور دور سے اس کی زیارت کو آتے تھے، کوئی اجرت کسی سے نہ لی جاتی تھی، علم نجوم کا خاص اہتمام کیا گیا تھا (یاقوت : معجم الادباء، ۵، ۴۶۷) ۔ موصل میں جعفر بن محمد الموصلی (م ۳۲۳ھ/۹۳۵ء) ایک دارالعلم کا بانی تھا جہاں کتاب خانہ بھی تھا ۔ روزانہ یہاں طالب علم ہر طرح کے علوم مطالعہ کرتے تھے ۔ کاغذ مفت دیا جاتا تھا، خود بانی مدرسہ ادب عربی نظم و نثر پر لکچر دیا کرتا تھا (وہی مصنف، ۲ : ۳۲۰) ۔ چوتھی صدی میں شیراز میں مقدسی اس بڑے کتاب خانے میں وارد ہوا جس کو عضد الدولہ نے (۳۶۷ھ / ۹۷۷ءتا ۳۷۲ھ / ۹۸۳ء) قائم کیا تھا ۔ سربر آوردہ اشخاص اور اصحاب علم کے لیے یہ عام تھا ۔ یہ خزانۃ الکتب نہایت منظم تھا ۔ ایک ڈائرکٹر (وکیل)، ایک معاون (خازن) اور ایک انسپکٹر (مشرف) دیکھ بھال کے لیے متعین تھے ۔ کتابوں کی فہرست موجود تھی اور کتابیں صندوقوں میں ترتیب وار محفوظ تھیں ۔ ایسے ھی ادارے بصرہ، رامہرمز، رے اور کرخ میں قائم تھے (وہی مصنف، ۴۱۳؛ یاقوت: ادباء، ۲: ۳۱۵؛ ابن تغری بردی، تحقیق Popper، ص ۵۱ و ما بعد) ۔

قاہرہ کے مدرسے اور کتاب خانے : قاہرہ میں حنفی اور شافعی مدرسوں کی جگہ فاطمیوں نے درسگاہیں اور لائبریریاں قائم کیں ۔ ایک لائبریری کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تاریخ اسلام میں سب سے بڑی لائبریری تھی ۔ چالیس کمروں میں کتابیں، ہر قسم کے علوم کی بکثرت تھیں ۔ طبری کی تاریخ کے بارہ سو نسخے اور علوم قدیمہ پر اٹھارہ ہزار کتابیں تھیں (المقریزی، ۲: ۲۵۳ تا ۲۵۵) ۔ الحاکم نے ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں مدرسۃ دارالعلم یا دارالحکمۃ ایسا قائم کیا جو سب پر فوقیت رکھتا تھا ۔ ایسا ھی مدرسہ فسطاط میں قائم کیا (المقریزی، ۲ : ۳۳۴ و بعد) ۔ اسی طرح کے ادارے حلب میں "دارالدعوۃ" کے نام سے ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ - ۱۱۱۴ءمیں فخر الملک نے قائم کیے (ابن تغری بردی، ۲ : ۳۶۰) ۔

بہت سے اساتذہ نے خود اپنے گھروں کو علمی مرکز بنا لیا ۔ ابو حاتم البستی (پیدائش ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء) نے اپنے گھر کو مدرسہ بنا لیا تھا جس میں درس کے کمرے اور کتاب خانے کے کمرے تھے (وسٹنفلٹ، امام شافعی، ۱۶۳، ۲۰۳، ۲۳۵)۔

نیشا پور کے مدرسے : نیشا پور میں شافعی فقہ کے درس کے لیے الصائغ النیشا پوری (م ۳۴۹ھ/۹۶۰ء) نے اور ابو علی الحسینی (م ۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء) نے اپنا مدرسہ حدیث کے درس کے لیے قائم کیا، اس میں ایک ہزار طلبہ شریک ہوتے تھے (وہی مصنف، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۰۳) ۔ ابن فورک (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ ؛ ۱۰۱۶ء؛ وہی مصنف، ۲۱۶)، ابو القاسم القشیری (۴۳۷ھ/۱۰۴۵-۶ - ۱۰۴۶ء؛ وہی مصنف، ۲۸۳) اور رکن الدین الاسفرائنی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء) کے مدرسے مشہور تھے ۔

پانچویں صدی میں (نصف اول میں) نیشاپور کے چار مدرسوں کا ذکر المقدسی نے کیا ہے : (۱) المدرسۃ البیہقیہ جس کے بانی البیہقی (م ۴۴۱ھ/۱۰۴۹-۱۰۵۰ء) تھے؛ (۲) السعیدیہ جس کے بانی امیر نصر بن سبکتگین (حاکم نیشاپور ۳۸۹ھ/۹۹۹ء) تھے؛ (۳) ابو سعد اسمٰعیل استرآبادی کا مدرسہ اور (۴) ابو اسحٰق الاسفرائنی کا مدرسہ ۔

نیشاپور ھی میں نظام الملک نے امام الحرمین

جوینی کے لیے مدرسۂ نظامیہ قائم کیا (المقریزی، ۴، ۱۹۲؛ حسن المحاضرہ، ۲: ۱۴۱ و بعد)۔

نعیمی کا بیان: عبدالقادر نعیمی کی کتاب "تنبیہ الطالب و الدارس فی احوال دور القرآن و الحدیث و المدارس" سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغداد، قاہرہ اور بیت المقدس کے علاوہ دمشق کو یہ امتیاز حاصل رہا کہ اس بڑے شہر میں تقریباً ڈیڑھ سو مدرسے تھے جہاں سے ہزاروں بڑے بڑے علما نے سند فراغ حاصل کی اور انھوں نے اپنی وفات کے بعد علمی آثار اپنے پیچھے چھوڑے۔ المقریزی نے قاہرہ کے تقریباً پچھتر مدرسوں کا ذکر کیا ہے۔ اتنے مدارس بغداد میں نہیں تھے۔

اوّلین مدرسے: نیشاپور میں چوتھی صدی کے وسط میں سب سے پہلے مدرسے قائم ہوے، مگر ان کے معلومات ہم تک نہیں پہنچے۔

دمشق میں چوتھی صدی کے آخر میں امیر شجاع الدولہ صادر بن عبداللہ نے ۳۹۱ھ میں حنفیوں کا مدرسہ صادریہ اور چوتھی صدی ہی میں رشأ بن آنطیف نے دارالقرآن الرشائیہ قائم کیا۔ (عبدالقادر نعیمی: دور القرآن فی دمشق، ۷)۔ واقعہ یہ ہے کہ بغداد میں ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک کے مدرسۂ نظامیہ سے پہلے کوئی خاص عمارت مدرسے کی نہیں ملتی۔ اس مدرسے میں ۴۵۹ھ میں درس کی ابتدا ہوئی (ابن الأثیر، ۱۰، ۹۱؛ وفیات الاعیان، ۱: ۱۸۰)۔

قاہرہ میں چھٹی صدی میں صلاح الدین ایوبی کے زمانے سے مدارس کی تاسیس ہوئی۔ دیار مصر میں اولین بار مدرسۂ ناصریہ کی ابتدا ۵۶۶ھ میں صلاح الدین نے کی (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۶۳)۔ اس سے قبل نور الدین نے دمشق میں، سلاجقہ نے بغداد میں قرآن مجید و تجوید کے علاوہ فقہ و حدیث کی تدریس کے لیے مستقل مدرسے قائم کیے اور بعد میں امرا و وزرا اور مخیر حضرات بھی علمی خدمات میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے رہے۔

تعلیمی شعبہ: خلفاء و سلاطین نے تعلیمی تدریسی فرائض کو حکومت کا شعبہ نہیں بنایا، مگر ہمیشہ تعلیم گاہوں کی سرپرستی کی اور اہل علم کے اعزاز و احترام میں سرگرم رہے۔ اساتذہ اور معلمین ہمیشہ آزاد رہے اور آزادی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگوں میں ادب، لحاظ، احترام اور حفظ مراتب کا خیال تھا، امیر و غریب یکساں طور پر اہل علم کی عزت کرتے تھے۔ عصر حاضر میں لا دینی حکومتوں نے تعلیمی وزارت نیز جامعات اور ادارے قائم کر کے منصوبے بنائے ہیں، مگر یہ حقیقت ہے کہ آج کل کے بیشتر تعلیم یافتہ دانشوروں میں علم کی کثرت کے ساتھ بد اخلاقی، بددیانتی اور استحصال کی ہر ممکن صورت عروج پر ہے۔ علم کے مطابق ان میں اکثر و بیشتر عمل کا نام و نشان نہیں ملتا۔

پاک و ہند کے مدارس: سرزمین پاکستان و ہند ساتویں صدی میں جب اسلامی قلمرو میں داخل ہوئی تو اول اول صوفیۂ کرام اور اولیاے عظام تعلیم، تدریس و تربیت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ علمی قدردانی کا یہ عالم تھا کہ حضرت شیخ عیسی دہلوی نے مرنے سے پہلے خواہش ظاہر کی کہ انھیں موت کے بعد ایسی جگہ دفن کیا جائے جہاں ان کے مدرسے کے طلبہ اپنے جوتے رکھتے ہیں (تذکرۃ العلماء، ترجمۂ ثناء اللہ خان، ص ۷۶)۔ اساتذہ کی عزت ماں باپ سے بڑھ کر کی جاتی تھی، حکومت کی عدم مداخلت کی وجہ سے علم کی ترقی و فراوانی روزافزوں تھی اور آپس میں احترام و شفقت کے جذبات آج کل سے بہت زیادہ پائے جاتے تھے۔ آج بظاہر علمی ترقی کے گن گائے

جاتے ہیں مگر ان جذبات کے آثار کہیں نہیں ملتے ۔ بنگال بہار، حیدر آباد ڈھاکہ، سلہٹ، کلکتہ غرض کہ ہر صوبے کے بڑے بڑے شہروں میں مدرسے ہزاروں طلبہ سے بھرے رہتے تھے ۔ اساتذہ جب درس دیتے تو سیکڑوں سامعین ہوتے تھے (N. N. Law: Promotion of learning in India، ص ۱۰۴، ۱۰۵) ۔ ادبا، شعرا علما اور محققین ملک میں بکثرت تھے ۔ مسلمان حکمران اہل علم کی خدمت بڑھ چڑھ کر کرتے اور داد و دہش سے کام لیتے ۔ مصنفین و مؤلفین اپنی اپنی تالیفات اپنے عہد کے حکمرانوں کے نام معنون کرتے اور انعام و اکرام حاصل کرتے ۔

مفت تعلیم : ہونہار غریب طلبہ کو تعلیم مفت دی جاتی، بلکہ وظیفے اور ضروری اخراجات کی کفالت بھی کی جاتی تھی ۔ حکومت کے قائم کردہ مدرسوں اور یتیم خانوں میں بچوں کو مفت تعلیم دی جاتی اور ان کے کھانے کپڑوں اور کتابوں نیز دیگر اخراجات کی ذمے داری امرا و رؤسا اپنے سر لیتے ۔ ان مدرسوں میں امیر و غریب طالب علموں میں کوئی امتیاز نہ برتا جاتا، اساتذہ کی تنخواہیں مقرر ہوتی تھیں ۔ جائدادیں وقف ہوتیں ۔ بڑے بڑے اور مشہور اساتذہ اپنے شاگردوں کو بلا معاوضہ پڑھاتے تھے ۔

خطاطی و مخطوطات : پندرھویں بلکہ اٹھارھویں صدی تک بہت سے مقامات میں چھاپا خانے عام نہیں ہوتے تھے ۔ طلبہ عموماً لکھ کر یا کاتبوں سے لکھا کر نصاب کی کتابیں پڑھتے تھے ۔ اگلے وقتوں کے لوگ اسی وجہ سے اکثر و بیشتر زود نویس اور خوشخط ہوتے تھے ۔

فنون لطیفہ : مساجد، خانقاہوں، تکیوں، زاویوں اور مشہور اساتذہ کے گھروں کے علاوہ عقلی و نقلی علوم کی تعلیم کے لیے مستقل مدرسے موجود تھے ۔ فنون لطیفہ (ناٹک، موسیقی، مصوری وغیرہ) کے لیے فن کے ماہرین کی ادارت میں فنی مدرسے نیز کارخانے قائم تھے جہاں شائقین ماہرین کی خدمت میں رہ کر ان فنون میں کمال حاصل کرتے تھے ۔ تجارت نیز صنعت و حرفت کی تعلیم بھی دی جاتی تھی ۔

غیر مسلموں کی تعلیم : مسلمانوں کی آمد سے پہلے اس سر زمین (پاک و ہند) میں برہمنوں نے تعلیم اپنے لیے خاص بنا رکھی تھی ۔ ان کے عقیدے میں نیچ ذات کے لوگوں کو علم سکھانا، مذہبی کتابیں پڑھانا سخت گناہ تھا، اس لیے عام لوگوں کو تعلیم نہیں دیتے تھے ۔ مسلمانوں کی حکمرانی قائم ہونے پر تعلیم پر کسی کی اجارہ داری نہ رہی ۔ ہر شہری اور ہر عورت و مرد کا حق علم حاصل کرنا ہو گیا ۔ مسلمانوں کی درسگاہوں میں ہندو بھی تعلیم حاصل کرتے تھے ۔ برہمنوں اور سنتوں کے خاص اسکول اور درسگاہیں تھیں جن کے اخراجات کے لیے بلالحاظ مذہب و ملت جائدادیں وقف تھیں ۔

سنسکرت کی تعلیم : مسلمانوں کے زریں عہد میں سنسکرت پر برہمنوں کی اجارہ داری ختم ہو گئی ۔ سنسکرت کی کتابیں فارسی اور عربی زبانوں میں ترجمہ کی گئیں ۔ بیسیوں مسلمان سرداروں، رئیسوں امیروں نے سنسکرت زبان سیکھی اور فراخدلی کے ساتھ سنسکرت کتابوں کی تعلیم و ترجمے کی ہمت افزائی کرتے رہے ۔ (James H. Cousins: Education in Muslim India، در the Eastern Times, 7th June 1935.

نصاب تعلیم : ہندوستان و پاکستان کے مکتبوں میں قرآن مجید کی تعلیم (ناظرہ) کے بعد حساب کتاب اور فارسی کی تعلیم دی جاتی تھی، مدرسوں میں عربی، فارسی نیز سنسکرت (کہیں کہیں) زبانوں کے

علاوہ عموماً صرف، نحو، بلاغت، منطق، حکمت، ریاضیات، فقہ، فرائض، مناظرہ و علم کلام، نیز حدیث و تفسیر اور اصول فقہ و سیاست کی تعلیم زبان فارسی کے ذریعے دی جاتی تھی۔ سال میں ایک یا دو مرتبہ تحریری و تقریری امتحان کا رواج تھا۔ ساتھ ہی اعلٰی جماعتوں کے طالب علم ادنٰی جماعتوں کے طلبہ کو تعلیم دیتے تھے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، S. M. Jafar: *Education in Muslim India*؛ H. A. R. Gibb: *Shorter Encyclopaedia of Islam*؛ شیخ عبدالحق: اخبار الاخیار، و سید عبدالحی: نزہۃ الخواطر وغیرہ)۔ نیز رک بہ علم [تعلیم، فن]۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

⊗ تعلیقہ: اسلام سے پہلے دنیا پر جہالت کی تاریک گھٹائیں چھائی ہوئی تھیں۔ بعض مقامات، مثلاً یونان، ایران اور قدیم ہندوستان میں خرافات، توہمات اور اساطیر پر علم کی چھاپ لگی ہوئی تھی۔ ادیان سابقہ کی معرفت اور تعلیم و تعلم کی اجارہ داری کاہن، ساحر، احبار و رہبان، پروہتوں اور پنڈتوں کو حاصل تھی۔ عوام عقل و معرفت اور علم و دانش کی روشنی سے محروم تھے۔ چھٹی صدی عیسوی میں جب رسالت محمدیؐ کا آفتاب عالم تاب مکۂ معظمہ سے طلوع ہوا تو بعثت محمدیؐ نے دنیا کو نیا آسمانی صحیفہ عطا کیا، نیا علم و حکمت عطا کیا، نیا ذوق و شوق اور نئی بلند نظری عطا کی اور علم و دانش کی روشنی سے دنیا کے تاریک گوشوں کو منور کیا۔ اسلام کا انسانیت پر یہ ابدی احسان ہے کہ اس نے علم کے پوشیدہ خزانوں کو وقف عام کر دیا (F. Rosenthal: *The Knowledge Triumphant*، ص ۳۴۰، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔

اسلام نے عربوں کو تہذیب و تمدن کے بلند معیار پر پہنچایا، ان میں تعلیم کا شوق پیدا کیا، جس سے وہ بے بہرہ تھے (I. Goldziher: *Education (Muslim)*، در *Ency. of Religion and Ethics*، ۵: ۱۹۸ تا ۲۰۷، لنڈن ۱۹۱۲ء)۔ وہ اس دین کو پا کر علم و حکمت کے سرمایہ دار اور اسرار و رموز الٰہی کے امانت دار بن گئے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر جو پہلی وحی اتری، وہ علم کی فضیلت اور عظمت کے بارے میں تھی: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اِقْرَاْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۹۶ [العلق]: ۱ تا ۵)، یعنی آپؐ اپنے رب کا نام لے کر پڑھا کیجیے، جس نے مخلوقات کو پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا، آپؐ قرآن مجید پڑھا کیجیے اور آپؐ کا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم سے تعلیم دی اور انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔ ایک دوسری جگہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بعثت کا مقصد کتاب و حکمت کی تعلیم قرار دیا گیا ہے: لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ بَعَثَ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ ۚ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۶۴)؛ یعنی حقیقت میں اللہ تعالٰی نے مسلمانوں پر (بڑا) احسان کیا جبکہ انہیں میں سے ایک پیغمبر ان میں بھیجا کہ وہ لوگوں کو اللہ تعالٰی کی آیتیں پڑھ کر سناتے ہیں اور ان لوگوں کا تزکیہ کرتے ہیں اور ان کو کتاب اور حکمت (فہم) کی باتیں بتلاتے رہتے ہیں اور یہ لوگ پہلے صریحاً غلطی میں تھے۔ کتب احادیث میں علم، فضیلت علم کی عظمت کے بارے میں بہت سی احادیث مذکور ہیں۔ امام بخاری نے الجامع الصحیح میں کتاب الایمان کے بعد کتاب

العلم ھی کا باب باندھا ہے، نیز دیکھیے (ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، ۲ جلدیں، مطبوعۂ قاہرہ).

اسلام سے پہلے عرب میں گنتی کے چند آدمی لکھنا پڑھنا جانتے تھے، لیکن جب اسلام آیا تو وہ اسلام کی روشنی سے منور ہو کر ساری دنیا کے استاد بن گئے۔ مدینۂ منورہ کی وہ چھوٹی سی مسجد، جو مسجد نبوی کے نام سے مشہور ہے، اسلام کی پہلی درس گاہ تھی، وہی اللہ کی عبادت کا مقام اور علم کی اشاعت کا مرکز تھی۔ مدینے میں تعلیم و ارشاد کے مختلف طریقے تھے۔ ایک یہ کہ مختلف قبائل کے بعض افراد دس بیس دن یا مہینہ دو مہینے رہ کر عقائد اور فقہ کے ضروری مسائل سیکھ لیتے تھے اور اپنے قبائل میں واپس جا کر ان کو تعلیم دیتے تھے۔ دوسرا طریقہ مستقل درس کا تھا، یعنی کچھ لوگ مدینے میں مستقل قیام کر کے احکام شریعت کی تعلیم پاتے تھے، ان کے لیے صفہ کی درس گاہ تھی اور اس میں زیادہ تر وھی لوگ قیام پذیر ہوتے تھے، جو تمام دنیوی تعلقات سے بے نیاز ہو کر شب و روز زہد و عبادت اور زیادہ تر خدمت علم میں مصروف رہتے تھے۔ (شبلی: سیرت النبی، ۲ : ۸۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ)۔ اس وقت کی اصطلاح میں ان طالبانِ علم کو قراء کہتے تھے۔ صحیح بخاری میں بھی یہی نام آیا ہے (البخاری: الصحیح، کتاب المغازی، فضائل القرآن وغیرہ، مطبوعۂ قاہرہ)، سنن ابی داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ اصحاب صفہ کو جو تعلیم دی جاتی تھی، اس میں لکھنا بھی شامل تھا (سنن ابی داؤد، ۲ : ۱۲۹، مطبوعۂ دہلی).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شغف علم کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ غزوۂ بدر کے اسیران جنگ میں سے جو لکھنا جانتے تھے، ان کو حکم ہوا کہ دس دس بچوں کو لکھنا سکھا دیں تو چھوڑ دیے جائیں گے، چنانچہ بعض صحابہؓ نے اسی طرح لکھنا سیکھا تھا (احمد بن حنبل: مسند، ۱ : ۲۴۷، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ایک دفعہ عورتوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے شکایت کی کہ مرد علم سیکھنے میں ہم سے سبقت لے گئے، آپ ہفتے میں ایک دن ہمیں تعلیم و ارشاد سے مستفید فرمائیں، چنانچہ آپؐ نے وعدہ فرمایا اور انھیں وعظ و تلقین فرمانے لگے۔ (عبدالحی الکتانی: تراتیب الاداریہ، ۲ : ۲۳۵، بار دوم، مطبوعۂ بیروت).

حضرت ابوبکر صدیقؓ کا زمانۂ خلافت زیادہ تر مرتدین کی شورشوں کے قلع قمع میں گزرا۔ حضرت فاروقؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں تمام مفتوحہ ممالک میں ہر جگہ قرآن مجید کا درس مقرر کیا اور معلم و قاری مقرر کرکے ان کی تنخواھیں مقرر کیں۔ خانہ بدوش بدووں کے لیے قرآن مجید کی تعلیم جبری طور پر رائج کی۔ قرآنی مکاتب میں لکھنا بھی سکھایا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے عام طور پر تمام اضلاع میں احکام بھیج دیے کہ بچوں کو شہسواری اور کتابت کی تعلیم دی جائے۔ ان کے علاوہ ادب اور عربیت کی تعلیم بھی لازمی کر دی تاکہ لوگ صحت الفاظ و صحت اعراب کے ساتھ قرآن مجید پڑھ سکیں، (کنز العمال، ۲ : ۷ ، ۲، مطبوعۂ حیدر آباد دکن)۔ شام کی فتح کے بعد قرآن مجید و شریعت اسلامی کی تعلیم کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ حضرت عبادہؓ بن صامت نے معلم قرآن کی حیثیت سے حمص میں قیام فرمایا، حضرت معاذ بن جبلؓ نے فلسطین اور حضرت ابو درداءؓ نے دمشق میں اقامت اختیار کی۔ انھوں نے قرآن مجید کی تعلیم کے لیے مکاتب قائم کیے، لوگ جوق در جوق علم کی تحصیل کے لیے ان کے درس میں شریک ہوتے تھے۔ صحابہؓ جہاں بیٹھ

جاتے، شمع محفل بن جاتے اور لوگ تحصیل علم کے لیے پروانوں کی طرح ان پر گرتے۔ اس عہد میں کتاب و سنت کے علاوہ علم فقہ کی بھی اشاعت ہوئی، مثلاً حضرت عبدالرحمٰن بن قاسمؒ شام میں، حضرت عبداللہ بن معقلؓ اور حضرت عمرانؓ بن حسین بصرے میں، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ مدائن میں اور حضرت حبان بن جبلہؓ مصر میں فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ اس دور کی تعلیمی خصوصیات حسب ذیل تھیں: (۱) قرآن مجید، حدیث اور فقہ کے سوا کسی دوسرے علم کی تعلیم نہیں دی جاتی تھی؛ (۲) تعلیم کتابی نہ تھی، یعنی قرآن مجید کے سوا حدیث اور فقہ بالکل زبانی پڑھائے جاتے تھے؛ (۳) تعلیم پر تنخواہ تو در کنار ہدیہ لینے کی بھی ممانعت تھی؛ (۴) تحصیل علم کے لیے دنیوی غرض کا شامل کرنا جائز نہ تھا؛ (۵) تعلیم کے لیے سفر کرنا ضروری تھا۔ ایک ایک حدیث کی سماعت اور تحقیق کے لیے لوگ خراسان سے لے کر دمشق اور حجاز تک کا سفر پاپیادہ کرتے تھے؛ (۶) مسجدیں اور علما کے معمولی مکانات تعلیم گاہوں کے طور پر استعمال ہوتے تھے۔

۲۔ اموی دور: ابتدائی تعلیم کے لیے ہر جگہ کُتّاب (جمع: کتاتیب و مکاتب) قائم ہو گئے تھے۔ حجاج بن یوسف اپنی ابتدائی زندگی میں طائف میں بچوں کو پڑھایا کرتا تھا (المبرد: الکامل، ۲: ۴۰، مطبوعۂ قاہرہ)۔ اسی طرح مشہور شاعر الکمیت بن اسدی بھی کوفے میں معلم صبیان تھا (الاغانی، ۱۵: ۱۰۹، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ابن خلّکان نے ابو مسلم خراسانی کے حالات میں لکھا ہے کہ اس نے عیسی بن معقل کے ہاں پرورش پائی تھی اور جب وہ بڑا ہوا تو حصول تعلیم کے لیے ایک مکتب میں جاتا تھا (ابن خلّکان: وفیات الاعیان، ۱: ۲۹۴، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ان مکاتب میں نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ بعض مکاتب میں علم لغت اور نحو کی بھی تدریس شامل تھی۔ بیشتر علما بلامعاوضہ لوجہ اللہ پڑھایا کرتے تھے، لیکن بعض اجرت بھی لیتے تھے (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۱۸۵، مطبوعۂ قاہرہ).

اعلٰی تعلیم کے لیے ملک کی بڑی بڑی مساجد، مدارس اور جامعات کا کام دیتی تھیں۔ مکۂ معظمہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا حلقۂ درس بہت وسیع تھا اور اس میں قرآن مجید، حدیث، فقہ، فرائض اور عربی زبان کی تعلیم ہوتی تھی۔ مدینۂ منورہ میں ربیعة الرّای کا حلقۂ درس مشہور تھا۔ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اس حلقے کے تعلیم یافتہ تھے۔ حجاز کے بعد دوسرا مرکز عراق تھا۔ کوفے میں عبدالرحمن بن ابی لیلٰی اور امام شعبیؒ کے حلقہ ہائے درس قائم تھے۔ بصرے میں حضرت امام حسن بصریؒ کا حلقۂ درس امتیازی حیثیت رکھتا تھا (احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۵۰ تا ۵۲، قاہرہ ۱۹۳۵ء)۔ اموی خلفا شہزادوں کو عربیت کی صحیح تعلیم کے لیے بادیة الشام میں بھیجا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ شہزادوں کی تعلیم کے لیے ممتاز استاد مقرر کیے جاتے تھے جو "مؤدّب" کہلاتے تھے۔

اموی دور کے نظام تعلیم میں حسب ذیل تعلیمی خصوصیتوں کا اضافہ ہوا: (۱) علوم و فنون کے لیے تالیف، تصنیف اور ترجمے کا سلسلہ قائم ہوا؛ (۲) اساتذہ اور طلبہ کے وظائف مقرر کیے گئے؛ (۳) مساجد میں تعلیم کے لیے درس کے مستقل حلقے قائم ہوئے؛ (۴) بعض اسلامی ملکوں میں اہل علم کو اپنا تعلیمی کام جاری رکھنے کے لیے جہاد کی خدمت سے مستثنٰی کر دیا گیا؛ (۵) زبانی تعلیم کے علاوہ املا کا طریقہ جاری ہوا، یعنی استاد جو کچھ درس دیتا، شاگرد اسے لکھ لیتے یا

استاد خود لکھاتا جاتا اور طلبہ لکھتے جاتے؛ (۶) کتابوں کی قراءت کی سند و اجازت کا رواج بھی اسی دور سے ہوا (ریاست علی ندوی: اسلامی نظام تعلیم، ص ۲۷ تا ۴۸، اعظم گڑھ ۱۹۳۸ء)؛ (۳) عباسی دور: اس دور میں تعلیم مسجدوں کے صحنوں، خانقاہ کے حجروں اور علما کے معمولی مکانوں اور امرا کی حویلیوں میں جاری رہی۔ مدینۂ طیبہ کے علاوہ کوفہ، بصرہ اور فسطاط مشہور علمی مرکز تھے۔ اس عہد کی دو درسگاہیں خاص طور پر ممتاز تھیں۔ ایک کوفے میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کی درس گاہ اور دوسری مدینۂ منورہ میں حضرت امام مالکؒ کی۔ امام ابو حنیفہؒ کے حلقۂ تعلیم میں ہرات (افغانستان) سے لے کر دمشق اور حمص (شام) تک کے طلبہ شریک ہوتے تھے۔ امام مالکؒ کے درس کی بادشاہت ایک طرف مدینے سے بخارا اور سمرقند تک تھی تو دوسری طرف تونس، قیروان، قرطبہ اور سرقسطہ تک کے طلبہ ان کے علم سے فیض یاب ہونے کے لیے مدینے آیا کرتے تھے (سید سلیمان ندوی: "مسلمانوں کی آئندہ تعلیم"، در معارف، ج ۴۲، ۱۹۳۸ء، اعظم گڑھ)۔ وزرا اور خلفا اپنے بچوں کی تعلیم کا انتظام اپنے مکانات اور محلات میں کرتے تھے اور اس کے لیے سرکردہ علما کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ یہ علما مؤدّب کہلاتے تھے۔ خلف الاحمر، المفضل الضبی، ابو محمد یزیدی الکسائی، ثعلب، الفرّاء، ابن السکّیت اور الزّجاج خلفا اور امرا کے بچوں کو پڑھایا کرتے تھے اور بیش قرار تنخواہیں پاتے تھے (احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۵۴، قاہرہ ۱۹۳۵ء)۔ مامون الرشید اور مابعد کے خلفا کے دور میں بغداد ساری دنیائے اسلام کے طلبہ کا کعبۂ مقصد اور علما اور فضلا کا قبلۂ حاجت تھا۔ ان مرکزی شہروں کے علاوہ خلافت عباسیہ کے بعض دور دراز مشرقی مقامات میں بھی درس و تدریس کا چرچا تھا۔ ابن حوقل (م ۳۶۷ھ) نے سجستان میں بہت سی مساجد دیکھی تھیں، بعض میں ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلٰی تعلیم کا انتظام تھا (المسالک و الممالک، ص ۲۷۳، مطبوعۂ لائیڈن)۔ المقدسی نے چوتھی صدی ہجری میں فلسطین، شام، مصر اور ایران میں ایسی بے شمار مساجد دیکھی تھیں۔ سیراف، فیروز آباد، آرزنجان، اصبہان، (اصفہان) نیشاپور، ہمذان سمرقند اور بخارا مشہور علمی مراکز تھے، جہاں سے بے شمار فقہا، محدثین، صوفیہ اور ادبا اٹھے۔

۴۔ مصر اور المغرب: فسطاط (مصر) میں جامع عمرو بن العاص، صحابہ، تابعین و تبع تابعین کے زمانے سے علوم دینیہ کا مرکز تھی، عہد طولونی میں مسجد احمد بن طولون معارف اسلامیہ کا دوسرا مرکز تھی، لیکن اس کی حقیقی رونق اللیث بن سعد، امام شافعیؒ اور ان کے نامور تلامذہ البویطی، المزنی اور الربیع الشافعی اور ابن ہشام (صاحب سیرت ابن ہشام) اور امام ابو جعفر الطحاوی کی علمی مساعی کی رہین منت تھی۔ ۳۵۹ھ/۹۷۰ء میں فاطمی جرنیل جوہر الکاتب الصقلی نے جامع ازہر کی تاسیس کی، فاطمیوں نے اس کو مزید وسعت دی۔ اس درسگاہ میں شیعی علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی تھی اور یہاں سے فاطمی دعاۃ دنیائے اسلام میں بھیجے جاتے تھے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی [رک بآں] نے جب مصر پر قبضہ کیا تو جامع ازہر کو اہل السنۃ و الجماعت کے علوم و معارف کی تدریس کا مرکز بنا دیا (المقریزی: الخطط، ۴: ۴۹ تا ۵۹، قاہرہ ۱۳۲۴ھ)۔ ۳۹۵ھ میں فاطمی حکمران الحاکم بامر اللہ نے قاہرہ میں دارالعلم یا دارالحکمۃ قائم کیا۔ اس کے لیے ایک عمارت تیار کی گئی اور اسے طرح طرح سے آراستہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ ایک کتابخانہ بھی تھا۔ دارالعلم کی اصلی غرض و غایت شیعی علوم

کی اشاعت تھی۔ اس کے مصارف کے لیے فسطاط کے بہت سے مکانات وقف تھے (المقریزی : الخطط، ۲ : ۳۳۳ تا ۳۴۳، مطبوعۂ قاہرہ)۔

عربوں نے المغرب کے دیار (لیبیا، تونس، الجزائر اور مراکش) کو ہزاروں مجاہدوں اور شہیدوں کی قربانیوں کے بعد زیر کیا تھا۔ بربروں سے ان کی لڑائیاں ۲۶ سے ۸۰ھ تک جاری رہیں۔ وہ بار بار اسلام لا کر مرتد ہو جاتے تھے۔ آخر میں امام حسنؓ کی نسل سے ادریس بن عبداللہ بن المثنٰی (مؤسس دولت ادریسیہ) المغرب چلے آئے اور ان کی کوششوں سے بے شمار لوگ اسلام لائے۔ اس زمانے میں مہدیہ، قیروان، تلمسان، الجزائر اور فاس کی جوامع مسجد قرآن مجید اور حدیث کی تعلیم کا بڑا مرکز تھیں۔ جامع زیتونہ (تونس) اور جامع القرویین (فاس) کی بنیاد بھی اسی زمانے میں پڑی۔ المغرب میں علم کی نشر و اشاعت میں بڑا حصہ اسد بن الفرات (م ۲۱۳ھ) کا ہے۔ ان کا خاندان نیشاپور سے تعلق رکھتا تھا، جس نے قیروان میں طرح اقامت ڈال لی تھی۔ اسد بن الفرات نے قیروان سے مدینے جا کر امام مالکؒ سے موطّا پڑھی تھی۔ بعد ازاں عراق جا کر امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ سے تکمیل علم کی اور قیروان واپس آ کر علم کی روشنی سے المغرب کو منور کیا۔ فقہ میں ان کی کتاب المدونہ آج تک شمالی افریقیہ میں معمول بہا رہی ہے (احمد امین : ظہر الاسلام ۳ : ۲۹۲ تا ۲۹۸، قاہرہ ۱۹۳۶ء)۔

اس زمانے میں تعلیم خصوصاً علم حدیث کی تحصیل کے لیے وطن سے باہر نکلنا اور متعدد ائمۂ حدیث کی خدمت میں پہنچ کر استفادہ کرنا ضروری خیال کیا جاتا تھا۔ علم کی طلب میں خشکی کی مسافت اور سمندر کی ہولناکی علمائے سلف کی ہمتوں کو پست اور ارادوں کو کمزور نہیں کرتی تھی۔ محدثین نے ایک ایک حدیث کی خاطر مشرق سے مغرب اور مغرب سے مشرق کی سر زمین کو چھان ڈالا تھا۔ مصر کے طالب علم خراسان آتے تھے، خراسان کے مصر جاتے تھے، اندلس اور صقلیہ سے چل کر عراق، مصر، شام اور عرب آتے تھے اور مصر و شام سے ہسپانیہ جاتے تھے۔ یحیٰی بن یحیٰی مصمودی اندلس سے تحصیل علم کے لیے امام مالک کی خدمت میں مدینۂ منورہ آئے تھے۔ امام محمد بن اسمٰعیل بخاری بیوہ والدہ کے ساتھ ترکستان سے عرب گئے اور ایک واپسی پر عراق، ایران اور خراسان کی ایک مشہور درس گاہ کو چھان ڈالا۔ (ابن خلکان : وفیات الاعیان، ۲ : ۳۴۹، مطبوعۂ قاہرہ)۔ عوام کے شغف علم کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ بصرے کی جامع مسجد میں امام بخاری نے جب مجلس املا منعقد کی تو ایک ہزار کے قریب محدثین، فقہا اور حفاظ بھی شامل تھے۔ امام بخاری سے جن لوگوں نے صحیح بخاری کی سند حاصل کی، ان کی تعداد نوے ہزار تھی (احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۶۹ تا ۷۲، قاہرہ ۱۹۳۵ء)؛ (۲) مقدمۂ قسطلانی؛ (۳) احمد شلبی : تاریخ التربیۃ الاسلامیہ، ص ۷۳، قاہرہ ۱۹۶۰ء)۔

چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں مدارس کے لیے علیحدہ اور مستقل عمارت بنانے کی ابتدا ہوئی۔ دنیائے اسلام میں مدرسے کے لیے پہلی عمارت نیشاپور میں بنائی گئی۔ یہاں پہلا مدرسہ نیشاپور کے سامانی ناصرالدولہ ابوالحسن (م ۳۴۸ھ) نے امام ابوبکر محمد بن حسین بن فورک (م ۴۰۶ھ) کے لیے بنایا تھا (السبکی : طبقات الشافعیہ، ۳ : ۵۲، قاہرہ ۱۳۲۴ھ)۔ سلطان محمود غزنوی نے متھرا کی فتح سے واپس جا کر تقریباً ۴۱۰ھ میں ایک عالیشان مدرسہ بنوایا۔ اس کے ساتھ ایک کتابخانہ بھی تھا جس میں مختلف کتابخانوں کی عمدہ

کتابوں کی نقلیں کرا کر نہایت اہتمام سے جمع کی گئی تھیں۔ مدرسے کے مصارف کے لیے بہت سے دیہات اور مواضع وقف کیے گئے تھے۔ سلطان کے بھائی امیر نصر سبکتگین نے اپنی امارتِ نیشاپور کے زمانے میں بھی ایک مدرسہ تعمیر کرایا تھا۔ چوتھا مدرسہ نیشاپور میں امام ابو اسحٰق اسفرائنی (م ۴۱۸ھ) کے لیے بنایا تھا (السبکی: طبقات الشافعیہ، ۳: ۱۳۷، ۲۵۱، قاہرہ ۱۳۲۴ھ)۔ امام موصوف کلام و عقلیات کے ماہروں میں سے تھے۔ نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد نیشاپور میں ایک مدرسہ امام الحرمین (م ۴۷۸ھ) کے لیے تعمیر کرایا تھا جو مدرسۂ نظامیہ کہلاتا تھا (سید سلیمان ندوی: خیام، ۳۷ تا ۵۷، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء)۔

۵۔ عہد سلاجقہ: آل سلجوق میں الپ ارسلان اور ملک شاہ نہایت نامور اور باعظمت حکمران ہوئے ہیں۔ ان کا وزیر اعظم نظام الملک طوسی کاشغر سے لے کر بیت المقدس تک تمام سفید و سیاہ کا مالک تھا۔ اس نے تمام عملداری میں مکاتب اور مدارس قائم کیے تھے اور اپنی کل جاگیروں میں سے دسواں حصہ مدرسوں کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس کا عظیم الشان کارنامہ مدرسۂ نظامیۂ بغداد کی تعمیر تھا۔ ۴۵۷ھ میں اس کی تعمیر شروع ہوئی اور ۴۵۹ھ میں اس کا افتتاح ہوا۔ نظامیہ کا فیض تین سو سال تک جاری رہا۔ شیخ سعدی شیرازی اس کے آخری زمانے کے طالب علم تھے۔ ابو اسحٰق شیرازی، امام غزالیؒ، ابوعبداللہ طبری، الخطیب التبریزی اور بہاء الدین بن شداد وغیرہ وقتاً فوقتاً اس میں صدر مدرس رہ چکے تھے (احمد شلبی: تاریخ التربیۃ الاسلامیہ، ص ۲۰۹ تا ۲۱۱، قاہرہ ۱۹۶۲ء)۔ اس کے احاطے میں ایک کتابخانہ بھی تھا۔ طلبہ کے لیے وظیفے مقرر تھے جس کا اس سے پہلے کبھی رواج نہ تھا۔ نظام الملک نے عام مدرسوں کے علاوہ نیشاپور، ہرات، اصفہان اور موصل میں جو بڑے بڑے مدارس قائم کیے تھے، وہ بھی نظامیہ کہلاتے تھے (عبدالرزاق کان پوری: نظام الملک، ص ۶۹۶، کان پور ۱۹۱۱ء)۔ اسی زمانے میں مرو، بلخ، ہرات اور نیشاپور کے مدارس علمی حیثیت سے بہت ممتاز تھے۔ خوارزم کا بڑا مدرسہ امام فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ) کی ذات سے ممتاز تھا۔ بغداد میں مدرسۂ نظامیہ کے علاوہ تیس بڑے مدارس تھے۔ ابن جبیر ۵۷۸ھ میں بغداد آیا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ ان میں ہر ایک مدرسہ بجائے خود ایک شہر معلوم ہوتا تھا (شبلی: مقالات شبلی، ۳: ۴۴ تا ۴۶، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ء)۔ مدرسۂ نظامیہ بغداد کے بعد دوسرا بڑا مدرسہ مستنصریہ تھا، جس کی تاسیس ۶۲۵ھ میں خلیفہ مستنصر باللہ نے کی تھی۔ اس مدرسے کے ساتھ ایک کتابخانہ بھی تھا۔ طلبہ کے قیام کے لیے دارالاقامہ تھا اور طلبہ کو خوراک، روغن اور کاغذ وغیرہ مدرسے سے ملتا تھا۔ سیکڑوں دیہات اور مواضع سالانہ مصارف کے لیے وقف تھے۔ مدرسے کے دروازے پر ایک گھڑی بھی نصب تھی۔

چھٹی صدی ہجری میں دو خاندان: نوریہ و صلاحیہ اسلامی عظمت و شوکت کا نشان اور مسلمانوں کی امیدوں اور آرزوؤں کا مرکز تھے۔ نور الدین محمود زنگی (م ۵۶۹ھ) دولت نوریہ کا بانی اور مصر و شام کا فرمانروا تھا۔ اس نے حلب، حماۃ، حمص اور بعلبک میں بڑے بڑے مدرسے قائم کیے۔ نور الدین کی عظمت اور فخر کے لیے یہ امر کافی ہے کہ اس نے دمشق میں دارالحدیث تعمیر کرایا جو اسلامی دنیا میں پہلا دارالحدیث تھا (محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۷۳، دمشق ۱۹۲۸ء)۔ دمشق میں اٹھارہ دارالحدیث تھے، لیکن ان میں ممتاز ترین نوریہ تھا۔ یہ مدرسہ آج بھی جامع مسجد کی شکل میں

قائم ہے۔ مسجد کے صحن میں نورالدین زنگی کی قبر ہے جس کی زیارت کے لیے لوگ دور دراز سے آتے ہیں۔ ابن عساکر اس کے شیخ الحدیث تھے۔ دوسرا بڑا مدرسہ عادلیہ تھا، جو دمشق کے مدارس شافعیہ میں امتیازی حیثیت رکھتا تھا۔ وقتاً فوقتاً اس کی توسیع و تجدید ہوتی رہی۔ اس کے مدرسین میں ابن خلکان، جلال الدین القزوینی اور ابن مالک النحوی شامل تھے۔ ابن خلکان نے اپنی مشہور تاریخ وفیات اسی مدرسے میں لکھی تھی۔ نویں صدی ہجری کے اوائل میں ابن خلدون نے اسی مدرسے میں قیام کیا تھا۔ آج کل اس میں دمشق کا مجمع اللغۃ قائم ہے۔

(۴) مدرسۃ الظاہریہ: الملک الظاہر بیبرس نے دارالحدیث اپنے نام پر بنوایا تھا۔ مدرسے کی ایک جانب اس کی اور اس کے بیٹے الملک السعید کی قبریں ہیں۔ اب اس مدرسے کی عمارت میں مجمع اللغۃ (مجمع اللغوی العربی) دمشق کا کتاب خانہ الظاہریہ ہے۔ ان مدارس کے علاوہ احناف، حنابلہ، مالکیہ اور شوافع کے بہت سے مدارس حلب حماۃ اور طرابلس الشام میں قائم تھے (محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۷۲ تا ۱۰۰، دمشق ۱۹۲۸ء)۔

سلطان صلاح الدین (م ۵۸۹ھ) نے اسکندریہ، قاہرہ، بیت المقدس اور دمشق وغیرہ میں بہت سے مدارس قائم کیے اور بے انتہا آمدنی ان پر وقف کی۔ ان کے قائم کردہ مدارس میں قاہرہ کا مدرسہ صلاحیہ بڑی شہرت رکھتا تھا۔ تقی الدین بن دقیق العید، سراج بلقینی، حافظ ابن حجر اور قاضی القضاۃ بہاء الدین وقتاً فوقتاً اس میں مدرس مقرر ہوئے۔ دارالحدیث الکاملیہ الملک الکامل (م ۶۳۵ھ) برادر زادۂ صلاح الدین نے قاہرہ میں بنوایا تھا۔ زکی الدین منذری، قطب قسطلانی، ابن دقیق العید، ابن سید الناس اور حافظ زین الدین العراق اس کے مدرس تھے (السیوطی: حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر و القاہرہ، ۲: ۱۳۰ و ۱۳۲، قاہرہ ۱۳۲۷ھ)۔ دمشق میں چار طبی مدارس: دخواریہ، دنیسریہ، ربیعیۃ اور لبودیہ تھے (النعیمی: الدارس فیما دمشق من المدارس، ۲: ۱۲۷ و ۱۳۳، دمشق ۱۹۴۸ء)۔ امرا کے علاوہ ان کی بیگمات بھی مدارس قائم کرنے میں ان کے برابر حصہ لیتی تھیں، چنانچہ دمشق میں الصاحبیہ، ربیعہ بنت نجم الدین ایوب، العذرویہ، عذراء بنت نورالدولہ، الشامیہ البرانیہ، ست الشام بنت نجم الدین، اور اتابکیہ خاتون بنت عزالدین نے بنوایا تھا (النعیمی: الدارس فیما دمشق من المدارس، ۲: ۷۹؛ ۱: ۲۷۳ و ۲۷۷ و ۱۲۹، دمشق ۱۹۴۸ء)۔ مذکورۂ بالا مدارس کے علاوہ اور بہت سے مدرسے بیت المقدس، حلب اور حمص اور بعلبک میں تھے (احمد شلبی: تاریخ التربیۃ الاسلامیہ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲، قاہرہ ۱۹۶۰ء)۔

عہد ممالیک (اتراک و چراکسہ): ممالیک کا عہد حکومت (۶۵۲ھ/۱۲۵۰ء تا ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) مصر کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس خاندان کے چوتھے فرمانروا الملک الظاہر بیبرس (۱۲۶۰ تا ۱۲۷۷ء) نے اپنے پیشرو القطز کے عہد میں تاتاریوں کو عین جالوت کے مقام پر شکست دے کر (۱۲۶۰ء) ہمیشہ کے لیے ان کا خطرہ دور کر دیا۔ اس کے جانشین قلاوون (۱۲۷۰ تا ۱۲۹۰ء) نے صلیبی جنگجوؤں کا قلع قمع کر کے شام اور مصر میں امن و امان پیدا کر دیا۔ یہ سلاطین علم پرور اور فن تعمیر کے شائق تھے۔ ان کے زمانے میں علوم اسلامیہ کا مرکز ثقل بغداد سے قاہرہ منتقل ہو گیا۔ اس وقت سے آج تک قاہرہ کی علمی مرکزیت برابر قائم رہی ہے۔ ممالیک کے ایک نامور سلطان ملک اشرف قایتبای نے مصر کے علاوہ مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ میں عالیشان

مدارس بنائے۔ سلطان ابن الناصر محمد بن قلاوون نے قاہرہ میں جو مدرسہ قائم کیا، وہ اس وقت رفعت و شان میں تمام دنیا میں بے نظیر تھا؛ اس کے ساتھ ہسپتال بھی تھا۔ ان مدارس میں چاروں مذاہب فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ الملک الظاہر رکن الدین بیبرس بندقداری (م ٦٧٦ھ)، امیر رکن الدین بیبرس، امیر کبیر سیف الدین اور ملک اشرف سیف الدین ابو نصر الدقماق نے بھی بہت سے مدارس اور خانقاہیں قائم کیں، جن میں اکابر علما تعلیم دیتے تھے (شبلی: مقالات، ٣: ٦٢ تا ٦٥)۔ الملک الظاہر رکن الدین بیبرس اور ملک الناصر محمد کے مدارس کی عمارتیں آج بھی قائم ہیں (Hitti: *History of the Arabs*، ص ٦٥٧، ٦٨١، لنڈن ١٩٥١ء)۔ المقریزی کے بیان کے مطابق ٨١٨ھ میں ازہر کے طلبہ کی تعداد ٧٥٠ تھی جو ممالک عجم سے لے کر المغرب تک کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اور مدرسہ ان کے خور و نوش اور دوسری ضروریات کا متکفل تھا (الخطط، ٢: ٢٧٦ تا ٢٧٨، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حجر عسقلانی اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں، جن کی مجالس درس و تدریس نے علوم اسلامیہ کو نئی زندگی بخشی اور مسلمانوں کے عقائد و اعمال کی اصلاح کی۔

اندلس و سسلی: عرب جس ملک میں داخل ہوئے، اپنے علوم و معارف کا سرمایہ اپنے ساتھ لیتے گئے۔ اسلامی لشکر کے ساتھ علما اور صلحا ہوتے جو جہاد کے ساتھ اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کو دینی فریضہ سمجھتے تھے۔ ابتدا میں تعلیم و تدریس کے لیے علیحدہ عمارتوں کا دستور نہ تھا۔ مساجد کے صحن اور علما کے ذاتی مکانات ہی درس گاہیں تھیں۔ اگر درس گاہ کے مقصد سے عمارتیں بنائی جاتیں تو وہ بھی مسجد ہی کی شکل کی ہوتیں۔ ان مساجد میں تفسیر و حدیث، لغت اور نحو کی تعلیم دی جاتی تھی۔ علوم عقلیہ کا زیادہ رواج نہ تھا۔ قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ اور سرقسطہ کی جامع مسجدیں مرکزی درس گاہیں تھیں۔ جامع قرطبہ میں فقہ کے علاوہ فلکیات، حساب اور طب کی تعلیم کا بھی انتظام تھا۔ طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچی ہوئی تھی اور وہ یہاں سے فارغ ہو کر حکومت میں اونچے مناصب پاتے تھے۔ جامع غرناطہ میں فقہ، فلسفہ، کیمیا اور طب کی بھی تعلیم دی جاتی تھی؛ یہاں قشتالیہ اور بیرونی ممالک سے طلبہ تحصیل علم کے لیے آتے تھے۔ مشہور مؤرخ اور شاعر لسان الدین الخطیب اس درس گاہ کا مہتمم تھا۔ علمی مذاکرات کے علاوہ شعر و شاعری کا بھی بڑا رواج تھا۔ ان درس گاہوں پر عموماً یہ کتبہ کندہ ہوتا تھا کہ دنیا کی عمارت چار ستونوں پر قائم ہے: عقلمندوں کا علم، بڑے آدمیوں کا عدل و انصاف، صلحا کی دعا اور بہادروں کی شجاعت (Hitti: *History of the Arabs*، ص ٥٦٣، لنڈن ١٩٥١ء)۔ مزید براں تکمیل علم کے لیے تونس، قیروان، دمشق، قاہرہ اور مدینے کا سفر لازمی تھا۔ المقری کی نفح الطیب کا ایک بڑا حصہ ان علما کے حالات میں ہے جو اندلس سے مصر و شام اور عراق و حجاز گئے یا ان مقامات سے چل کر اندلس میں داخل ہوئے۔

مسلمان صقلیہ میں وارد ہوئے تو تمام علوم اسلامیہ کی تدوین ہو چکی تھی، اس لیے مسلمان ان علوم کو لے کر یہاں پہنچے اور ان کی نشر و اشاعت کی۔ اتفاق سے مسلمانوں کا سب سے پہلا قافلہ جو سکونت پذیر ہونے کے لیے یہاں آیا، اس کے قافلہ سالار قاضی اسد بن فرات تھے، جو خود سرچشمۂ علوم و معارف تھے۔ ان کا فقہی کارنامہ المدونہ کے نام سے آج تک مشہور چلا آ رہا ہے۔ ان کے ساتھ اہل علم کی ایک ممتاز جماعت صقلیہ

میں وارد ہوئی تھی، چنانچہ ان اکابر کی علمی مساعی سے صقلیہ کی مساجد میں علوم اسلامیہ کی تعلیم کے لیے بہت سے مراکز قائم ہو گئے۔

صقلیہ کا دارالخلافہ بلرم تھا جو شان و شوکت میں قرطبہ کا ہمسر تھا۔ جب ابن حوقل ۳۶۲ھ میں یہاں پہنچا تو یہاں تین سو سے زیادہ مسجدیں موجود تھیں۔ اس کے بیان کے مطابق دارالحکومت میں تیرہ سو اساتذہ تھے اور وہ خدمت علم میں مصروف رہنے کے باعث جہاد میں شرکت کرنے سے مستثنٰی تھے (معجم البلدان، ۵ : ۳۷۶، قاہرہ ۱۳۲۳ھ)۔ ابن جبیر ۵۸۰ھ نارمنوں کے زمانے میں صقلیہ گیا تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ بلرم کی اکثر مساجد میں تعلیم قرآن مجید کے مدارس تھے (الرحلۃ، بذیل مادّہ)۔ اس سر زمین سے بڑے بڑے محدثین، فقہا، صوفیہ اور ارباب ادب پیدا ہوئے۔ ان میں سے کچھ سسلی سے اسلامی سلطنت کے خاتمے پر ہجرت کر گئے، لیکن اکثر نے عہد اسلامی میں اور اس کے بعد نارمنوں کے دور میں اسی سر زمین کو اپنی آخری خواب گاہ بنا لیا (ریاست علی ندوی، تاریخ صقلیہ، ۲ : ۹۰، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ء)۔ صقلیہ کے اسلامی علوم و فنون کے اثر سے اٹلی میں تعلیم کے متعدد مراکز قائم ہو گئے۔ ان میں سلرنو (اٹلی) کے مدرسۃ طبیہ (طبیہ کالج) کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ اس کی داغ بیل مسلمانوں نے ڈالی تھی۔ یہ یورپ میں سب سے پہلا طبی مدرسہ تھا جسے مسلمانوں نے سلرنو میں قائم کیا اور اسی کے ذریعے یورپ علم طب سے آشنا ہوا۔ مدرسے کے نصاب کی بیشتر کتابیں عربی زبان میں تھیں؛ *La civilization des Arabes* : Gustave Le Bon، مطبوعۂ پیرس ۱۸۸۴ء؛ ترجمہ: تمدن عرب، ص ۵۰۳، مطبوعۂ آگرہ)۔ اسی طرح شمالی اٹلی نے شہر پیڈوا میں مسلمان اساتذہ کی نگرانی میں ایک یونیورسٹی قائم کی گئی، جس میں مسلمان، یہود اور عیسائی اساتذہ تعلیم دیتے تھے اور اس میں مختلف علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ابن رشد کے فلسفے کو اس یونیورسٹی میں بڑی مقبولیت حاصل تھی (تمدن عرب، ص ۵۱۵، ۶۱۶)۔ اٹلی کے دارالعلوموں اور عربی کتابوں کے ترجمے سے یورپ میں نشاۃ ثانیہ اور آزاد خیالی کی بنیاد پڑی۔

تیسرے دور کی خصوصیات : اس دور میں مدارس کے لیے علیحدہ عمارتیں بنائی گئیں، طلبہ اور اساتذہ کے لیے اقامت گاہیں تیار ہوئیں، اساتذہ بیش قرار تنخواہوں سے سرفراز کیے گئے اور طلبہ کے لیے قیام و طعام اور لباس کا انتظام کیا گیا۔ مدرسوں کی تعمیر میں امرا و رؤسا اور ان کی بیگمات نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ بسا اوقات ان مدارس کے ساتھ شفاخانے بھی ہوتے تھے اور ان کے مصارف کے لیے اوقاف قائم تھے۔

بغداد، دمشق، بیت المقدس، قاہرہ، قیروان اور قرطبہ اسلامی علوم و فنون کے اہم مراکز اور طلبہ کا کعبۂ مقصد تھے۔ اس زمانے میں طلبہ علم کی طلب بالخصوص علم حدیث کی تحصیل کے لیے دور دراز مقامات کا سفر کرتے تھے اور یہ علمی سفر عموماً پا پیادہ ہوتے تھے۔ طلبہ کی کوشش ہوتی کہ کتاب کو مصنف یا اس کے کسی نامور شاگرد سے سنیں۔ حدیث کے کسی مجموعے کی سماعت یا اس کے حصول کے لیے اندلس سے حجاز اور خراسان تک کا سفر معمولی بات تھی۔ طبقات و تراجم کی کتابیں ائمۂ محدثین کے اسفار کے ذکر سے معمور ہیں۔ ابن مقری اصفہان کے محدث تھے۔ انہوں نے مشرق سے مغرب کا چار مرتبہ طواف کیا۔ تاج الدین سرخسی ۵۰۳ھ میں سرخس (خراسان) میں پیدا ہوئے، نشو و نما شام میں ہوئی اور وفات ۵۹۳ھ اندلس میں

میں پائی ۔ ابو محمد عبداللہ بن عیسی بن ابی حبیب اندلس سے فارغ ہو کر اسکندریہ اور مصر آئے، پھر مکۂ معظمہ گئے، وہاں سے بغداد پہنچے، پھر خراسان کی راہ لی، نیشاپور اور بلخ میں مقام کیا اور ۸۳۵ھ میں ہرات میں پیوند زمین ہوے (سید سلیمان ندوی: مسلمانوں کی آئندہ تعلیم، در معارف، ج ۴۲ (۱۹۳۸ء)، اعظم گڑھ) ۔

نصاب تعلیم: مکاتب میں بچوں کو قرآن مجید، نوشت و خواند اور معمولی حساب کی تعلیم دی جاتی تھی ۔ اہل اندلس نے تعلیم قرآن مجید کے ساتھ شعر، انشا پردازی اور عربیت کی تعلیم کو بھی شامل کر لیا ۔ قرآن مجید کی تعلیم کے بعد صرف و نحو کے اہم مسائل، علوم حدیث، فقہ اور اصول فقہ پڑھائے جاتے تھے ۔ اس کے علاوہ ہر فن کی اہم کتابیں زبانی یاد کرائی جاتی تھی ۔ علم لغت کی تدریس پر خاص طور پر توجہ رہتی تھی، صحابہ، تابعین، ائمۂ اسلام اور صالحین کے نام اور ان کے مختصر حالات و سوانح املا کرا کر یاد کرائے جاتے تھے ۔ علوم دینیہ کے علاوہ علوم حساب، ہیئت، طب اور حکمت کی تعلیم کا بھی اہتمام تھا، مگر علوم حکمیہ لازمی نہ تھے ۔ فن حدیث کی درسیات میں صحاح ستہ (صحیح بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)، موطا اور بہت سی کتابیں تھیں ۔ علم حدیث میں بصیرت پیدا کرنے کے لیے سنن بیہقی، مسند احمد بن حنبل، سنن دارقطنی، ابن حمید و بزاز وغیرہ پڑھتے تھے (ریاست علی ندوی: اسلامی نظام تعلیم، ص ۱۰۱، اعظم گڑھ ۱۹۳۸ء) ۔ یہودی اور عیسائی طلبہ فلسفے اور علم طب سے زیادہ شغف رکھتے تھے ۔

طرز تعلیم: استاد ایک بلند مقام، مثلاً کرسی یا میز پر بیٹھ جاتا تھا اور کسی فن کے مسائل زبانی بیان کرتا، طالب علم جو ہمیشہ دوات قلم لے کر بیٹھتے تھے استاد کی تقریر کو لکھتے جاتے تھے ۔ اس طرح ایک مستقل کتاب تیار ہو جاتی تھی اور امالی کے نام سے مشہور ہو جاتی تھی ۔ امالی ابن درید، ثعلب اور امالی القالی اسی قسم کی تصنیفات ہیں ۔ جب معمول سے زیادہ طلبہ حلقۂ درس میں جمع ہو جاتے تھے تو استاد کے سامنے دائیں بائیں چند فاضل کھڑے ہوتے تھے جو دور والوں کو استاد کے خاص الفاظ سنا سکتے تھے ۔ یہ لوگ مستملی کہلاتے تھے ۔ جب درس کے حلقے میں مقررہ کتابیں پڑھنے کا رواج ہوا تو اس کے دو طریقے تھے: بعض مرتبہ اساتذہ کتابوں کی قراءت کرتے تھے اور شاگرد انھیں سنتے تھے، بعض حلقوں میں شاگرد استاد کے سامنے کتابوں کی قراءت کرتے تھے اور استاد انھیں سنتا اور تشریح کرتا تھا ۔

طلبہ کو سیر و تفریح بھی کرائی جاتی تھی تاکہ وہ مسلسل تعلیم سے اکتا نہ جائیں ۔ اس کے علاوہ کتابیں نقل کرنا بھی اہم مشغلہ تھا ۔ مکاتب میں بہت سے کھیل بھی رائج تھے ۔ (Khalil A Totah: *The contribution of Arabs to Education*، ص ۷۴، نیویارک ۱۹۲۶ء) ۔

سندیں: تعلیم سے فراغت کے بعد طلبہ کو سندیں بھی دی جاتی تھیں، سند کی ایک قسم "اجازۃ" کہلاتی تھی، یعنی استاد اپنے کسی شاگرد کو کسی کتاب کا کچھ حصہ پڑھا دیتے اور اس کے باقی حصوں کے پڑھانے کی اجازت اپنے کسی ایسے شاگرد کو دے دیتے تھے جسے وہ پہلے پڑھا کر سند دے چکے ہوتے ۔ کتابوں کی سند اور اجازہ میں یہ ضروری تھا کہ شیخ اپنے شیوخ کے واسطوں سے اپنی قراءت اور سماع کا سلسلہ اس کتاب کے مصنف تک پہنچائے ۔ ایسی سندیں آج بھی عربی مدارس میں رائج ہیں ۔

تعلیم نسواں: البلاذری نے لکھا ہے کہ

ابتدائی زمانۂ اسلام میں پانچ خواتین لکھنا پڑھنا جانتی تھیں اور وہ حضرت حفصہ بنت عمرؓ، ام کلثومؓ بنت عقبہ، عائشہؓ بنت سعد، کریمہ بنت المقداد اور الشفا بنت عبداللہ العدویہ تھیں (البلاذری : فتوح البلدان، ص ۴۵۸، ۱۳۵۰ھ)۔ عہد رسالت میں حضرت عائشہ صدیقہؓ علم و فضل کے اعتبار سے ممتاز تھیں۔ ان سے ایک ہزار احادیث مروی ہیں (النووی : تہذیب الاسماء، ص ۸۴۸، گوٹنگن ۱۸۴۲ء)۔ خلفا کے زمانے میں بچیوں کے لیے گھر پر تعلیم کا انتظام ہوتا تھا اور ان کی تعلیم کے لیے مؤدب رکھے جاتے تھے۔ اہل علم اپنی بچیوں کو خود بھی پڑھایا کرتے تھے۔ امام اسد بن الفرات نے اپنی بیٹی اسماء اور امام سحنون نے اپنی بچی خدیجہ کو گھر پر پڑھایا تھا۔ خواتین کو علم حدیث سے بڑی شغف تھا۔ ابن سعد نے طبقات الکبیر میں سات سو عورتوں کے نام لکھے ہیں جنہوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے حدیث کی روایت کی ہے۔ ابن حجر نے ۱۵۴۳ محدثات کے تراجم لکھے ہیں (الاصابہ، ۴ : ۲۴۴ تا ۴۸۹، مطبوعۂ قاہرہ)۔ خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اور السخاوی نے الضوء اللامع میں ان فاضلات کا ذکر کیا ہے جو علوم دینیۃ میں مہارت کے علاوہ روایت حدیث میں درجۂ سند رکھتی تھیں۔ خطیب بغدادی نے ایک محدثہ، کریمہ بنت احمد المروزی سے صحیح بخاری پڑھی تھی (یاقوت : معجم الادباء، ۱ : ۲۴۷، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ابن عساکر نے جن اساتذہ سے علم حاصل کیا تھا، ان میں خواتین کی بھی کثیر تعداد تھی (احمد شلبی : تاریخ التربیۃ الاسلامیہ، ص ۲۸۹، قاہرہ ۱۹۶۰ء)۔ اندلس میں ولّادۃ المروانیہ اور زینب بنت زیاد علم ادب اور شعر و شاعری میں درجۂ کمال تک پہنچی ہوئی تھیں (Khalil A Totah : *The Contribution of Arabs to Education*، ص ۸۲، نیو یارک ۱۹۲۹ء)۔

ایران : مغول نے دیوار چین سے لے کر بغداد تک سارے عالم اسلامی کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ دور سلاجقہ کے علمی نشانات برباد کر دیے گئے تھے۔ اس پر بھی بعض مقامات میں گزشتہ دور کے بعض باقیات الصالحات موجود تھے۔ ان کے علاوہ چنگیز خان کے اخلاف نے بہت مدارس بنائے تھے۔ ہلاکو خان کی والدہ نے ایک مدرسہ بنوایا تھا جہاں کہ ایک ہزار طالب علم تعلیم پاتے تھے۔ ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں ابن بطوطہ نے مشہد مقدس میں شیعوں کا ایک بڑا مدرسہ دیکھا تھا (الرحلۃ، ۱ : ۴۱۵، مطبوعۂ پیرس)۔

ترکستان میں تیموری عہد خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے عہد میں سمرقند اسلامی علوم و فنون کا بڑا مرکز تھا۔ امیر تیمور نے سمرقند میں ایک جامع مسجد اور اس کی بیگم نے ایک مدرسہ بنوایا تھا (ابن عرب شاہ، ص ۴۴، مطبوعۂ قاہرہ)۔ سمرقند میں تین بڑے مدارس تھے جن میں اولغ بیگ کا مدرسہ بڑا مشہور تھا۔ بخارا میں میر عرب کا مدرسہ قابل ذکر ہے۔ زار شاہی میں بخارا کے بعد قازان دوسرا علمی مرکز تھا جہاں علوم اسلامیہ کی تدریس کے لیے بہت سے مدارس تھے۔ موجودہ روسی حکومت نے، جو لادینیت کی حامی ہے، تمام دینی مدارس کو بند کر دیا ہے۔ البتہ بعض جامعات میں عربی زبان و ادب کے شعبے قائم ہیں۔

۹۰۵ھ میں ایران اور خراسان میں صفوی خاندان نے شیعیت کو سرکاری مذہب قرار دیا اور اہل السنت علما و فضلا اس ملک سے جلا وطن ہونے پر مجبور ہوئے۔ اب قم، مشہد مقدس، تبریز اور اصفہان شیعی علوم و فنون کے مرکز قرار پائے۔ ان بڑے بڑے مدارس کے علاوہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایران میں بہت سے مدارس تھے جو

آج بھی قائم ہیں (E. G. Brown : *An year amongst the persians* بار دوم ۱۹۲۶ء، ص ۱۰۳، ۲۱۵، مطبوعۂ کیمبرج) ۔ ناصر الدین قاچار کے زمانے میں تہران میں دار الفنون قائم ہوا جس نے جدید علوم کی اشاعت میں قابل قدر حصہ لیا ہے ۔ عہد حاضر میں ایران نے علمی لحاظ سے بڑی ترقی کی ہے اور ہر گاؤں اور ہر قریے میں مدارس اور مکاتب قائم ہو گئے ہیں ۔ قم، مشہد مقدس اور اصفہان آج بھی شیعی علوم و فنون کے مرکز ہیں ۔

عثمانی عہد : تاریخ اسلام میں عثمانی ترکوں کا عہد حکومت ایک نئے اور روشن باب کی نشاندہی کرتا ہے ۔ انھوں نے چھے سو برس تک یورپ میں اسلام کی شمع کو روشن کیے رکھا ۔ سلاطین عثمانیہ شروع ہی سے تعلیم کی ترویج اور اشاعت سے دلچسپی رکھتے تھے ۔ ان میں اورخان پہلا حکمران تھا جس نے مدرسوں کی بنیاد ڈالی ۔ اس نے ازنیق میں ایک مدرسہ قائم کیا ۔ اس کے بعد دوسرے سلاطین نے بھی مکاتب اور مدارس قائم کیے ۔ ان میں کوئی سلطان ایسا نہیں ہے جس نے اپنے پیچھے ایک مدرسہ نہ چھوڑا ہو اور اس پر کچھ جائداد نہ وقف کی ہو ۔ سلطان محمد فاتح نے تعلیمی نظام کو زیادہ ترقی دی ۔ اس کا علمی شوق اتنا بڑھا ہوا تھا کہ وہ حکومت پر فائز ہونے کے بعد بھی تکمیل علم کرتا رہا ۔

سلطان محمد فاتح نے علاوہ ابتدائی مدارس کے، جو مکتب کہلاتے تھے اور ہر شہر کے ہر محلے اور ترکی کے تمام دیہاتوں میں پائے جاتے تھے ، ایک بڑا دارالعلوم ۸۶۵ھ میں قائم کیا جس کے ماتحت آٹھ بڑے مدارس تھے اور سب کے ساتھ دارالاقامے (بورڈنگ ہاؤس) تھے ۔ ان مدارس میں قواعد عربی، تاریخ، زبان، اقلیدس اور ہیئت کی تعلیم دی جاتی تھی ۔ فارغ التحصیل طلبہ دانشمند کہلاتے تھے اور اس حیثیت سے وہ چھوٹے چھوٹے طالب علموں کو پڑھایا کرتے تھے ۔ عالم بننے کے لیے صرف و نحو، منطق و فلسفہ اور فقہ اور اصول فقہ کا ایک طویل نصاب مقرر تھا ۔ مکتب کا نصاب عقائد، اخلاق اور قرآن مجید کی تعلیم، نوشت و خواند اور ابتدائی حساب پر مشتمل تھا (شبلی : مقالات، ۳ : ۶۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ) ۔

سلطان محمد ثانی کے جانشینوں نے تعلیم کی اشاعت میں بڑی دلچسپی لی ۔ ہر سلطان ایک مسجد ضرور تعمیر کرتا اور ہر مسجد کے ساتھ ایک مدرسہ ہوتی ۔ یوں مسجدوں کی تعداد کے ساتھ مدرسوں کی تعداد بھی بڑھتی گئی ۔ بایزید خان نے جو ۸۸۶ھ میں تخت نشین ہوا ، بہت سے مدرسے قائم کیے اور مدرسین کی بیش قرار تنخواہیں مقرر کیں ۔ سلطان سلیمان ۹۲۶ھ میں تخت نشین ہوا تھا، اس نے ۹۷۰ھ میں مکۂ معظمہ میں چار بڑے بڑے مدارس تعمیر کرائے ۔ ان مدارس میں طب و حدیث کا بھی درس ہوتا تھا ۔ اس نے قسطنطنیہ میں بھی مدارس تعمیر کرائے تھے ۔ سلطان سلیم نے ۱۵۱۶ء میں حلب (شام) اور ۱۵۱۷ء میں مصر فتح کرکے عثمانی سلطنت کا اقتدار قسطنطنیہ سے قاہرہ تک وسیع کر دیا تھا ۔ حجاز نے خود بخود سلطان سلیم کی اطاعت قبول کر لی تھی اور اسے خادم الحرمین الشریفین مان لیا تھا ۔ سلطان مراد نے جو ۹۸۲ھ میں تخت نشین ہوا، مکۂ معظمہ میں ایک مدرسہ بنوایا تھا (شقائق النعمانیہ فی علماء الدولۃ العثمانیہ، بحوالۂ شبلی : مقالات، ۳ : ۶۸، ۶۹، اعظم گڑھ ۱۹۳۲ء) ۔ بعض سلاطین نے قسطنطنیہ اور ادرنہ میں دارالحدیث بنائے تھے ۔ سلاطین کے علاوہ سیکڑوں وزراء ، امراء ، امیر زادیاں اور وزیر زادیاں اس کار خیر میں شریک

رہا کرتی تھیں۔

دینی مدارس کی تعلیم تمام تر مذہبی اور ادبی تھی۔ اس میں ضرورت سے زیادہ زور صرف و نحو اور معقولات پر دیا جاتا تھا۔ نصاب تعلیم میں تاریخ، جغرافیہ اور معاشیات کا گزر نہ تھا۔ یہ حالت آغاز تنظیمات، یعنی ۱۸۲۹ء تک قائم رہی۔ جب سلطان عبدالمجید خان تخت خلافت پر بیٹھا تو اس نے تعلیم کے شعبے میں بہت سی اصلاحات کیں۔ تعلیم عامّہ کی ایک مستقل مجلس مقرر کی گئی۔ اس کے ماتحت عثمانیہ یونیورسٹی بطور ایک سرکاری ادارے کے قائم ہوئی۔ تعلیم کے تین درجے قرار پائے: (۱) ابتدائی تعلیم؛ (۲) ثانوی تعلیم؛ (۳) اعلیٰ تعلیم۔ تعلیمی مجلس نے ابتدائی تعلیم کو مفت اور لازمی قرار دیا۔ ان مدارس میں قرآن مجید، ترکی زبان، عربی کی املا، خط اور معمولی حساب سکھایا جاتا تھا۔ ترکی زبان کی تدریس کے لیے عام فہم ترکی ریڈریں تیار کی گئیں۔ صرف قسطنطنیہ میں ان مدارس کی تعداد ۱۸۵۲ء میں ۳۹۶ تھی جن میں تیئیس ہزار کے قریب لڑکے اور لڑکیاں تعلیم پاتی تھیں۔ ثانوی تعلیم کے مدارس، مدارس رشدیہ کہلاتے تھے، ان کی تعداد ۶۹ تھی۔ ان میں ترکی زبان اور اس کے قواعد، حساب، فرنچ زبان، عربی زبان، جغرافیہ اور اقلیدس کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ابتدائی اور ثانوی مدارس میں تعلیم مفت تھی۔ اساتذہ کی تنخواہیں، طلبہ کی کتابیں اور آلات، یہ سب چیزیں حکومت مہیا کرتی تھی، لیکن یونیورسٹی کا قیام معرض التوا میں رہا (محمد عزیر: دولت عثمانیہ، ۲: ۳۸۴ تا ۴۹۰، اعظم گڑھ ۱۹۶۰ء)۔

سلطان عبدالمجید خان ثانی تخت پر بیٹھا تو مدارس رشدیہ کی تعداد بڑھ کر ۵۰۴ ہو گئی، دو ہزار کے قریب نئے مدارس قائم ہوئے۔ مولینا شبلی نے ۱۸۹۲ء میں قسطنطنیہ کا سفر کیا تھا۔ ان کے بیان کے مطابق اس وقت ہر قسم کے مدارس جو صرف قسطنطنیہ میں تھے، ان کی مجموعی تعداد پانچ سو تھی، جس میں تیرہ بڑے بڑے کالج تھے۔ کالجوں اور سکولوں میں مندرجۂ ذیل اہم تھے: (۱) مکتب حربیہ شاہانہ فوجی مدرسہ تھا؛ (۲) مکتب سلطانی: اعلیٰ تعلیم کی درس گاہ تھی، جس میں تمام علوم و فنون فرانسیسی زبان میں پڑھائے جاتے تھے۔ حدیث، تفسیر، فقہ اور عقائد کے علاوہ حساب جبر و مقابلہ، جغرافیہ، ہندسہ، کیمسٹری، طبیعیات اور الکٹرسٹی کی تعلیم بھی دی جاتی تھی؛ (۳) مکتب ملکیہ سول سروس کالج تھا؛ (۴) مکتب الحقوق میں قانون اور اس کی تاریخ کی تعلیم دی جاتی تھی؛ (۵) مکتب الهندسه انجینئرنگ کالج تھا؛ (۶) مکتب طبیہ، میڈیکل کالج تھا۔ ان کے علاوہ فنی تعلیم کے بھی مدارس تھے۔ جملہ کالجوں اور سکولوں میں ذریعۂ تعلیم ترکی زبان تھی، لیکن فرانسیسی زبان کی تعلیم لازمی تھی۔ اس کے علاوہ طبیعیات، کیمیا اور ریاضیات کی تعلیم بھی لازمی تھی اور ان علوم کی عملی مشق کرائی جاتی تھی۔ تمام بڑے بڑے مدارس کے ساتھ بورڈنگ ہاؤس بھی تھے۔ ہر کالج میں غریب طالب علموں کی تعداد بھی معتدبہ ہوتی تھی، لیکن دولت مند ترک ان کی مدد کیا کرتے تھے (شبلی: سفرنامۂ روم، مصر و شام، ص ۵۴ تا ۶۶، مطبوعۂ دہلی)۔ سلطان عبدالحمید کے آخری ایام میں صرف استانبول میں پانچ سو مدارس دینیہ تھے، جن میں چالیس ہزار طلبہ تعلیم پاتے تھے (ابو الثناء الآلوسی: غرائب الاغتراب، بغداد ۱۳۲۷ھ)۔

۱۹۰۸ء میں سلطان عبدالحمید کی معزولی کے بعد حکومت نوجوان ترکوں کے ہاتھ میں آ گئی تو ابتدائی اور ثانوی مدارس خصوصاً نارمل سکولوں

کی تعداد میں بہت ترقی ہوئی۔ شیخ الاسلام خیری آفندی نے ان مکاتب میں جو مدارس سے متعلق تھے، جدید طرز تعلیم کو رواج دیا۔ اس نے ایک جدید طرز کا مدرسہ یا کالج بھی قائم کیا، جس میں سائنس اور تاریخ کی تعلیم کے لیے بہت سے اساتذہ رکھے گئے (خالدہ ادیب خانم: ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ص ۔ ۱۲۰، بار دوم، دہلی ۱۹۳۸ء)۔ جامعۂ استانبول کی از سر نو تنظیم کی گئی۔ لڑکیوں کے لیے پانچ ہائی سکول قائم کیے گئے۔ یہ اسکول جرمن اساتذہ کی نگرانی میں تھے اور ان میں دو ہزار سے زیادہ لڑکیاں پڑھتی تھیں۔ مزید براں دو ہزار سے زیادہ ترک لڑکے اعلی تعلیم کے لیے جرمنی بھیجے گئے.

۱۹۲۴ء میں ترکی جمہوریہ نے شیخ الاسلام کا عہدہ ختم کر دیا، وزارت اوقاف توڑ دی گئی اور دینی مدارس جو اوقاف کے ماتحت تھے، وہ بند کر دیے گئے۔ ۱۹۲۸ء میں عربی حروف کی جگہ لاطینی رسم الخط رائج کر دیا گیا اور ملک میں لادینی نظام حکومت نافذ کر دیا گیا۔ صرف جامعۂ استانبول اور جامعۂ انقرہ میں اسلامیات کے شعبے برقرار رہے۔ عدنان میندرس کی انصاف پارٹی برسر اقتدار آئی تو ہوا کا رخ بدلنے لگا۔ اسلامی علوم و فنون کی تدریس کے لیے پیش اماموں کے سکول قائم ہوئے اور جامعات میں عربی اور اسلامیات کی تعلیم کے لیے خاص توجہ دی گئی۔

عہد عثمانی میں عرب ممالک کے مدارس و مکاتب:

عراق: ۶۵۶ھ میں ہلاکو خان نے بغداد فتح کرکے علمی آثار برباد کر دیے، مدرسۂ نظامیہ اور مدرسۂ مستنصریہ میں خاک اڑنے لگی اور صدیوں کا علمی سرمایہ دریا برد کر دیا گیا۔ اس صدمے سے مسلمان احساس شکست خوردگی، پست ہمتی اور ذہنی جمود و خمود میں مبتلا ہو گئے۔ ملک میں افراتفری اور بدنظمی کا دور دورا رہا۔ سیاسی اضمحلال سے تعلیمی مراکز بھی متاثر ہوئے۔ اس سیاسی انتشار سے فائدہ اٹھا کر سلطان سلیم اول نے ۱۵۱۶ء میں مرج دابق میں ممالیک کو شکست فاش دے کر پہلے شام اور بعد ازاں ۱۵۱۷ء میں مصر پر قبضہ کر لیا، حجاز نے ترکوں کی خود بخود اطاعت قبول کر لی۔ ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء میں سلیمان قانونی بغداد میں بڑی شان و شوکت سے داخل ہوا۔ اس طرح مشرق کے عرب ممالک پر ترکوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ سلیمان قانونی کے زمانے سے لے کر تقریباً چار صدیوں تک (۱۹۱۸ء) عراق کی قسمت ترکان عثمانی سے وابستہ رہی۔ ان چار صدیوں میں تعلیمی نظام وہی تھا جو عباسی خلفا کے زمانے میں رائج تھا۔ ابتدائی تعلیم کے لیے مکاتب تھے اور اعلی تعلیم کے لیے مدارس یا مساجد میں علما کے حلقے تھے۔ بیشتر علما اپنے مکانات میں تعلیم دیتے تھے۔ مکتب میں معمولی نوشت و خواند اور قرآن مجید ناظرہ پڑھانے کا اہتمام تھا۔ ختم قرآن کی تقریب بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی تھی۔ ختم قرآن کے بعد بچوں کو کتابت اور معمولی حساب کی تعلیم دی جاتی تھی۔ بچوں کا استاد شیخ، فقیہ اور مُلّا کہلاتا تھا، استانیاں مُلّایات (واحد = مُلّایہ) کہلاتی تھیں (عبدالرزاق الہلالی: تاریخ التعلیم فی العراق فی العہد العثمانی، ص ۴۷ تا ۵۵، ۱۹۵۹ء)۔ ترکوں کی جانب سے والی عراق پر حکومت کرنے آتے تھے۔ ان میں بعض علم دوست بھی ہوتے تھے۔ بعض ترک وزرا مثلاً سلیمان پاشا الکبیر اور داؤد پاشا نے عراق میں مساجد اور مدارس بنوائے اور ان کے مصارف کے لیے جائدادیں وقف کیں (عباس العزاوی: العراق بین احتلالین، ج ۴ و ۵)۔ ترکوں کے عہد میں بے شمار مدارس قائم

ہوئے۔ ان مدارس کے ساتھ اوقاف بھی ہوتے تھے، جن کی آمدنی سے مدرّسوں کی تنخواہیں، اور طلبہ کے قیام و طعام کا خرچ نکلتا تھا۔ ان میں مدرسۂ قادریہ بہت مشہور تھا۔ بہت سے نامور علما اس میں درس و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ان میں شیخ عبداللہ السویدی اور شہاب الدین الآلوسی قابل ذکر ہیں (محمود شکری الآلوسی: تاریخ مساجد بغداد و آثارہا، ۱۳۴۶ھ، بحوالۂ مصدر سابق)۔ ان کے علاوہ موصل اور بصرے میں بھی مدارس تھے۔ کربلا، حلہ اور نجف اشرف شیعی علوم و فنون کا مرکز تھے۔ عہد عثمانی کے اواخر میں ان شیعی مدارس میں دس ہزار کے قریب طلبہ تعلیم پاتے تھے، جن کا تعلق عراق، شام، بحرین، ایران اور ہندوستان سے تھا۔

سلطان عبدالعزیز (۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء) کے زمانے میں محکمۂ تعلیم کی تنظیم نو اور جدید طرز کے مدارس کے قیام کا اعلان ہوا، لیکن عراق میں نئے مدارس مدحت پاشا (۱۸۶۹ تا ۱۸۷۲ء) کے زمانۂ ولایت میں قائم ہوئے اور اس کی علمی مساعی سے اہل عراق کو بہت فائدہ پہنچا۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد متعدد سرکاری مدارس قائم ہوئے، جو مدارس سلطانیہ یا مدارس امیریہ کہلاتے تھے۔ ان سرکاری مدارس میں علاوہ عربی زبان کے ترکی اور فارسی زبانیں بھی پڑھائی جاتی تھیں۔ زنانہ مدارس کے قیام کی طرف بھی توجہ کی گئی۔ بغداد میں مکتب الحقوق (لا کالج)، دارالمعلمین (ٹریننگ سکول)، دارالصنائع (ٹیکنیکل سکول) اور مدرسۂ عسکریہ (فوجی سکول) قائم کیے گئے۔ ۱۹۲۲ء میں مدرسۂ امام ابو حنیفہ کا دوبارہ اجرا کلیۃ الاعظمیہ کے نام سے ہوا۔ اس میں علوم اسلامیہ اور علوم جدید کی تعلیم کا انتظام اعلٰی پیمانے پر ہوا۔ یہ مدرسہ آج بھی سارے عراق میں علوم اسلامیہ کی تدریس کی مرکزی درس گاہ ہے۔ عثمانی عہد کے اختتام پر عراق میں ۱۶۰ ابتدائی مدارس، ۴ مدارس ثانویہ، ۳ دارالمعلمین اور ایک کلیۃ الحقوق تھا۔ زنانہ مدارس بارہ تھے۔ ان کے علاوہ عیسائیوں، یہودیوں اور کلدانیوں کے بہت سے مدارس تھے (عبدالرزاق الہلالی: تاریخ التعلیم فی العراق فی العہد العثمانی، بغداد ۱۹۵۹ء)۔

عہد حاضر: عراق نے استقلال کے بعد تعلیم کے میدان میں حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ سارے ملک میں مکاتب اور مدارس کا جال بچھا دیا گیا ہے۔ اعلٰی تعلیم کے لیے بغداد اور بصرہ، موصل اور سلیمانیہ میں یونیورسٹیاں قائم کی گئی ہیں۔ کردستان (اضلاع سلیمانیہ و کرکوک وغیرہ) کے مکاتب و مدارس میں ذریعۂ تعلیم کردی زبان ہے۔

شام و لبنان: دمشق نوری، صلاحی اور مملوکی عہد میں عروس البلاد کہلاتا تھا۔ ملک شام (شام، فلسطین، اردن اور لبنان) مساجد و مدارس سے معمور اور علوم اسلامیہ کی تدریس کے لیے دور و نزدیک تک مشہور تھا۔ نیشاپور کے بعد علوم حدیث کے درس و مطالعہ کے لیے جیسا سازگار ماحول دمشق کو میسر آیا تھا، وہ کم تر کسی شہر کو حاصل ہوا ہوگا، لیکن یہ علمی رونق دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ ۱۴۰۰ء میں امیر تیمور نے دمشق فتح کرکے شہر کو آگ لگا دی۔ جامع اموی، جو دنیائے اسلام میں چوتھی متبرک و مقدس مسجد ہے، اس آتش زدگی سے محفوظ نہ رہ سکی اور اس کی صرف دیواریں بچ سکیں۔ بڑے بڑے کتب خانے جلا کر خاک سیاہ کر دیے گئے۔ سیکڑوں مرد و زن، جن میں علما، فضلا، ادبا اور قضاۃ، کاریگر اور ہنر مند بھی شامل تھے، جبراً سمرقند روانہ کر دیے گئے۔ اب دمشق کا حال اس بیوہ کا تھا جس کا سہاگ لوٹ لیا گیا ہو (F.K. Hitti:

History of Syria، ص ۶۵۵، ۶۵۷، لنڈن ۱۹۵۱ء).

تیمور کے جانے کے بعد بھی ممالیک مصر، شام پر قابض رہے تاآنکہ سلطان سلیم اول نے ۱۵۱۶ء میں پہلے حلب اور بعد ازاں سارے شام پر قبضہ کر لیا۔ شام چار سو سال تک عثمانی ترکوں کے زیر نگین رہا، لیکن وہ پہلی علمی رونق واپس نہ آ سکی۔ مکاتب اور مدارس اب بھی قائم تھے، مسجد اقصٰی (القدس) اور جامع اموی میں درس و تدریس کے حلقے بھی قائم تھے، لیکن نشاط کار رخصت ہو چکی تھی۔ شام میں ترکوں کے اولین عہد میں جو مدارس قائم ہوئے، وہ یہ ہیں: مدرسۂ مرادیہ، مدرسۂ نقشبندیہ برانیہ، مدرسۂ سلیمانیہ، مدرسۂ عبدلیہ، مدرسۂ اسماعیلیہ وغیرہ۔ انیسویں صدی کے اواخر میں جو سرکاری مدارس قائم ہوئے، وہ امریہ یا سلطانیہ کہلاتے تھے۔ ان سرکاری مدارس میں عربی زبان کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ، کیمیا اور طبیعیات کی تعلیم ترکی زبان میں دی جاتی تھی۔ فرانسیسی پادریوں نے جو مدارس قائم کیے تھے، ان میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان تھی۔ ترکوں کے اواخر عہد میں مدرسۃ العلوم الادبیۃ العالیۃ (آرٹس کالج) قائم ہوئے تھے، جو اب جامعۂ سوریہ کا حصہ ہیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے مدرسۂ طبیہ کے قیام کا بھی حکم دیا تھا اور اس کے لیے معتدبہ رقم بھی دی تھی، لیکن اس کا قیام ترکوں کے اخراج کے بعد ۱۹۲۰ء میں عمل میں آیا (محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۱۰۰ تا ۱۰۴، دمشق ۱۹۶۸ء).

ترکوں کے بعد جب فرانسیسی دمشق میں داخل ہوئے (۱۹۲۰ء) تو جامعۂ سوریہ کی بنیاد پڑی اور مکاتب و مدارس بڑی تعداد میں کھولے گئے۔ فرانسیسیوں کے تخلیے کے بعد تعلیم و تدریس قومی مقاصد کے پیش نظر ہونے لگی۔ اب جامعۂ سوریہ میں ذریعۂ تعلیم عربی زبان ہے، حتی کہ ہندسہ (انجینئرنگ) اور طب کی تعلیم بھی عربی زبان میں دی جاتی ہے۔ جامعۂ حلب میں صنعتی مضامین کی تعلیم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ پیشہ ورانہ مضامین کے بہت سے مدارس قائم ہیں۔

لبنان: ۱۹۱۸ء تک لبنان ملک شام کا حصہ تھا، لیکن فرانسیسی حکام نے دروزیوں، علویوں اور عیسائیوں کی خاطر ایک ایسا انتظامی ملک قائم کر دیا جو اب جمہوریۂ لبنان کہلاتا ہے۔ اہل یورپ سے لبنان کے مارونی عیسائیوں کے تعلقات سولھویں صدی عیسوی سے چلے آتے ہیں۔ وہ روم اور پیرس کے دینی مدارس میں صدیوں سے تعلیم و تدریس کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ بیروت میں مغربی ممالک بالخصوص فرانس کو لبنانی عیسائیوں کی فلاح و بہبود سے بڑی دلچسپی رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیروت آج بھی عیسائیوں کی تعلیم و تعلّم اور مشنریوں کی سرگرمیوں کا بڑا مرکز ہے۔

لبنان میں ذہنی بیداری کے محرک و علمبردار عیسائی مشنری تھے۔ ان میں سب سے پہلے کیتھولک آئے جو زیادہ تر فرانسیسی تھے۔ ان کے بعد پروٹسٹنٹ پہنچے جو امریکی تھے۔ کیتھولک مشنریوں نے ۱۸۷۵ء میں سینٹ جوزیف یونیورسٹی قائم کی جس کا ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان ہے۔ ۱۸۸۳ء میں طبی درس گاہ (میڈیکل سکول) قائم ہوئی۔ بیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے اور دینیات کی تعلیم کے ساتھ علوم مشرقیہ کی تعلیم بھی شروع کر دی گئی۔ بیروت کی امریکن یونیورسٹی شامی پروٹسٹنٹ کالج کے نام سے قائم ہوئی جس کا ذریعۂ تعلیم انگریزی زبان ہے۔ اس یونیورسٹی میں علوم ادبیہ، سائنس، طب، دوا سازی کے علاوہ انجینئری اور زراعت کی درس گاہیں بھی قائم ہیں۔ امریکی مشن کا بڑا کارنامہ بائبل کا عربی زبان میں

ترجمہ ہے ۔ F.K. Hitti : *Lebanon in History*، ص ۳۵۳ تا ۳۵۵، لنڈن ۱۹۵۷ء) ۔

یونانی کیتھولکوں نے ایک مدرسۃ الکلیۃ الشرقیۃ کے نام سے ۱۸۹۸ء میں قائم کیا ۔ مسلمانوں میں احمد عباس الازہری نے ۱۸۸۴ء میں مدرسۃ العثمانیہ جاری کیا ۔ عیسائیوں کی دیکھا دیکھی مسلمانوں میں بھی علمی حرکت پیدا ہوئی، انھوں نے ایک تعلیمی اور رفاہی انجمن جمعیۃ مقاصد الخیریۃ الاسلامیہ کے نام سے قائم کی ۔ اس کے اہتمام میں مدرسۃ المقاصد، جو اب کلیۃ المقاصد الخیریہ کہلاتا ہے، پچاس مکاتب، ایک ہسپتال، ایک یتیم خانہ کامیابی سے چل رہے ہیں ۔ بیروت میں تیسری یونیورسٹی جامعہ لبنانیہ ہے ۔ لبنان میں مسلمانوں کا بڑا علمی مرکز طرابلس الشام (Tripoli) ہے، جہاں بہت سے مدارس ہیں ۔ سعودی حکومت کی علم پروری سے طرابلس الشام میں ایک عظیم الشان کالج قائم ہو چکا ہے، لیکن مسلمان اب بھی تعلیمی میدان میں عیسائیوں سے بہت پیچھے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ لبنانی عیسائی تعلیم کے علاوہ صحافت، تجارت اور ملکی سیاست پر چھائے ہوئے ہیں ۔

مصر : انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک جامع ازہر ہی علم کا مرکز تھا ۔ محمد علی پاشا (م ۱۸۴۹ء) کے زمانے سے ملک میں جدید تعلیم کا آغاز ہوا، بہت سے نئے مدارس قائم کیے گئے جن میں یورپی علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی تھی، بہت سی کتابیں فرانسیسی سے ترجمہ ہوئیں اور جدید طرز کے مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو تکمیل علم کے لیے فرانس بھیجا گیا ۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں مصر کے قابل ذکر مدارس میں مدرسۃ الطب، مدرسۃ الحقوق، مدرسۃ الترجمہ، مدرسۃ الصنائع، مدرسۃ التوفیقیہ اور مدرسۃ التجہیزیہ وغیرہ تھے ۔ ان مدارس میں تاریخ، جغرافیہ، علوم طبیعیہ پڑھائے جاتے تھے ۔ طلبہ کو فرنچ یا انگریزی زبان لازمی طور پر پڑھنی پڑتی تھی ۔ ان کے علاوہ عربی زبان و ادب کی تعلیم کے لیے ایک خاص مدرسہ دارالعلوم کے نام سے قائم کیا گیا ۔ اس میں علوم دینیہ اور علوم ادبیہ کے علاوہ جبر و مقابلہ، طبیعیات و کیمیا اور تاریخ و جغرافیہ کے مضامین کی بھی تعلیم دی جاتی ہے ۔ یہ درس گاہ اب بھی رواق پذیر ہے اور اب جامعۂ مصریہ سے ملحق ہے ۔ ان مدارس کے سوا متعدد کالج انجینئری اور صناعی کے بھی تھے (شبلی : سفرنامۂ روم و مصر و شام، ص ۱۵۰ تا ۱۶۲، مطبوعہ دہلی) ۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مدرسۃ القضاء قاضیوں کی تربیت کے لیے قائم ہوا ۔ ۱۹۰۸ء میں جامعۂ مصریہ کی تاسیس ہوئی ۔ شاہ فؤاد کے عہد میں تعلیمی میدان میں مزید پیش رفت ہوئی اور بہت سے ابتدائی اور ثانوی مدارس قائم کیے گئے ۔ شیخ مصطفیٰ المراغی کے زمانۂ مشیخت میں جامع ازہر کے نصاب تعلیم میں جدید مضامین کا اضافہ کیا گیا ۔ اب جامع ازہر، جامعہ بن چکا ہے اور جامع ازہر سے متصل نئی عمارتیں بن گئی ہیں ۔ بیرونی طلبہ کے قیام کے لیے قاہرہ سے باہر عالی شان عمارتیں تعمیر کی گئی ہیں ۔ یہ مقام اب مدینۃ البعوث کہلاتا ہے ۔ ازہر میں اعلیٰ تعلیم تین کالجوں میں دی جاتی ہے اور وہ کلیۃ اصول الدین، کلیۃ الشریعۃ الاسلامیہ اور کلیۃ اللغۃ العربیہ ہیں ۔ ۱۹۳۶ء کے قانون کی رو سے انگریزی زبان، جغرافیہ، جدید منطق و فلسفہ، تاریخ اسلام اور ادب عربی کی تاریخ کی بھی تدریس ہوتی ہے ۔ ان کلیات کے علاوہ معہد بحوث الاسلامیہ، معہد توجیہ اور معہد القراءات بھی ہیں ۔ نابیناؤں کے لیے قرآن مجید کی تجوید و قراءت اور حفظ کا خاص انتظام ہے ۔ پچھلے چند برسوں

سے بچیوں کو بھی ازہر میں داخلے اور تعلیم کی اجازت مل گئی ہے۔ (*Al-Athar* : Bayard Dodge، ص ۹۳، ۱۶۵، واشنگٹن ۱۹۶۱)۔ جامعہ ازہر کی شاخیں سکندریہ، اسیوط، طنطا اور دمیاط میں بھی ہیں جو معاہد الدینیہ کہلاتی ہیں۔ اب طلبہ کی تعداد چھبیس ہزار سے اوپر ہے جن میں تین ہزار کے قریب طالبات ہیں۔ مصر میں ابتدائی مدارس کی تعداد نو ہزار کے لگ بھگ ہے، جبکہ ثانوی مدارس چھ سو کے قریب ہیں۔ اساتذہ کی تربیت کے لیے ۷۵ سکول ہیں۔ ثانوی مدارس تک تعلیم لازمی اور مفت ہے۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے چار یونیورسٹیاں قاہرہ، سکندریہ اور اسیوط میں قائم ہیں۔ ان کے علاوہ قاہرہ میں امریکن یونیورسٹی (جامعۂ امریکیہ بھی ہے (The *Statesman's Year-Book* 1975/76، ص ۸۸۵ تا ۸۸۶، لنڈن ۱۹۷۵ء)۔

حجاز: حجاز میں مسجد الحرام (مکۂ مکرمہ) اور مسجد نبوی (مدینۂ منوّرہ) علوم اسلامیہ کی تدریس کا بین الاسلامی مرکز رہی ہیں۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے مکۂ مکرمہ میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا۔ عثمانی عہد میں سلطان سلیمان، سلطان محمود خاں اور سلطان عبدالعزیز نے مکۂ مکرمہ اور مدینے میں مدارس بنائے تھے۔ ہندوستان کے شاہان گجرات نے بہت سے مدارس حجاز میں تعمیر کرائے تھے۔ جن کی تفصیل الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام میں مذکور ہے۔ مغلیہ دور میں ہر سال ایک کثیر رقم علما اور مدارس کے مصارف کے لیے حج کے موقع پر بھیجی جاتی تھی۔ مکۂ معظمہ کی مشہور دینی درسگاہ مدرسۂ صولتیہ مسلمانان پاکستان و ہند کے دینی شغف کی یادگار ہے جسے بنگال کی ایک مخیر اور دیندار خاتون صولت النسا بیگم نے مشہور مناظر اسلام مولینا رحمت اللہ کیرانوی کے مشورے سے قائم کیا تھا۔ یہ مدرسہ گزشتہ ایک صدی سے علوم دینیہ کی نشر و اشاعت میں مصروف ہے۔ اس مدرسے سے حجاز کے علاوہ متحدہ امارات، یمن، عدن، صومالیہ اور حبشہ تک کے مسلمان مستفید ہوئے ہیں۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک مدینۂ منورہ میں ایک مدرسہ دارالشفاء کے نام سے قائم تھا، جس میں قاضی عیاض کی اَلشفاء کا روزانہ درس ہوتا تھا۔

ہندی محدثین میں شیخ علی متقی، شیخ ابوالحسن سندھی، شیخ محمد حیات سندھی، ملا عبداللہ لاہوری، شیخ محمد عابد سندھی اور انیسویں صدی میں شاہ محمد اسحٰق اور شاہ عبدالغنی مجددی نے حجاز میں قیام کرکے حرمین میں برسوں علوم دینیہ کا درس دیا ہے۔ ان اکابر کے درس کا عمل ترکستان سے مراکش تک جاری تھا۔ مدینۂ منورہ میں مولینا سید احمد فیض آبادی کے مدرسۂ علوم الشرعیہ نے مفید علمی خدمات انجام دی ہیں۔

حجاز نے سعودی عہد میں نمایاں ترقی کی ہے۔ ملک میں سیکڑوں ابتدائی اور ثانوی مدارس قائم ہو چکے ہیں۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے مکّے، جدے اور ریاض میں یونیورسٹیاں ہیں۔ علوم دینیہ کی تعلیم و تدریس کے لیے مدینۂ منورہ میں جامعۂ اسلامیہ ۱۹۶۱ء سے قائم ہے جس میں تمام مسلم ممالک کے طلبہ تعلیم پاتے ہیں۔ ابتدائی درجوں سے لے کر یونیورسٹی کی سطح تک تعلیم مفت دی جاتی ہے۔

یمن میں زبید اور صنعاء علوم دینیہ کے مرکز ہیں۔

المغرب، (لیبیا، تونس، مراکش اور الجزائر)۔ عثمانی عہد میں لیبیا، طرابلس المغرب کے نام سے مشہور تھا۔ مسلمانوں نے دینی تعلیم کے لیے بعض شہروں میں مکاتب قائم کر رکھے تھے۔ مرکزی

درسگاہ جامعۂ قیروان تھی جس پر عروج و زوال کے کئی ادوار گزرے تھے۔ اٹلی نے ۱۹۱۳ء میں ملک پر قبضہ کر کے متعدد مدارس قائم کر دیے تھے، جن میں ذریعۂ تعلیم اطالوی زبان تھی، لیکن مقامی آبادی ان مدارس سے بہت کم استفادہ کر سکی۔ دینی تعلیم کی اشاعت میں سنوسیوں کے زاویوں (تکیوں) نے بہت حصہ لیا تھا۔ ان زاویوں کے ساتھ مکتب بھی ہوتا تھا۔ اب ملک کی آزادی کے بعد ہر گاؤں میں مکاتب قائم ہو چکے ہیں۔ اعلی تعلیم کے لیے طرابلس میں ایک یونیورسٹی ۱۹۶۰ء سے قائم ہے جس میں دس ہزار کے قریب طلبہ زیر تعلیم ہیں۔

تونس: تونس کی جامع زیتونہ تقریباً گیارہ سو سال سے مسلسل اسلامی علوم و معارف کی نشر و اشاعت میں مصروف ہے۔ یہ عالم اسلام کی قدیم ترین درسگاہ ہے جس کی بنیاد ۱۱۴ھ میں پڑی تھی، اس کی تجدید ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں ہوئی۔ مختلف زمانوں میں دیندار اور معارف پرور سلاطین اس کی توسیع و تکمیل و تزئین میں حصہ لیتے رہے۔ شمالی اور وسطی افریقہ میں یہ درسگاہ اسلام کی اشاعت کا بڑا ذریعہ ہے۔ موجودہ دور میں اس کے نصاب تعلیم میں بہت سے جدید اور مفید مضامین کا اضافہ کیا گیا ہے۔ جامع زیتونہ کی تاریخ اور نصاب تعلیم کے لیے دیکھیے تونس (ملک)۔ پندرھویں صدی عیسوی میں بنو حفص نے بہت سے مدارس تعمیر کرائے تھے۔ عثمانی عہد میں علی پاشا والی نے ایک مدرسہ اور مسجد بنوائی تھی۔ تونس میں جدید تعلیم کی اشاعت کا سہرا خیر الدین تونسی سابق وزیراعظم کے سر ہے۔ اسی نے دو مدارس خلدونیہ اور صادقیہ کے نام سے قائم کیے تھے۔ ان میں عربی زبان و ادب کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ، اقتصادیات اور فرانسیسی زبان کی بھی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان مدارس نے علم کی اشاعت میں قابل قدر حصہ لیا ہے۔ ملک کی آزادی کے بعد قرآنی مکاتب قومی تحویل میں لے کر محکمۂ تعلیم سے منسلک کر دیے گئے ہیں۔ تونس یونیورسٹی ۱۹۵۵ء سے قائم ہے جس میں پانچ ہزار کے قریب طلبہ تعلیم پا رہے ہیں۔

الجزائر: الموحدین اور المرابطین نے الجزائر اور تلمسان میں بہت سے مدارس تعمیر کرائے تھے۔ ترکوں نے اپنے عہد میں ایک ہزار مساجد بنوائی تھیں، جن میں بیشتر کے ساتھ مدارس تھے۔ فرانسیسی عہد حکومت میں یہ مدارس بند کر دیے گئے اور ملک میں فرانسیسی نظام تعلیم جاری کر دیا گیا۔ سرکاری مدارس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان تھی اور نصاب تعلیم میں عربی کا گزر نہ تھا۔ ان حالات میں الجزائر کی جمعیۃ العلما نے شیخ محمد بن بشیر الابراہیمی کی سربراہی میں ایک متوازی نظام تعلیم قائم کر دیا اور مسلمانوں کے لیے جا بجا مکاتب و مدارس قائم ہو گئے۔ الجزائر کی آزادی کے بعد صورت حال یکسر بدل گئی ہے۔ سکولوں کے ابتدائی مدارج میں اب ذریعۂ تعلیم عربی زبان ہے جب کہ ثانوی مدارس میں عربی اور فرانسیسی دونوں زبانیں پڑھائی جاتی ہیں۔ اعلی تعلیم کے لیے الجزائر میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہے۔

مراکش: مراکش میں فاس کی جامع القرویین صدیوں سے اسلامی علوم و فنون کی تدریس کی گرانقدر خدمات انجام دے رہی ہے۔ یہ دنیائے اسلام کی دوسری قدیم ترین درسگاہ ہے جس کی تاسیس ۲۸۲ھ میں ہوئی تھی۔ المرابطون اور الموحدون کے بعد بنو مرین نے مساجد اور مدارس کے قیام میں بڑا حصہ لیا۔ انھوں نے مکناس، سلا اور تازہ میں بہت سے مدارس بنوائے تھے۔

مراکش میں بن یوسف اور ابوالحسن کے مدارس قابل ذکر ہیں۔ اب جامع القرویین کے لیے شہر

فاس کے باہر ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کر دی گئی ہے جس میں چار ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ نصاب تعلیم میں بہت سے نئے مضامین کا اضافہ کیا گیا ہے۔ فرانسیسی اقتدار کے خاتمے پر ہسپانوی اور فرانسیسی سکول سرکاری تحویل میں لے لیے گئے ہیں۔ ابتدائی درجوں میں ذریعۂ تعلیم عربی زبان ہے، پھر بھی نظام تعلیم میں فرانسیسی زبان کی کارفرمائی قائم ہے۔ جدید تعلیم کے لیے رباط میں ایک یونیورسٹی ہے جس میں دس ہزار طلبہ تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ فاس میں ایک نئی یونیورسٹی ۱۹۷۱ء سے قائم ہے۔

مآخذ: (۱) I. Goldziher: *Education (Muslim)*، در *Ency. of Religion & Ethics*، ۵: ۱۹۸ تا ۲۰۷، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۲) F. Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، ص ۳۲۰، لائیڈن ۱۹۷۰ء؛ (۳) Khalil A. Totah: *The contribution of Arabs to Education*، ص ۳۷، ۸۲، نیو یارک ۱۹۲۶ء؛ (۴) E. G. Browne: *A year amongst the Persians*، ص ۱۰۳، ۲۱۷، بار دوم، کیمبرج ۱۹۲۶ء؛ (۵) P. K. Hitti: *History of Arabs*، ص ۵۶، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶) وہی مصنف: *History of Syria*، ص ۶۵۵، ۶۵۶، لنڈن؛ (۷) وہی مصنف: *Lebanon in History*، ص ۳۵۴، ۳۵۵، لنڈن ۱۹۵۷ء، ۱۹۷۶-۷۸ء؛ (۸) *Statesman's year Book 1975-76*، لنڈن ۱۹۷۵ء؛ (۹) الجامع الصحیح البخاری، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) سنن ابی داؤد، ۲: ۱۲۹، مطبوعۂ دہلی؛ (۱۱) مسند احمد بن حنبل، ۱: ۲۳۴، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، ۲ جلدیں، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) علی متقی: کنز العمال، ۱: ۲۱۷، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۱۴) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۵۸، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۵) المبرد: الکامل، ۲: ۳۰، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۶) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۱۸۵، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۷) ابن حوقل: المسالک و الممالک، ص ۳۱۷، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۱۸) الاغانی، ۱۹: ۱۰۹، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۹) ابن جبیر: الرحلۃ، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۲۰) النووی: تہذیب الاسماء، ص ۳۴۸، گوٹنگن ۱۸۴۲ء؛ (۲۱) المقریزی: الخطط، ۲: ۲۷۶ تا ۲۷۸؛ ۳: ۳۹ تا ۵۶، ۳۳۳، ۳۳۴، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۲۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱: ۲۹۷، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۳) ابن بطوطہ: الرحلۃ، ۱: ۳۵، مطبوعۂ پیرس؛ (۲۴) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۳: ۵۲، ۱۳۷، ۲۵۱، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۲۵) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۳۴۳ تا ۳۴۸، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۶) السیوطی: حسن المحاضرہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۷) النعیمی: الدارس فیما دمشق من المدارس، ۱: ۲۲۳ تا ۲۷۷؛ ۲: ۷۹، دمشق ۱۹۲۸ء؛ (۲۸) محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۴۷ تا ۱۰۳، دمشق ۱۹۲۸ء؛ (۲۹) احمد امین: فجر الاسلام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۰) وہی مصنف: ضحی الاسلام، ۲: ۵۰ تا ۵۳، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۳۱) وہی مصنف: ظہر الاسلام، ۲: ۲۹۱ تا ۲۹۸، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳۲) احمد شلبی: تاریخ التربیۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۳۳) عبدالحی الکتانی: تراتیب الاداریہ، ۲: ۲۳۵، بار دوم، مطبوعۂ بیروت؛ (۳۴) عبدالرزاق الہلالی: تاریخ التعلیم فی العراق فی عہد العثمانی، ص ۳۷ تا ۵۵، بغداد ۱۹۵۹ء؛ (۳۵) عبدالرزاق: نظام الملک، کانپور ۱۹۱۱ء؛ (۳۶) شبلی: سفرنامۂ روم و مصر و شام، ص ۳۵ تا ۶۶، مطبوعۂ دہلی؛ (۳۷) وہی مصنف: مقالات شبلی، ۳: ۷۳ تا ۷۷، اعظم گڑھ ۱۹۳۲ء؛ (۳۸) وہی مصنف: سیرت النبی، ۲: ۸۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۳۹) سید سلیمان ندوی: خیام، ۳۷ تا ۵۷، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء؛ (۴۰) وہی مصنف: مسلمانوں کی آئندہ تعلیم، در معارف، ج ۴۳ (۱۹۳۸ء)، اعظم گڑھ؛ (۴۱) لیبان: تمدن عرب (ترجمۂ اردو از سید علی بلگرامی)، ص ۵۱۵ تا ۵۹۹، مطبوعۂ آگرہ؛ (۴۲) ریاست علی ندوی: اسلامی نظام تعلیم، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۴۳) وہی مصنف: تاریخ صقلیہ، ۲: ۱۰۹، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۴۴) خانوادہ ادیب

عالم : ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ص ۱۲۰، بار دوم، دہلی ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) محمد عزیر، تاریخ دولت عثمانیہ، ۲ : ۳۸۳ تا ۴۰۹، اعظم گڑھ ۱۹۶۰ء۔

[انور حسین زکّی ادارہ نے لکھا]

(ادارہ)

برصغیر ہندوستان و پاکستان : ہندوستان میں ترک، پٹھان اور مغل چوتھی صدی ہجری کے آخر اور پانچویں صدی کے آغاز سے داخل ہونا شروع ہوئے، لیکن ان سے صدیوں پہلے عرب تاجر اور سوداگر سندھ اور ملیبار سے لے کر گجرات تک بحر ہند کے پورے سواحل پر پھیل چکے تھے۔ وہ اپنے ساتھ اپنا دین، اپنا قرآن مجید اور اپنے علوم بھی لائے اور سالہا سال پہلے کہ اسلام کا کوئی سپاہی اس سرزمین پر قدم رکھے، یہاں مسلمان عربوں اور عراقیوں کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں، مسجدیں تعمیر اور آباد تھیں اور یہی مسجدیں اسلام کی ابتدائی درسگاہیں تھیں (سید سلیمان ندوی : ہندوستان میں علم حدیث، در معارف، ج ۲۲، (۱۹۲۸ء)، ص ۲۵۰)۔

حضرت عمرؓ کے عہد سے ہندوستان کے سواحل پر عربوں کی تاخت شروع ہوئی اور ان کے حملے تھانہ (بمبئی) اور بھڑوچ پر ہوئے۔ ۹۳ھ میں مسلمانوں نے سندھ پر حملہ کیا اور یہ ملک تیسری صدی ہجری کے آغاز تک عربوں کے قبضے میں رہا۔ اس زمانے میں منصورہ (سندھ) اور ملتان اسلامی علوم کے مرکز تھے۔

سلطان محمود غزنوی نے ۴۱۲ھ میں لاہور فتح کیا اور اسے غزنی کی سلطنت میں شامل کر لیا۔ سلطان محمود کے جانشین، سلطان مسعود کے عہد میں ایک بزرگ شیخ محمد اسمٰعیل لاہور میں وارد ہوئے۔ وہ حدیث و تفسیر کے بڑے عالم تھے، بے شمار آدمی ان کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ انھوں نے ایک عرصے تک تعلیم و تدریس کا شغل جاری رکھا اور ۴۴۸ھ میں لاہور میں وفات پائی (رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، ص ۴۴، لکھنؤ ۱۹۱۱ء)۔ لاہور پونے دو سو برس تک غزنوی خاندان کے حکمرانوں کا پایۂ تخت اور علما و فضلا کا مرجع و مرکز بنا رہا۔ تاج المآثر کے مصنف نے اسے قبۂ احرار و ابرار، کعبۂ اشراف، مرکز اہل تقوٰی اور مسکن اقطاب و اوتاد لکھا ہے (تاج المآثر، بحوالۂ خلیق احمد نظامی : حیات شیخ عبدالحق، ص ۱۱، دہلی ۱۹۵۳ء)۔

غوری خاندان (۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء ۔ ۶۰۲ھ ۱۲۰۶ء)۔ سلطان شہاب الدین محمد غوری کا بیشتر زمانہ جنگوں میں گزرا، لیکن اس کے ساتھ وہ علوم و فنون کا بھی مربی تھا۔ اس نے ۵۸۸ھ میں اجمیر فتح کیا اور وہاں متعدد مسجد اور مدارس تعمیر کرائے (حسن نظامی : تاج المآثر، بحوالۂ Elliot : *The History of India as told by its own Historians*، ۲ : ۲۱۵، مطبوعۂ کلکتہ)۔ اس عہد کی مشہور علمی شخصیت امام حسن بن محمد صاغانی غزنوی لاہوری (م ۶۳۵ھ) ہیں جن کی مشارق الانوار اور العباب الزاخر نے ہندوستانی مسلمانوں کا نام عرب ممالک میں اونچا کیا۔

خاندان غلامان (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء)۔ قطب الدین ایبک نے لاہور کے بجائے دہلی کو ہندوستان کا دارالحکومت قرار دیا۔ بختیار خلجی سلطان قطب الدین ایبک کا معتمد امیر کبیر تھا۔ وہ چھٹی صدی ہجری کے آخر میں سب سے پہلے بہار و بنگال میں فاتحانہ داخل ہوا۔ اس نے قدیم شہر ندیا کی جگہ رنگ پور کا شہر آباد کیا اور وہاں بہت سی مسجدیں، مدرسے اور خانقاہیں تعمیر کرائیں (منہاج سراج : طبقات ناصری، مترجمۂ

Raverty، ص ۵۵۹ و ۵۶۰، مطبوعۂ کلکتہ) ۔ شمس الدین التتمش ۶۰۷ھ میں تخت سلطنت پر بیٹھا ۔ اس نے دہلی اور بدایوں میں معزی نامی مدرسے اپنے آقا شہاب الدین غوری، جس کا اصلی نام معزالدین محمد غوری ہے، کی یاد میں قائم کیے ۔ دہلی میں ایک دوسرا مدرسہ شہزادۂ محمود بن سلطان التتمش کے نام پر قائم کیا گیا تھا ۔ طبقات ناصری کے مصنف سراج الدین عفیف اس مدرسے کے مہتمم و نگران تھے ۔ (ابو الحسنات ندوی : ہندوستان کی قدیم درس گاہیں، در معارف، ج ۴ (۱۹۱۸ء) ۔ ناصر الدین قباچہ، قطب الدین ایبک کی طرف سے ملتان کا والی تھا ۔ اس نے ملتان میں ایک مدرسہ تعمیر کرایا تھا ۔ اس زمانے میں ملتان اسلامی علوم کا شاندار مرکز بن گیا تھا ۔ سیر الاولیا میں اسے قبۃ الاسلام لکھا گیا ہے (ص ۶۰) ۔ بابا فرید گنج شکرؒ نے ۱۱۹۳ء میں یہاں فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی (خلیق احمد نظامی : حیات عبدالحق، ص ۱۹، دہلی ۱۹۵۳ء) ۔ خاندان غلاماں میں نصیر الدین (۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء تا ۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء)، رحمدل، عدل پرور اور اہل علم کا قدردان تھا ۔ اس کے زمانے میں جالندھر میں ایک بڑا مدرسہ تھا جہاں عید کی نماز ہوا کرتی تھی (طبقات ناصری، مترجمۂ Raverty، ص ۶۷۸، ۶۷۹؛ (۲) Narendra Nath Law : *Promotion of learning in India During the Muhammadan Rule*، ص ۲۳، کلکتہ ۱۹۱۶ء) ۔ سلطان بلبن (۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) کی معارف پروری اور ادب نوازی نے دہلی کو علما اور فضلا کا مرجع و مرکز بنا دیا تھا ۔ اس زمانے میں چنگیز خان نے ترکستان اور خراسان میں شہروں کو لوٹ کر قتل عام کا بازار گرم کر دیا تھا ۔ اس قتل و غارت سے بچنے کے لیے بہت سے ارباب علم نے ہندوستان میں پناہ لی اور ان کی علمی سرگرمیوں سے دہلی رشک بخارا و سمرقند بن گئی ۔ شہزادۂ محمد اپنے والد بلبن کی طرف سے ملتان کا والی تھا ۔ امیر خسرو اور امیر حسن شہزادے کے ندیموں میں سے تھے ۔ شہزادے کے زمانے میں ملتان ارباب علم و فضل کا ملجا و ماوی بن گیا ۔

خلجی خاندان (۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء تا ۷۲۰ھ/۱۳۲۱ء) علاء الدین خلجی اگرچہ زیادہ لکھا پڑھا نہ تھا، لیکن وہ بھی علم کا شائق تھا ۔ اس نے بہت سی مساجد، مدارس، حمام اور مقبرے تعمیر کرائے ۔ اس کے زمانے میں پینتالیس علما جو مختلف علوم و فنون میں یگانۂ روزگار تھے، دہلی کے مختلف مدارس میں تعلیم دیتے تھے (تاریخ فرشتہ، ۱ : ۳۷۶) ۔ سلطان المشائخ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان کے مواعظ اور رشد و ہدایت کی مجالس بجائے خود مدرسے کا درجہ رکھتی تھیں ۔ ان کی خانقاہ میں بہت سے علما مقیم تھے جو اپنے پیر بھائیوں کی تعلیم و تدریس میں مصروف رہا کرتے تھے ۔ سلطان المشائخ نے کم تعلیم یافتہ اصحاب کے لیے دینی تعلیم کا ایک مختصر نصاب بھی مرتب کرایا تھا ۔ اس میں قرآن مجید کا ترجمہ اور قدوری کی تدریس شامل تھی اور اس کی مدت تعلیم صرف ایک سال تھی ۔ اس وقت دہلی، قاہرہ، دمشق اور اصفہان کی ہمسر بنی ہوئی تھی ۔ برنی نے چھیالیس علما کے نام لکھے ہیں، جو تفسیر، فقہ، اصول، صرف و نحو اور معانی اور بیان میں سرآمد روزگار تھے (ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۱ تا ۳۶۷، مطبوعۂ کلکتہ).

(خاندان تغلق : ۷۲۰ھ/۱۳۲۱ء تا ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) تغلق خاندان میں فیروز تغلق (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) علم پرور، علم دوست

اور علما کا قدردان اور سرپرست تھا۔ وہ خود بھی تصنیف و تالیف سے شغف رکھتا تھا۔ اس نے اپنی خود نوشت سوانح فتوحات فیروز شاہی کے نام سے لکھی ہے۔ فیروز شاہ نے ۷۵۳ھ میں مدرسہ فیروز آباد دہلی میں قائم کیا جس کے متصل مسجد بھی تھی۔ ضیاء برنی نے اس مدرسے کی بڑی تعریف کی ہے۔ دوسرا مدرسہ بالا بند آب میری تھا جو ایک شاہی عمارت میں واقع تھا۔ فیروز شاہ نے اپنے غلاموں کی تعلیم و تربیت کا بھی اہتمام کیا تھا اور ان کے لیے لائق مدرس مقرر کیے تھے۔ اس نے رفاہ عامہ کے لیے جو ادارے قائم کیے تھے اور جن میں مدارس بھی شامل تھے، ان کی تفصیل فتوحات فیروز شاہی، مقتبس در Elliot، ۳: ۳۸۰ تا ۳۸۴ میں مذکور ہے۔ فیروز شاہ تغلق کے عہد میں ہندو بھی اعلی عہدے حاصل کرنے لگے اور ان کا انتظامیہ میں عمل دخل ہونے لگا۔ کانگڑے کی فتح میں فیروز شاہ کو سنسکرت کی بہت سی کتابیں ملی تھیں۔ شاہی حکم سے ان کا فارسی میں ترجمہ ہوا (Narendra Nath Law: *Promotion of Learning in India During Muhammadan Rule*، ص ۹۵ تا ۹۷، کلکتہ ۱۹۱۶ء)۔ محمود تغلق (۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء تا ۸۰۲ھ/۱۳۹۹ء)؛ اس زمانے میں تیمور نے ہندوستان پر حملہ کر دیا اور دہلی پہنچ کر شہر کو آگ لگا دی۔ یہ آگ پانچ دن تک لگی رہی، جس سے علمی ادارے تباہ و برباد ہو گئے۔

لودھی خاندان (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء تا ۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء): بہلول لودھی اس خاندان کا پہلا بادشاہ تھا، اس نے شہر آگرہ کی بنیاد رکھی اور تیموری حملے کے بعد جو افراتفری مچ گئی تھی، اس کو دور کر کے ملک میں امن و امان پیدا کیا۔ لودھی خاندان کا گل سرسبد سلطان سکندر لودھی تھا۔ اس کے زمانے میں ہندوؤں نے فارسی زبان کی طرف توجہ کی اور وہ مسلمانوں کے ساتھ مکاتب و مدارس میں تعلیم پانے لگے۔ اسی زمانے میں سید رفیع الدین شیرازی گجرات سے دہلی وارد ہوئے۔ موصوف معقولات میں محقق دوانی اور حدیث میں حافظ سخاوی کے شاگرد رشید تھے۔ انھوں نے آگرے میں سکونت اختیار کر کے درس و تدریس کا بازار گرم کیا اور ایک عالم کو اپنے فیوض و برکات سے مستفید کیا۔

بہمنی سلطنت (۱۳۴۷ء تا ۱۵۲۶ء): شہزادہ محمود شاہ بہمنی علم پرور اور علما و فضلا کا قدر دان تھا۔ اس کے زمانے میں حافظ شیرازی کو ہندوستان آنے کی دعوت دی گئی، لیکن وہ جہاز کی خرابی کی بنا پر ہندوستان نہ آ سکے۔ محمود شاہ نے گلبرگہ، بیدر، قندھار (حیدر آباد دکن)، ایلچ پور اور دولت آباد میں بہت سے مدارس اور یتیم خانے قائم کیے۔ بہمنی سلاطین کا نامور حکمران محمد شاہ بہمنی دوم تھا۔ اس کے وزیر اعظم محمود گاواں نے بیدر میں ایک عظیم الشان مدرسہ قائم کیا تھا۔ یہ مدرسہ ایک اونچے ٹیلے پر واقع تھا۔ صحن مدرسہ میں مسجد تھی اور طلبہ اور مدرسین کے لیے مسکن اور وسیع حجرے بنے ہوئے تھے۔ طلبہ کے قیام و طعام کے مصارف کے لیے وقف جائداد تھی۔ مدرسے کے ساتھ ایک بڑا کتب خانہ بھی تھا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں بارود کے ذخیرے میں آگ لگ جانے سے یہ مدرسہ برباد ہو گیا۔ مدرسے کے بعض حصے آج بھی قائم ہیں اور سیاحوں کو اس کی اہمیت کا پتا دیتے ہیں۔ عادل شاہیوں نے بیجا پور، نظام شاہیوں نے احمد نگر، قطب شاہیوں نے گولکنڈے اور محمود خلجی نے مالوے میں بہت سے مدارس تعمیر کرائے تھے۔

جونپور کے شاہان شرق (۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء تا

۸۸۱ھ/۱۴۷۷ء) ۔ تغلق خاندان کے خاتمے پر سیدوں کے مختصر سے عہد میں طوائف الملوکی پھیلی تو جونپور ہی اسلامی علوم و فنون کا مرکز تھا ۔ ابراہیم شرقی کے عہد میں جونپور نے بڑی ترقی کی ۔ اسی کے عہد میں ملک العلماء شہاب الدین دولت آبادی مسند درس کی زینت تھے ۔ ان کا مدرسہ جونپور کی مشہور مسجد اٹالہ میں قائم تھا ۔ مسجد کے گرد و پیش وسیع حجروں کا ایک سلسلہ ہے جو علما اور طلبہ کے قیام کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ فرید خان (شیر شاہ سوری) نے گلستان، بوستان اور سکندر نامہ کے علاوہ کافیہ اور شرح کافیہ (دولت آبادی) تک کی تعلیم جونپور کے مدارس میں پائی تھی ۔ ۱۴۵۶ء میں بی بی راجے بیگم نے جونپور میں مدرسہ قائم کیا جو "مدرسۂ بی بی راجے بیگم" کہلاتا تھا ۔ ۹۰۲ھ میں بہلول لودھی نے جونپور کو دہلی کی سلطنت میں شامل کر لیا، لیکن جونپور کی علمی رونق شاہجہان کے عہد تک قائم رہی، جو فخر سے کہا کرتا تھا "پورب شیراز ما است" ۔ ۱۱۴۷ھ/۱۷۳۵ء میں نواب سعادت خان نیشاپوری اودھ اور جونپور اور بنارس کا صوبیدار مقرر ہوا تو اس نے کسی بات پر برافروختہ ہو کر مدارس اور خانقاہوں کے اوقاف ضبط کر لیے، علما مفلوک الحال ہو گئے، طلبہ منتشر ہو گئے اور مدارس اجڑ گئے ۔ صرف اٹالہ کی مسجد میں مدرسہ کسی نہ کسی طرح قائم رہا اور آج تک بنگال اور بہار تک کے طلبہ اس کے فیوض سے مستفید ہو رہے ہیں ۔

۱۴۷۴ - ۱۴۷۵ء میں سلطان حسین لنگا نے ملتان میں ایک مدرسہ قائم کیا ۔ اس مدرسے کی تعمیر گجرات کے مدارس کی طرز پر ہوئی تھی ۔

سلاطین گجرات (۸۱۰ تا ۹۹۲ھ) ؛ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں گجرات کے گورنر ظفر خان نے مظفر شاہ کا خطاب اختیار کر کے ۸۱۰ھ میں گجرات کی مستقل حکومت قائم کر لی اور ۸۱۳ھ میں وفات پا کر اپنے بیٹے احمد شاہ اول کے لیے جگہ خالی کر دی ۔ اس خوش نصیب سلطان نے گجرات کو عرب سے ملا دیا اور حاجیوں کے قافلے سال بسال سلاطین گجرات کی نگرانی میں بحری راستے سے جانے لگے اسی راستے سے مشتاقان علم دیار عرب کا بھی رخ کرنے لگے ۔ سلاطین گجرات میں محمود شاہ اول، مظفر شاہ حلیم اور محمود شاہ دوم بڑے علم پرور تھے ۔ محمود شاہ اول نے احمد آباد میں بہت سی مسجدیں، سرائیں اور مدارس تعمیر کرائے ۔ شیخ عثمان (م ۷۶۳ھ) نے سابر ندی کے کنارے عثمان پور میں ایک مدرسہ تعمیر کرایا تھا ۔ اسی طرح نہروانہ میں دو مدارس تھے ۔ سرخیز میں شیخ احمد کھتو گنج بخش کے مزار کے پاس ایک بڑا مدرسہ تھا ۔ احمد آباد میں مولانا وجیہ الدین کا مدرسہ سب سے زیادہ مشہور تھا ۔ اس مدرسے میں طلبہ کو وظائف بھی ملتے تھے ۔ صادق خان ایک امیر نے مدرسے کی عمارت از سر نو تعمیر کرائی جس میں طلبہ کے قیام کے لیے کمرے بھی بنوائے ۔ گجرات کے مدارس کے فخر کے لیے یہ کافی ہے کہ ان میں حافظ سخاوی اور ابن حجر مکی کے تلامذہ حدیث کی اشاعت و تدریس کی خدمت سر انجام دیتے تھے ۔ شیخ علی متقی (م ۹۷۵ھ)، مؤلف کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ملا محمد طاہر فتنی (پٹنی) (م ۹۸۶ھ)، مصنف مجمع البحار، مفتی قطب الدین (م ۹۹۰ھ)، مصنف البرق الیمانی اور الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام اور محمد بن عمر آصفی مصنف ظفر الوالہ بمظفر و آلہ وہ فضلائے دہر ہیں، جنہوں نے گجرات کے مدارس میں تعلیم پا کر حجاز جا کر وہاں کے علما سے سند فراغت حاصل کی اور اپنی عربی تصانیف سے ہندوستان کا نام عرب ممالک میں

روشن کیا (عبدالحی: یاد ایام، علی گڑھ ۱۹۰۹ء)۔

سلاطین مغلیہ (۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء تا ۱۲۷۵ھ/۱۸۵۷ء): ہندوستان میں مغل سلطنت کے قیام سے جہاں ایک مرکزی حکومت قائم ہوئی اور صوبوں کی علیحدہ علیحدہ حکمرانی ختم ہوئی، وہاں مرکزی اور مشہور مقامات میں مغل سلاطین اور امرا نے متعدد مدارس و مکاتب قائم کیے۔ طلبہ اور علما کے لیے خزانۂ شاہی سے وظائف کو تاریخی اصطلاح میں "مدد معاش" کہتے تھے۔ مدد معاش کے لیے ہندو مسلمان کی کوئی تفریق نہ تھی۔ علما اور مسلم طلبہ کی طرح ہندوؤں کے پنڈت، گرو اور گوسائیں سرکاری امداد سے مستفید ہوتے تھے، بعض مقامات پر مدد معاش کے لیے گاؤں وقف کر دیے جاتے تھے۔ سلاطین اور امرا کے علاوہ ان کی بیگمات بھی اس کار خیر میں برابر کی شریک رہا کرتی تھیں۔ بیشتر علما ہر قسم کی مالی اعانت و امداد سے بے نیاز ہو کر صرف دین کی خاطر اپنے گھروں یا مسجدوں میں درس دیا کرتے تھے۔ ارباب تصوف کی خانقاہیں بھی درس و تدریس کا مرکز تھیں، جہاں نامی گرامی علما تعلیم دیا کرتے تھے اور مخیر اور نیکدل حضرات، اساتذہ اور طلبہ کی تمام ضروریات کی کفالت کیا کرتے تھے۔

اس زمانے میں ایران میں صفویوں نے عروج حاصل کر کے شیعیت کو اپنا سرکاری مذہب قرار دیا اور قزلباشوں نے تعصب سے ایران کے سبزہ زار کو علمائے اہل سنت کے لیے گرم تنور بنا دیا۔ اہل سنت کے بڑے بڑے علما نے ملک کو خیرباد کہہ کر عرب اور ہندوستان کی راہ لی۔ اس طرح اس سانحے نے کم از کم ہندوستان کے لیے خیر و برکت کا سامان پیدا کر دیا۔ (سید سلیمان ندوی: ہندوستان میں علم حدیث، در معارف، ۲۲ (۱۹۲۸ء)، ۲۵۷)۔

مغلیہ سلطنت کے بانی بابر کا مختصر سا عہد تو جنگوں میں گزرا، لیکن اس کا جانشین ہمایوں علوم و فنون کا بڑا شائق تھا۔ علم ہیئت و جغرافیہ سے اسے خاص دلچسپی تھی۔ اس نے دہلی میں ایک بڑا مدرسہ قائم کیا تھا جس کے مدرس شیخ حسین تھے (آئین اکبری، مترجمۂ H. Blockmann، ۱: ۵۳۸)۔ ہمایوں کے مقبرے کے اوپر جو چھت تھی، وہ در اصل ایک مدرسہ تھا جس میں اکابر علما تعلیم دیتے تھے اور مقبرے کے پہلو میں چھوٹے چھوٹے کمرے طلبہ کے قیام کے لیے استعمال ہوتے تھے (Stephen: *Archaeology of Delhi*، ص ۲۰۷)۔

شیر شاہ سوری (۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء تا ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء) کا عہد حکومت ہندوستان کی تاریخ کا ایک بابرکت زمانہ ہے۔ اس دور میں رفاہ عامہ کے بہت سے کام ہوئے، شاہراہ اعظم جو پشاور کو کلکتے سے ملاتی ہے، اسی کے زمانے میں تعمیر ہوئی۔ وہ خود بھی علوم و فنون کا شائق اور شیفتہ تھا۔ اس نے طالب علمی کا زمانہ جونپور میں گزارا تھا اور اسے گلستان، بوستان، سکندر نامہ، وغیرہ کتابیں ازبر تھیں، چنانچہ اس نے برسر حکومت آ کر بہت سے مدارس قائم کیے۔ ان میں ایک مدرسہ نارنول (سابق ریاست پٹیالہ) میں تھا۔ یہ مدرسہ شیر شاہ نے اپنے دادا ابراہیم سور کی یاد میں، جس کی قبر بھی یہیں واقع ہے، تعمیر کرایا تھا۔ مدرسہ و مقبرہ کے تعمیری مصارف ایک لاکھ روپے سے زائد تھے۔ (Narendra nath law: *Promotion of Learning in India during Mohamedan Rule*، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷، کلکتہ ۱۹۱۶ء)۔

اکبر نے اپنے دور حکومت میں فتحپور سیکری میں بہت سے مدارس تعمیر کرائے تھے،

لیکن تاریخ میں ان کے تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ آگرے میں بہت سے مدارس تھے، جن کے لیے شیراز سے اساتذہ منگوائے گئے تھے۔ عہد اکبری میں ماہم بیگم نے جو اکبر کی آیا تھی، ۹۶۹ھ میں پرانے قلعے کے پاس ایک مسجد اور مدرسہ بنوایا۔ اس مدرسے کا نام "خیر المنازل" رکھا گیا۔ لاہور میں مولانا محمد جو لاہور کے مفتی بھی تھے، ایک مدرسے میں حدیث شریف کا درس دیا کرتے تھے۔ وہ تقریباً نوے برس کی عمر تک اس بابرکت کام میں مصروف رہے۔ جب صحیح بخاری اور مشکوۃ کا دورہ تمام ہوتا تو وہ اسی خوشی میں دھوم دھام سے لوگوں کی ضیافت کرتے تھے۔

جہانگیر خود صاحب قلم اور اہل قلم کا قدردان تھا۔ اس نے قدیم مدارس کی مرمت کرائی جو جانوروں اور چوپایوں کا مسکن بن چکے تھے، اور ان کو طلبہ اور اساتذہ سے معمور کر دیا (تاریخ جان جہان، مخطوطۂ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال)۔

عہد جہانگیری کی برگزیدہ علمی شخصیت شیخ عبدالحق محدث دہلوی ہیں جنہوں نے دہلی کو ہمیشہ کے لیے علوم دین کا دارالسلطنت بنا دیا۔ شیخ محدث نے سو سے زیادہ کتابیں تصنیف کیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور مشکوۃ کی عربی اور فارسی شرحیں ہیں۔ انہوں نے چورانوے برس کے عمر میں ۱۰۵۲ھ میں وفات پائی اور ہندوستان کے کونے کونے کو حدیث کے آوازے سے معمور کر دیا (سید سلیمان ندوی: "ہندوستان میں علم" در معارف، ۲۲ (۱۹۲۸ء): ۲۶۸)۔

شاہجہان (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) کے زمانے میں مغلوں کا آفتاب اقبال نصف النہار تک پہنچ گیا۔ اسے عمارتیں بنوانے کا بہت شوق تھا۔ دہلی کی جامع مسجد کے جنوبی رخ پر ایک شاہی مدرسہ تھا جو دارالبقا کہلاتا تھا، مغلوں کے آخیر دور میں یہاں مفتی صدرالدین آزردہ تعلیم دیا کرتے تھے، لیکن انقلاب دہلی کے بعد یہ مدرسہ زمین کے برابر کر دیا گیا۔ عہد شاہجہانی میں سیالکوٹ علوم دین کا بڑا مرکز تھا، جہاں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کا مدرسہ سب سے زیادہ مشہور تھا۔ اس مدرسے کے مصارف کے لیے شاہجہان نے گاؤں وقف کیے تھے۔

اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء تا ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء) خود عالم، فاضل اور تعلیم عام کا بے حد شائق تھا۔ فتاوی عالمگیری اس کے علمی شغف کی زندہ یادگار ہے۔ اس نے ہر طرف مدارس قائم کرنے کے علاوہ جہاں جہاں معلمین و علما تھے، ان کے لیے بکثرت مدد معاش کی رقمیں مقرر کیں۔ لاہور کی شاہی مسجد اور وزیر خان کی مسجد مدرسے کا کام دیتی تھیں۔ وزیر خان کی مسجد کے نیچے اور گرد و پیش جو دکانیں ہیں، ان سے مدرسے کے مصارف پورے ہوتے تھے۔ اورنگ زیب کے عہد میں لکھنؤ میں مدرسۂ فرنگی محل کی بنیاد پڑی۔ مدرسے کے بانی مُلّا نظام الدین تھے جن کے انتساب سے درس نظامی مشہور ہوا اور اس مدرسے سے سیکڑوں ارباب علم فیض یاب ہوئے۔ اس مدرسے کا فیض اب محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ اس زمانے میں اودھ کے دیہات، دیوا، جائس، سہالی، گوپامئو اور بلگرام مشہور علمی مراکز تھے۔

عالمگیر کے زمانے میں شیخ عبدالحق دہلوی کے صاحبزادے مولانا نورالحق محدّث دہلوی نے باپ کی علمی وراثت حاصل کی اور تمام عمر حدیث کے فیض کو عام کرنے میں صرف کر دی۔ صحیح بخاری کی شرح فارسی میں تیسیر القاری کے نام سے کئی جلدوں میں لکھی جو نواب ٹونک کے شوق سے چھپ چکی ہے (لکھنؤ ۱۳۰۲ھ)۔ مولانا نورالحق کے

صاحبزادے حافظ فخر الدین نے صحیح مسلم اور پوتے صاحبزادہ سلام اللہ نے موطاء امام مالک کی فارسی میں شرحیں لکھیں ۔

بہادر شاہ (۱۷۰۷ء تا ۱۷۱۲ء) کے عہد میں غازی الدین حیدر نے اجمیری دروازے کے باہر ایک مدرسہ بنوایا تھا، مدرسے کے احاطے میں اس کا مقبرہ اور مسجد بھی ہے، مدرسہ اب ویران ہے (سر سید احمد خان: آثار الصنادید، مطبوعۂ دہلی) ۔ بہادر شاہ کے عہد حکومت میں ایک مدرسہ فرخ آباد میں قائم ہوا جس کا نام فخر المرابع تھا ۔ اس کے بانی مولوی ولی اللہ نامی ایک بزرگ تھے ۔

محمد شاہ (۱۷۱۹ تا ۱۷۴۸ء) : ۱۷۲۲ء میں محمد شاہ کے عہد میں نواب شرف الدولہ نے دہلی میں ایک مدرسہ بنوایا ۔ اس کے قریب ایک مسجد بھی تھی (سرسید: آثار الصنادید، ص ۸۱، مطبوعۂ دہلی) ۔ محمد شاہ نے شاہ ولی اللہ کو درس و تدریس کے لیے ایک عالی شان (حویلی) دی تھی ۔ یہ مدرسہ کسی زمانے میں نہایت عالی شان اور خوبصورت تھا، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد یہ مکان لوٹ لیا گیا اور لوگوں نے اس جگہ مکانات بنا لیے، ۱۸۵۷ء کے بعد یہ محلہ شاہ عبدالعزیز کے نام سے مشہور ہوا ۔ اس مدرسے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ سے فیض پا کر سیکڑوں علما نے ہندوستان میں علوم حدیث کی اشاعت کی (واقعات دارالحکومت دہلی، ۲: ۱۶۷، دہلی ۱۹۱۹ء) ۔ شاہ ولی اللہ کا سب سے بڑا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کے فہم و تعلیم کی طرف لوگوں کو دعوت دی، فارسی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا، موطّا امام مالک کی فارسی و عربی میں شرحیں لکھیں، اسرار شریعت میں حجۃ اللہ البالغۃ لکھی ۔ ان کے صاحبزادوں نے ان کی وفات کے بعد حدیث کے درس و تدریس کے باقاعدہ حلقے قائم کیے ۔ شاہ رفیع الدین ؒ اور شاہ عبدالقادر ؒ نے قرآن مجید کے اردو میں ترجمے کیے کہ آج بھی ان سے صحیح ترجمہ مشکل ہے ۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ نے تمام ملک میں پھیل کر اس فیض کو عام کیا ۔ اس اخیر زمانے میں حافظ الملک رحمت خان نے روہیلکھنڈ پر قبضہ کر کے بریلی، شاہجہان پور اور پیلی بھیت کو رشک دہلی بنا دیا تھا ۔ ملا عبدالعلی بحرالعلوم کو نہایت اصرار سے شاہجہان پور بلایا گیا اور ان کے لیے خاص مدرسہ قائم کیا گیا ۔ جس میں مولانا بیس برس تک مشغول درس و تدریس رہے ۔ اس کے بعد مولانا عبدالعلی بوہار (بردوان) چلے گئے، جہاں بوہار کے بڑے رئیس منشی صدر الدین خان نے مدرسہ قائم کیا تھا ۔ مولانا اس مدرسے میں ایک عرصے تک مشغول درس و تدریس رہے، لیکن وہ بعض اسباب کی وجہ سے بوہار سے دل برداشتہ ہو گئے ۔ یہ خبر نواب محمد علی خان والی ارکاٹ کو ملی تو انھوں نے درخواست بھیج کر مولانا عبدالعلی کو مدراس بلا لیا اور ان کے لیے ایک بڑا مدرسہ تعمیر کرایا ۔ مولانا عبدالعلی نے ۸۳ برس کی عمر پا کر ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء میں مدراس میں انتقال کیا ۔ ان کے دم قدم سے بنگال اور مدراس میں علوم دینیہ کی بڑی اشاعت ہوئی ۔

اسی زمانے میں نواب فیض اللہ خان نے رام پور میں مدرسۂ عالیہ قائم کیا، جو اب تک قائم ہے ۔ مولانا عبدالعلی رام پور میں بھی پانچ برس تک درس و تدریس میں مصروف رہے تھے ۔

محمد شاہ کے زمانے میں نادر شاہ نے دہلی پر حملہ کر کے بے گناہ باشندوں کا قتل عام کیا اور تعلیمی اداروں کو برباد کیا ۔ رہی سہی کسر مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں نے پوری کر دی ۔ اس پر آشوب عہد میں سب سے زیادہ نقصان پنجاب

کو پہنچا کیونکہ وہ بیرونی حملہ آوروں کی گزرگاہ تھا۔ مسلمانوں کے علمی مراکز جو ملتان، سیالکوٹ، لاہور، جالندھر اور سرہند میں تھے، سکھوں نے لوٹ کر برباد کر دیے اور ان کی معافیاں ضبط کر لی گئیں۔

اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں دہلی میں علم کے دو چراغ روشن ہوئے۔ ایک مولانا شاہ محمد اسحٰق اور دوسرے شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہما اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے درس میں بڑی برکت عطا فرمائی۔ شاہ محمد اسحٰقؒ نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے پہلے اور شاہ عبدالغنی نے انگریزی تسلط کے بعد ہجرت کر کے پہلے مکۂ معظمہ، پھر مدینۂ منورہ جا کر سکونت اختیار کر لی۔ علمائے حرمین کے علاوہ دنیائے اسلام کے دوسرے علما نے بھی ان کے حلقۂ درس سے فیض پایا۔ ان میں سے ہر ایک کے پھر سیکڑوں شاگرد پیدا ہو گئے جنہوں نے ہر قسم کے مخالف حالات میں صرف قوت لایموت پر گزارہ کر کے علوم اسلامیہ کی شمع کو فروزاں رکھا۔ اکابر دیوبند کے واسطے سے ان بزرگوں کا فیض آج بھی جاری ہے۔

انگریزی عہد: ۱۸۵۷ء میں سلطنت مغلیہ کا چراغ گل ہو گیا اور دہلی اور اس کے مضافات بھی انگریزی حکومت کے قبضے میں چلے گئے۔ اس سے پہلے سکھوں کے زوال اور خاتمے کے بعد انگریز تمام پنجاب پر قابض ہو چکے تھے اس طرح ان کی سلطنت پشاور سے لے کر راس کماری اور بلوچستان سے برما تک پھیل گئی۔ اس سے قبل ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستانیوں کی تعلیم کی طرف توجہ دی۔ ۱۷۸۱ء میں وارن ہیسٹنگز نے کلکتے میں ایک مدرسہ مدرسۂ عالیہ کے نام سے کھولا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ مسلمان نوجوانوں کو فارسی و عربی کی تعلیم دی جائے تاکہ وہ حکومت کے مناصب میں حصہ لے سکیں۔ ۱۷۹۱ء میں بنارس میں ہندو سنسکرت کالج کا افتتاح کیا گیا۔ ۱۸۰۰ء میں لارڈ ولزلی نے فورٹ ولیم کالج قائم کیا جس میں ملازمین کمپنی کو فارسی، عربی اور ہندوستانی اور بعض اور علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ۱۸۲۳ء میں آگرہ کالج اور ۱۸۲۷ء میں دہلی کالج قائم ہوئے۔ ان کالجوں سے بہت سے قابل طلبہ نکلے (سید عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندووں کا حصہ، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰، دہلی ۱۹۴۲ء)۔

۱۸۷۰ء میں علوم مشرقیہ کی تعلیم کے لیے لاہور میں اورینٹل کالج قائم ہوا۔

نصاب تعلیم: مغلیہ سلطنت کے زوال اور انحطاط تک ہندو مسلمان اکٹھے عام مکاتب میں تعلیم پاتے تھے۔ ابتدائی تعلیم میں خوشخطی نوشت و خواند، معمولی حساب اور فارسی زبان کی اخلاقی کتابیں ہوتی تھیں، مثلاً پند نامۂ عطار، کریما، مامقیماں، اخلاق محسنی وغیرہ۔ ثانوی تعلیم کے لیے گلستان، بوستان، یوسف زلیخا، سہ نثر ظہوری، اخلاق ناصری اور سکندر نامہ وغیرہ کتابیں تھیں۔ یہ صورت حال انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک رہی تاآنکہ آریہ سماج کی تحریک نے ہندووں کو ہندی اور انگریزی کی تحصیل کی طرف مائل کر دیا۔ سرکاری مکاتب (پرائمری اسکولوں) میں اردو کی ترویج و تعلیم شروع ہوئی اور فارسی زبان کی تدریس ہائی سکولوں اور کالجوں کی کلاسوں میں محدود ہو کر رہ گئی۔ عربی مدارس میں صدیوں سے گنی چنی کتابیں داخل نصاب ہیں۔ مروجہ نصاب تعلیم جو درس نظامیہ کہلاتا ہے، ملا نظام الدین فرنگی محلی [رک بآں] کا اختیار کردہ ہے اس نصاب میں نحو، منطق و فلسفہ، فقہ اور اصول فقہ پر خاص زور دیا گیا ہے۔ بیشتر مدارس، جو شاہ ولی اللہ کے سلسلے

سے منتسب ہیں) میں دورۂ حدیث کا انتظام ہے۔ مروجہ نصاب تعلیم حسب ذیل ہے: صرف: میزان، منشعب، زبدہ، فصول اکبری، شافیہ؛ نحو: نحومیر، شرح مائۃ عامل، ہدایۃ النحو، کافیہ، شرح ملا جامی؛ بلاغت: مختصر المعانی، مطوّل (چند ابواب)؛ ادب: نفحۃ الیمن یا نفحۃ العرب، سبعہ معلقہ، دیوان متنبی، مقامات حریری، دیوان الحماسہ؛ فقہ: شرح وقایہ اوّلین، ہدایہ اخیرین؛ اصول فقہ: نورالانوار، توضیح و التلویح، مسلّم الثبوت؛ منطق: ایسا غوجی، قال اقول، میزان منطق، تہذیب، شرح تہذیب، قطبی، ملا حسن، حمد اللہ، قاضی مبارک؛ وغیرہ؛ حکمت: میبذی، صدرا، شمس بازغہ؛ ریاضی: خلاصۃ الحساب، تصریح شرح تشریح، شرح چغمنی؛ تفسیر: جلالین، البیضاوی تا سورۂ بقرہ؛ حدیث: صحیح بخاری، صحیح مسلم، موطا امام مالک، سنن الترمذی، سنن ابو داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ (عبدالسلام ندوی: التربیة الاستقلالیة، مقدمہ، ص ۳۹ تا ۴۰، علی گڑھ ۱۹۲۹ء)۔ بعض مدارس میں طب کی کتابیں بھی نصاب میں داخل ہیں۔ اس نصاب میں تاریخ، جغرافیہ، علم اعجاز القرآن اور بعض دوسرے ضروری علوم شامل نہیں۔ مولینا شبلی اور اراکین ندوۃ العلماء لکھنؤ نے آج سے اسی برس قبل مدارس عربیہ کے منتظمین کو اس کمی کی طرف توجہ دلائی۔ ان کی علمی مساعی کی بدولت اب منطق و فلسفہ کی بعض غیر ضروری کتابیں نصاب سے خارج کر دی گئی ہیں، قرآن مجید کے سادہ ترجمے اور تفسیر کی طرف خاص توجہ دی جاتی ہے اور بعض جدید علوم کی تدریس کا اہتمام بھی کیا گیا ہے اور انگریزی بھی بقدر ضرورت پڑھائی جاتی ہے۔ مولینا شبلی اور ان کے تلامذہ کا یہ بھی احسان ہے کہ انہوں نے ہندوستان کے ارباب درس و تدریس کو عبدالقاہر الجرجانی کی تصانیف بلاغت اور جاحظ اور ابن قتیبہ کے ادبی شاہکاروں سے متعارف کرایا، علم اعجاز القرآن کا ذوق پیدا کیا اور عربی زبان کو زندہ زبان کے طور پر پیش کیا۔

برصغیر کے موجودہ مدارس۔

(پاکستان)

انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں لاہور میں مدرسۂ نعمانیہ قائم ہوا، اس میں اکابر علما تعلیم دیتے تھے۔ یو۔ پی، سرحد اور ریاست ہائے راجپوتانہ سے طلبہ یہاں تحصیل علوم کے لیے آتے تھے۔ یہ مدرسہ آج بھی کسی نہ کسی طرح چل رہا ہے، مگر پہلی سی رونق نہیں رہی۔ انجمن حمایت اسلام لاہور نے مدرسۂ حمیدیہ اور مدرسۂ طبیہ قائم کیا تھا۔ مدرسۂ طبیہ اب طبیہ کالج بن چکا ہے۔ نیلے گنبد کی مسجد میں مدرسۂ رحیمیہ قائم ہے۔ مدرسے میں سکنڈری ایجوکیشن بورڈ لاہور کے مشرقی امتحانات فاضل عربی اور فاضل فارسی کی تیاری کرائی جاتی ہے۔ مسجد کے ساتھ بہت سی دکانیں ہیں جن کی آمدنی سے طلبہ کو وظائف دیے جاتے ہیں۔

اورینٹل کالج ۱۸۷۰ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کے قیام کا مقصد اعلٰی پیمانے پر علوم مشرقیہ کی تعلیم و تدریس تھی۔ تقسیم ملک سے قبل یہاں سرحد، یو۔ پی، ریاست ہائے راجپوتانہ اور حیدرآباد دکن تک کے طلبہ تعلیم کے لیے آیا کرتے تھے۔ سر اورل سٹائین، ڈاکٹر وولنر، مولوی محمد شفیع اور ڈاکٹر سید عبداللہ جیسے سربرآوردہ فضلا اس کالج کے پرنسپل رہے ہیں۔ اساتذہ میں مولوی ظفر الدین، مفتی محمد عبداللہ ٹونکی، مولوی عبدالعزیز میمن، شاداں بلگرامی، حافظ محمود خان شیرانی اور ڈاکٹر محمد اقبال قابل ذکر ہیں۔ اب کالج میں ایم۔ اے (عربی)

فارسی، اردو اور پنجابی) کی تدریس ہوتی ہے ۔

قیام پاکستان کے بعد جامعۂ اشرفیہ، جامعۂ مدنیہ اور جامعۂ نعیمیہ کی تاسیس ہوئی [رک بہ لاہور] ۔ ان مدارس کی شاندار عمارتیں ہیں اور طلبہ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں میسر ہیں ۔ ان مدارس میں مکمل درس نظامی کی تعلیم کے علاوہ دورۂ حدیث کا بھی اہتمام ہے ۔ جالندھر کا مدرسۃ البنات اب لاہور میں ہائی سکول کی شکل میں موجود ہے ۔ طالبات کے لیے عربی اور دینیات کی تعلیم لازمی ہے ۔ مدرسۂ قاسم العلوم، حزب الاحناف اور دارالعلوم تقویۃ الاسلام (غزنویہ) میں عربی کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر کا خاص انتظام ہے ۔

لاہور کے بعد گوجرانوالہ علوم دینیہ کی تعلیم کا بڑا مرکز ہے ۔ مولوی محمد چراغ کی سرپرستی میں مدرسۂ عربیۂ اسلامیہ گزشتہ ساٹھ سال سے مفید علمی خدمات انجام دے رہا ہے ۔ طلبہ کو مولوی فاضل کے امتحان کی بھی تیاری کرائی جاتی ہے اور ان کے قیام و طعام کا مدرسہ متکفل ہے ۔ گوجرانوالہ کا مدرسۂ سلفیہ بھی قابل ذکر ہے جس کے شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی ہیں ۔ [اس کے علاوہ مفتی محمد خلیل کے زیر اہتمام چلنے والا مدرسہ، مدرسہ اشرف العلوم اور مولٰینا زاھد سرفراز کی زیر ادارت مدرسہ نصرۃ العلوم بھی قابل ذکر ہیں، جہاں مکمل درس نظامی کی تدریس ہوتی ہے] ۔ فیصل آباد کی جامع مسجد میں مدرسۂ اشاعت العلوم مفتی سیاح الدین کاکاخیل کی سربراہی میں گزشتہ تیس سال سے سرگرم عمل ہے ۔ دوسرا اہم دارالعلوم جماعت اہل حدیث کا جامعۂ سلفیہ ہے جو ربع صدی سے دینی علوم کی تدریس میں سرگرم عمل ہے ۔ ماموں کانجن (ضلع فیصل آباد) کا دارالعلوم ایک خاموش اور گمنام مجاہد صوفی عبداللہ کا یادگار زمانہ کارنامہ ہے ۔ یہ مدرسہ پہلے اوڈاں والہ میں تھا، مگر اب چند سال سے ماموں کانجن منتقل ہو گیا ہے ۔ مدرسے کی شاندار عمارت زیر تعمیر ہے ۔ ملتان بھی علوم دینیہ کی تدریس کا اہم مرکز ہے ۔ یہاں مدرسۂ قاسم العلوم، مدرسۂ انوار العلوم اور خیر المدارس بڑے ہیں، جہاں دورۂ حدیث کا بھی اعلٰی انتظام ہے ۔ ان مدارس میں دو ہزار کے قریب طلبہ تعلیم پاتے ہیں ۔ [اسی ضلع میں کبیر والہ (صدر تحصیل) کے مقام پر دارالعلوم اور کہروڑ پکا کے مقام پر مدرسۂ باب العلوم زیر سرپرستی مولٰینا عبدالمجید بھی قابل ذکر ہیں جہاں سیکڑوں کی تعداد میں طلبہ تعلیم حاصل کرتے ہیں اور درس نظامی اور دورہ حدیث شریف کا معقول انتظام ہے ۔] بہاول پور کا مدرسۂ عباسیہ (جو اب ترقی کرکے جامعۂ اسلامیہ بن گیا ہے) نوابان بہاول پور کے علمی شغف اور مشہور عالم مولوی غلام حسین گھوٹوی کی علمی مساعی کی زندہ یادگار ہے ۔ اس کے علاوہ احمد پور شرقیہ، بہاول نگر اور خان پور میں بھی عربی مدارس ہیں، جامعۂ محمدی (محمدی شریف، ضلع جھنگ) میں ایک دارالعلوم کے علاوہ ایک ہائی سکول اور انٹرمیڈیٹ کالج بھی ہے ۔ اضلاع سرگودھا، کیمبل پور، میانوالی اور دیگر مقامات میں دینی مدارس ہیں ۔

پشاور میں مسجد مہابت خاں کا مدرسہ صدیوں سے تعلیم کا مرکز رہا ہے ۔ ہری پور ہزارہ میں مدرسۂ عثمانیہ بھی علمی خدمت کر رہا ہے ۔ پاکستان کے قیام کے بعد اکوڑہ خٹک (ضلع پشاور) میں مدرسۂ حقانیہ قائم ہوا جس نے مرکزی حیثیت حاصل کر لی ہے ۔ طلبہ کی تعداد سات آٹھ سو کے درمیان ہے ۔ ان مدارس کے علاوہ مردان، کوہاٹ اور بنوں میں بھی عربی مدارس ہیں ۔

کراچی : مدرسہ مظہر العلوم کھڈہ، کراچی کا قدیم ترین مدرسہ ہے ۔ قیام پاکستان کے بعد جو مدارس کراچی میں قائم ہوئے ہیں، ان میں دارالعلوم امجدیہ، دارالحدیث رحمانیہ (جو پہلے دہلی میں تھا)، دارالعلوم (بنا کردہ مفتی محمد شفیع مرحوم) اور نیو ٹاؤن کا مدرسہ عربیۂ اسلامیہ قابل ذکر ہیں ۔ مؤخر الذکر مدرسے نے مولٰنا محمد یوسف بنوری مرحوم کے زمانۂ صدارت میں ملک گیر شہرت حاصل کر لی تھی ۔ [سلطنت عمان اور متحدہ عرب امارات جیسے دور افتادہ اور پس ماندہ علاقے میں بھی دینی مدارس کا قیام عمل میں آ چکا ہے اور سعودی حکومت ان مدارس کی سرپرستی میں نمایاں کردار ادا کر رہی ہے] ۔

بھارت

دہلی : شہر دہلی صدیوں سے اسلامی علوم و فنون کا مرکز اور مخزن چلا آ رہا ہے ۔ اس شہر کی خاک سے ہزاروں علما اور مدرسین الٰہی جنھوں نے ہر قسم کی آسائش سے منہ موڑ کر علوم اسلامیہ کی تدریس و تعلیم کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دیں ۔ دہلی کے امرا و رؤسا اور تجارت پیشہ حضرات طالبان علوم دینیہ کی جس فیاضی اور بلند حوصلگی سے خدمت کرتے رہے ہیں، وہ بھی نا قابل فراموش کارنامہ ہے ۔ دہلی کے مدرسے ہر دور میں مسلمانان پنجاب و سرحد کے لیے سرچشمہ علم و معرفت بنے رہے ہیں ۔ ان مدارس کے ذریعے ملک کے دور دراز مقامات میں اردو کی اشاعت ہوئی ہے ۔ انگریزی عہد میں مولٰنا سید نذیر حسین (م ۱۹۰۲ء) کی درس گاہ جو پھاٹک حبش خاں کے اندر تھی، علوم دینیہ کے طالب علموں کا مرجع و ماوی بنی رہی ۔ مولٰینا سید نذیر حسین نے سب سے پہلے نماز فجر کے بعد قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کا اہتمام کیا اور ان کی دیکھا دیکھی اس کا رواج سارے ہندوستان میں ہو گیا ۔ ان کی ساری عمر درس حدیث میں گزری اور عالم اسلام کے علما نے ان سے سند حدیث حاصل کی ۔ اسی زمانے میں مدرسۂ حسین بخش، مدرسۂ عبدالرب اور مدرسۂ امینیہ کی بنیاد پڑی ۔ دارالحدیث رحمانیہ دہلی کے مخیر تاجر شیخ عطاء الرحمٰن کی فیاضی کی عملی یادگار تھی ۔ یہ مدرسہ اب کراچی میں کام کر رہا ہے ۔ دہلی کی مرکزی درس گاہ مدرسۂ عالیہ فتح پوری ہے جو معیار تعلیم کی عمدگی کی وجہ سے سارے ہندوستان میں مشہور رہا ہے ۔ مدرسے کے ساتھ بہت سی دکانیں وقف ہیں جن کے کرائے سے طلبہ کو وظائف ملتے ہیں ۔ آج کل مدرسے کے صدر مدرس قاضی سجاد حسین ہیں، جو متعدد کتابوں کے مصنف و مترجم ہیں ۔ دہلی کا مدرسۂ طبیہ بھی قابل ذکر ہے جسے حکیم عبدالمجید خان (والد ماجد حکیم اجمل خان) نے قائم کیا تھا ۔ بعد میں یہ مدرسہ طبیہ کالج بن گیا ۔

دہلی کے بعد صوبجات متحدۂ آگرہ و اودھ (اتر پردیش) کے بعض مقامات علوم اسلامیہ کی تعلیم و اشاعت کا مرکز ہیں ۔ ان میں سر فہرست دیو بند اور سہارن پور اور اعظم گڑھ کے قصبات ہیں جنھوں نے باد مخالف کے تیز و تند جھونکوں کے باوجود علوم اسلامیہ کی شمع کو فروزاں رکھا ہے ۔ مدرسۂ دیو بند کی بنیاد ۱۸۶۷ء میں مولٰینا محمد قاسم نانوتوی نے رکھی تھی ۔ مولٰینا محمود حسن (م ۱۹۲۰ء) اور مولٰینا سید انور شاہ (م ۱۹۳۳ء) کے زمانۂ صدر مدرسی میں مدرسے کو بڑی شہرت حاصل ہوئی ۔ گزشتہ ایک سو دس برس کے دوران اس مدرسے سے ہزاروں طالب علم فارغ التحصیل ہو کر نکلے ہیں جنھوں نے مسلمانوں کی ذہنی بیداری، علوم اسلامیہ کی اشاعت اور مسلمانوں کے علمی ورثے کی حفاظت میں نا قابل فراموش خدمات انجام دی ہیں ۔ آج کل مدرسے میں تیرہ سو طلبہ زیر تعلیم ہیں جو

انڈونیشیا سے لے کر سواحل افریقہ کے مختلف ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ طلبہ کے قیام و طعام اور دیگر ضروریات کا مدرسہ متکفل ہے۔ حال ہی میں مدرسے کے نصاب سے معقولات کو کم کر دیا گیا ہے اور طب کی تعلیم کا مستقل انتظام کیا گیا ہے۔ دار الافتاء سے تقریباً بارہ ہزار فتاوی ہر سال صادر کیے جاتے ہیں۔ دار الصنائع میں طلبہ کو معمولی دستکاریاں سکھائی جاتی ہیں، نیز خیاطی اور جلد سازی کی بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ مدرسے کا سالانہ بجٹ بارہ لاکھ کے لگ بھگ ہے جو اہل خیر کے عطیات سے پورا ہوتا ہے۔ مدرسے کی طرف سے ایک ماہنامہ دارالعلوم بھی شائع ہوتا ہے۔

مدرسۂ مظاہر العلوم سہارن پور، مدرسۂ دیو بند کے قیام کے تین چار سال بعد قائم ہوا تھا۔ اس کے بانی مولٰینا محمد مظہر نانوتوی اور روح رواں مولٰینا احمد علی محدث سہارن پوری تھے۔ مولٰینا احمد علی نے صحیح بخاری بڑی خوبی، خوبصورتی اور صحت کاملہ سے طبع کرائی اور مفید حواشی بھی لکھے۔ آج کل مدرسے میں آٹھ سو کے قریب طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ مدرسے کے صدر مدرس شیخ الحدیث مولٰینا محمد زکریا ہیں جن کی کتب فضائل برصغیر میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ انھوں نے موطأ امام مالک کی شرح عربی میں اوجز المسالک کے نام سے لکھی ہے، جس نے عرب ممالک کے ارباب علم سے بھی خراج تحسین وصول کیا ہے۔

مراد آباد کی شاہی مسجد میں مدرسۂ قاسمیہ قائم ہے، امروہے میں مدرسۂ امدادیہ علوم دینیہ کی اشاعت میں مصروف ہے۔ یہ دونوں مدارس، دارالعلوم دیو بند کی ذیلی شاخیں ہیں۔ بدایوں میں التتمش کی بنا کردہ شاہی مسجد میں مدرسۂ شمس العلوم صدیوں سے تعلیم و تعلم کا مرکز چلا آ رہا ہے۔ رام پور میں مدرسۂ عالیہ نواب فیض اللہ خان کے علمی شغف کی یاد گار ہے۔ منطق، فلسفہ اور علم کلام کی تعلیم مدرسے کا طغرائے امتیاز ہے۔ تقسیم ملک سے قبل صوبۂ سرحد اور آزاد قبائل تک سے طلبہ یہاں تحصیل علم کے لیے آیا کرتے تھے۔ مدرسہ آج بھی قائم ہے مگر اسے پہلی سی مرکزیت حاصل نہیں رہی۔ بریلی میں مدرسۂ مظہر اسلام احناف کی درس گاہ ہے۔ علی گڑھ کی جامع مسجد میں ایک بڑا مدرسہ قائم ہے۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ اب مسلم یونیورسٹی بن گیا ہے۔ کان پور کے دینی مدارس میں مدرسۂ الٰہیات اور مدرسۂ جامع العلوم قابل ذکر ہیں۔

لکھنؤ صدیوں سے علوم اسلامیہ کا وارث اور امین ہے۔ قدیم ترین درس گاہ مدرسۂ نظامیہ فرنگی محل ہے جس کی بنیاد اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں پڑی تھی۔ مدرسے کی نمایاں خصوصیت منطق، فلسفہ، فقہ اور اعلی تعلیم ہے۔ اب اس کا عدم و وجود برابر ہے۔ ملّا عبدالعلی بحر العلوم، ملّا مبین، ملّا کمال، مولٰینا ظہور اللہ، مولٰینا عبدالحلیم اور مولٰینا عبدالحی خاندان فرنگی محل کے وہ یگانۂ روزگار افراد ہیں جن کی شروح و حواشی عربی مدارس کے نصاب تعلیم کی زینت ہیں۔ مولٰینا عبدالحی (م ۱۸۸۶ء) کو درسی کتابوں کی تصحیح اور تحشیے میں کمال حاصل تھا۔ نیز فقۂ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ شائع کی۔ [بنارس میں اہل حدیث کا الجامعۃ السلفیۃ بھی مشہور دارالعلوم ہے جہاں سے ماہنامہ مجلۃ الجامعۃ السلفیۃ عربی میں شائع ہوتا ہے]۔

لکھنؤ کا مشہور ترین عربی مدرسہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء ہے۔ اس کی بنیاد آج سے نوے برس پیشتر (۱۸۹۴ء) پڑی تھی۔ مدرسے کے قیام کا نمایاں مقصد علوم اسلامیہ کی آزاد محققانہ تعلیم

اور طلبہ کو نئی دینی ضروریات اور عہد حاضر کے تقاضوں سے شناسا کرنا تھا۔ منطق و فلسفہ کے طومار کو خارج از نصاب کرکے قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر پر خاص زور دیا گیا ہے اور عربی زبان کو زندہ زبان کے طور پر پڑھایا جاتا ہے۔ تاریخ و جغرافیہ کے علاوہ انگریزی زبان کی تعلیم ایف۔ اے کے معیار کے برابر دی جاتی ہے۔ مدرسے کی طرف سے ایک پندرہ روزہ عربی اخبار الرائد اور ایک عربی ماہ نامہ البعث الاسلامی کے نام سے گزشتہ پچیس برس سے باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ مدرسے کے ساتھ ایک قیمتی کتاب خانہ بھی ہے۔ ندوی فضلا، سید سلیمان ندوی، عبدالسلام ندوی اور شاہ معین الدین ندوی نے علوم اسلامیہ کی گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ مدرسہ اور اس کی شاخوں میں زیر تعلیم طلبہ کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے اور سالانہ بجٹ دس لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ مدرسے کے موجودہ ناظم مولٰینا سید ابوالحسن علی ندوی ہیں جن کی اردو اور عربی تصنیفات اور دعوت تجدید و اصلاح نے ہند و پاکستان کے علاوہ عرب ممالک تک کو متاثر کیا ہے۔ مدرسۂ فرقانیہ میں قرآن مجید کی تجوید اور قراءات کی تعلیم دی جاتی ہے۔

لکھنؤ شیعی علوم و فنون کا بھی بڑا مرکز ہے، سلطان المدارس، مدرسۂ ناظمیہ اور مدرسۃ الواعظین شیعیوں کے مرکزی مدارس ہیں۔ یہاں کا خاندان اجتہاد پورے ملک کے طول و عرض پر تنہا حکمران ہے۔ طبی تعلیم کے لیے مدرسۂ تکمیل الطب و الجراحت اور منبع الطب کالج ملک گیر شہرت رکھتے ہیں۔ ان کے اخراجات شاہان اودھ کے قائم کردہ وقف کی آمدنی سے پورے ہوتے ہیں۔

بنارس میں احناف اور اہل حدیث کے متعدد مدرسے ہیں۔ جونپور میں مسجد اٹالہ، جامع مسجد اور خانقاہ رشیدیہ صدیوں سے تعلیم و تدریس کا مرکز ہیں۔ مشرقی یو۔ پی میں ضلع اعظم گڑھ علوم دینیہ کی تدریس کا سب سے بڑا مرکز ہے۔ سرائے میر میں مدرسۃ الاصلاح مولٰینا شبلی اور مولٰینا حمید الدین فراہی کے بنائے ہوئے تعلیمی خاکے کے مطابق ۱۹۱۰ء سے تعلیمی خدمات انجام دے رہا ہے۔ قرآن مجید کی محققانہ تعلیم اور فقہ اسلامی کی آزادانہ تدریس مدرسے کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ مدرسے میں ایف اے کے معیار کے برابر انگریزی بھی پڑھائی جاتی ہے۔ آج کل چھ سو کے قریب طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ مئو اور مبارک پور میں احناف اور اہل حدیث کے بہت سے دینی مدارس قائم ہیں۔ مئو کی شاہی مسجد میں مدرسۂ مفتاح العلوم ہے جس کے صدر مدرس مشہور محقق عالم مولٰینا حبیب الرحمٰن اعظمی ہیں، جو گزشتہ پچاس برس سے علم حدیث کی خدمت میں مصروف ہیں۔

۱۹۴۷ء کے بعد سے یو پی کے سرکاری مدارس میں ہندی رائج کر دی گئی ہے اور اردو زبان کو سرکار دربار اور محکمۂ تعلیم سے رخصت کر دیا گیا ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر بعض درد مند مسلمانوں نے دینی تعلیمی کونسل قائم کی ہے جس کے سربراہ مولٰینا سید ابوالحسن علی ندوی ہیں۔ اس کونسل نے صوبے کی تمام مساجد میں مکاتب قائم کر دیے ہیں، جہاں بچوں کو اردو زبان اور قرآن مجید ناظرہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔

یو۔ پی کے بعد بہار کے مختلف مقامات عربی کی تعلیم کا مرکز ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق صوبے میں ایک ہزار سے کچھ اوپر عربی مدارس ہیں۔ ان میں ممتاز ترین یہ ہیں: مدرسۂ اسلامیۂ شمس الہدیٰ پٹنہ اور مدرسۂ عزیزیۂ بہار میں بہار کے محکمۂ تعلیم کے مشرقی امتحانات کی تیاری کرائی جاتی ہے۔ جامعۂ رحمانیہ مونگیر عربی کی ایک بڑی

درس گاہ ہے جہاں درس نظامی کی انتہائی تعلیم کے علاوہ دورہ حدیث کا بھی انتظام ہے۔ مدرسۂ احمدیۂ سلفیہ، اور مدرسۂ امدادیہ دربھنگہ قدیمی مدارس ہیں۔ پٹنے میں مدرسۂ طبیہ بھی ہے۔ پھلواری شریف کی خانقاہ بھی تعلیم و تدریس کا مرکز رہی ہے۔ بہار کی امارت شرعیہ مسلمانان بہار کی بیش بہا خدمت کر رہی ہے اور اس کی کوششوں سے صوبے کے دور دراز مقامات پر اردو کے مکاتب اور عربی مدارس قائم ہو چکے ہیں۔

کلکتے میں مدرسۂ عالیہ وارن ہیسٹنگز کے زمانے سے قائم ہے۔ مختلف اوقات میں اس کے سربراہ ممتاز اہل علم رہے ہیں۔ ان میں سپرنگر، سرڈینی سن راس، ہدایت حسین اور سید احمد اکبر آبادی قابل ذکر ہیں۔ بنگلہ دیش (سابق مشرقی پاکستان) کے مختلف شہروں، مثلاً سلہٹ، ڈھاکہ، راج شاہی اور چٹاگانگ میں عربی کے مدارس عالیہ قائم ہیں۔ ان کے علاوہ شمالی ہند کے تمام عربی مدارس بنگالی طلبہ سے بھرے رہتے ہیں۔

حیدر آباد (دکن) میں مدرسۂ نظامیہ علوم مشرقیہ کی تعلیم کا سب سے بڑا اور قدیم ادارہ ہے۔ مدراس میں مدرسۂ جمالیۂ عربیہ سیٹھ جمال محمد کی فیاضی کی زندہ یادگار ہے۔ ویلور (احاطۂ مدراس) میں عربی کے دو مشہور پرانے مدرسے لطیفیہ اور باقیات الصالحات واقع ہیں۔ وانباڑی میں عربی مدرسہ معدن العلوم اور مدرسۃ البنات ہیں۔ جنوبی ہند کی مشہور ترین عربی درس گاہ جامعۂ دارالسلام عمر آباد (ارکاٹ) ہے جس کی پچاس سالہ جوبلی بڑی دھوم دھام سے گزشتہ سال منائی گئی تھی۔ نصاب تعلیم قدیم و جدید خصوصیات کا جامع، مختصر اور نہایت مفید ہے۔ بعض جدید علوم کی تدریس کے علاوہ انگریزی کا خصوصی انتظام ہے۔ کیرالا کے شہر کالی کٹ اور اس کے نواح میں عربی کے بہت سے مدرسے قائم ہیں جن میں روضۃ العلوم اور مدینۃ العلوم قابل ذکر ہیں۔ ملیالم اور انگریزی کے بعد عربی زبان کا درجہ ہے جو ثانوی زبان کی حیثیت سے مسلمانوں کے سکولوں اور کالجوں میں پڑھائی جاتی ہے۔

بمبئی کی جامع مسجد میں عربی کا ایک مدرسہ ہے۔ سورت صدیوں سے علوم دینیہ کی تعلیم و تدریس کا مرکز رہا ہے۔ بوہروں کے پیشوا ملا طاہر سیف الدین کے نام پر ایک شاندار عربی مدرسہ، مدرسۂ سیفیہ یا درس سیفیہ کے نام سے قائم ہے جس میں اسمٰعیلی عقائد اور فقہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ ڈابھیل (سورت) میں دارالعلوم دیوبند کی طرز پر ایک بڑا مدرسہ قائم ہے جس میں مولٰنا محمد انور شاہؒ اور مولٰنا شبیر احمد عثمانیؒ اور محمد یوسف بنوریؒ تعلیم دیتے رہے ہیں۔

وسطی ہند میں ریاست بھوپال نے اسلامی علوم و فنون کی شمع کو روشن رکھا ہے۔ نواب شاہ جہاں بیگم اور نواب صدیق حسن کے عہد حکومت میں بھوپال مجمع الکمال بنا ہوا تھا جہاں ہندوستان کے علاوہ سرحد اور افغانستان اور ترکستان تک کے طلبہ تحصیل علم کے لیے آیا کرتے تھے۔ آج کل تاج المساجد میں عربی کا ایک مدرسہ واقع ہے۔ ٹونک میں مدرسۂ خلیلیہ اور مدرسۂ ناصریہ دینی تعلیم کے قدیم ادارے ہیں۔ اجمیر میں مدرسۂ معینیہ عثمانیہ سارے راجپوتانے میں روشنی کا مینار ہے۔

مآخذ : (۱) Elliot : *History of India as told by its historians*، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۲) Narendra Nath Law : *Promotion of learning in India during the Muhammadan Rule*، کلکتہ ۱۹۱۶ء؛ (۳) تاریخ فرشتہ، مطبوعہ بمبئی؛ (۴) طبقات ناصری، مترجمہ Raverty؛ (۵) ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی، مطبوعۂ کلکتہ؛

(۶) ابوالفضل : آئین اکبری، مطبوعہ و مترجمہ Blockmann، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۷) رحمٰن علی : تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۸) سر سید احمد خان : آثارالصنادید، مطبوعۂ دہلی و لکھنؤ؛ (۹) بشیرالدین: واقعات دارالحکومت دہلی، دہلی ۱۹۱۹ء؛ (۱۰) ابوالحسنات ندوی : ہندوستان کی قدیم درس گاہیں، در معارف، ج ۴ (۱۹۱۸ء)؛ (۱۱) سید سلیمان ندوی : ہندوستان میں علم حدیث، در معارف اعظم گڑھ، ج ۲۲ (۱۹۲۸ء)؛ (۱۲) عبدالحی : یاد ایام، علی گڑھ ۱۹۱۹ء؛ (۱۳) عبدالسلام ندوی : التربیۃ الاستقلالیہ (مقدمہ)، علی گڑھ ۱۹۴۳ء؛ (۱۴) سید عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰، دہلی ۱۹۴۳ء؛ (۱۵) خلیق احمد نظامی : حیات عبدالحق، ص ۱۰۹، ۱۱۰، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۶) ابوالحسن علی ندوی: ہندوستانی مسلمان، ص ۱۷ تا ۲۳، لکھنؤ ۱۹۶۱ء

(نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

مدحت پاشا : عثمانی سیاست دان جو دو بار صدر اعظم رہا۔ مدحت پاشا اوائل صفر ۱۲۳۸ھ/ ۱۸ اکتوبر ۱۸۲۲ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ وہ حاجی علی آفندی زادہ حاجی حافظ محمد اشرف آفندی ساکن رشچک کا بیٹا تھا۔ یہ خاندان بیکتاشی عقیدے کا پیرو تھا اور مدحت پاشا کا رجحان بھی اسی جانب تھا۔ اپنی زندگی کے ابتدائی ایام اس نے ماں باپ کے ساتھ وِدِین، لوفجہ (بلغاریہ) اور پھر استانبول میں گزارے، جہاں اس کا باپ محکمۂ عدالت میں کئی ایک عہدوں پر مامور رہا۔ ۱۸۳۶ء میں وہ دیوان وزارت عظمی میں ملازم تھا اور اس کے بعد مختلف ولایتوں میں معتمد کی حیثیت سے فرائض سر انجام دیتا رہا (اس میں وہ دو سال بھی شامل ہیں جو اس نے دمشق میں گزارے)۔ ۱۸۴۴ء میں وہ قونیہ آیا، ۱۸۴۹ء میں مجلس والا کا معتمد دوم اور ۱۸۵۱ء میں معتمد اوّل مقرر ہوا۔ ۱۸۵۴ء میں صدر اعظم قبرزلی محمد پاشا نے ایک بڑا مشکل کام اس کے سپرد کیا، یعنی ادرنہ اور بلقان میں امن و امان کی بحالی اور وہاں کی رہزن جماعتوں کا استیصال؛ چنانچہ یہاں اس کو پہلی دفعہ یہ موقع ملا کہ اپنی انتظامی قابلیتوں کا جوہر دکھائے، اور یہ امر باب عالی کی نظر سے بھی پوشیدہ نہ رہا۔ لہٰذا تھوڑے ہی دنوں بعد اسے اضلاع ڈینیوب (وِدِین، سِلِسْتریا) کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۱۸۵۸ء میں اس نے چھے مہینے مغربی یورپ کی سیر و سیاحت اور مطالعے میں گزارے۔ اس سفر میں وی آنا، پیرس، برسلز اور لنڈن کی سیر بھی شامل تھی۔ ۱۸۶۱ء میں وہ بدرجۂ وزارت نِش Nish اور پریزرن Prizren کا والی مقرر ہوا، جہاں اس نے امن و امان قائم کر کے امتیاز حاصل کیا اور اس لیے جب ۱۸۶۴ء میں ولایتوں کی نئی تنظیم عمل میں آئی تو اسے ڈینیوب۔ بلغاریہ کی بہترین ولایت (طونہ ولایتی) پر مامور کیا گیا۔ یہاں بھی اپنی چار سالہ حکومت کے دوران میں اس نے ولایت کی سطح اتنی بلند کر دی جس کی مثال ترکی میں بہت کم ملتی ہے، اگرچہ صرف اس کے جانشین کے زمانے میں جا کر لوگوں میں اس کے لیے شکر گزاری کے جذبات پیدا ہوئے۔ مدحت پاشا نے ہر کہیں مکاتب اور تعلیمی ادارے قائم کیے اور اس کے ساتھ ہی اس قسم کے فنڈ بھی جن سے رفاہ عامۃ کے کاموں میں امداد اور تقاوی دی جاتی تھی۔ اس نے شفاخانے اور غلّے کے گودام اور سڑکیں (دو ہزار میل) بنوائیں، چودہ ہزار پل تعمیر کرائے اور رسل و رسائل میں ہر طرح کی آسانیاں مہیّا کیں۔ توسیع و ترقی کے ان کاموں کے لیے چونکہ روپے کی ضرورت تھی جو اسے حکومت کی طرف سے نہیں مل سکتا تھا اور جسے وہ ناروا محصولوں کے ذریعے بھی حاصل کرنا نہیں چاہتا تھا، لہٰذا اس نے لوگوں سے رضاکارانہ چندے لے کر اس ضرورت کو

پورا کیا۔ اپنے وطنی جذبات کی بنا پر بلغاریہ کے باشندوں سے تو اسے کوئی ہمدردی نہ تھی، لیکن اس نوجوان والی کے ہاتھوں جس کے سامنے ہمیشہ کوئی نہ کوئی مہم رہتی تھی اور جسے لگاتار محنت اور کام کرنے کا شوق تھا، انھیں کسی طرح کی بھی کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ وہ اپنے ارادے کا پکا تھا اور اس کی فطرت غیر معمولی طور پر سخت تھی، چنانچہ اس کی طبیعت میں ذاتی کشش کی بجائے غرور اور خود پسندی نمایاں تھی۔ اس کے ساتھ ہی اس کے خیالات جدید زمانے کے بالکل مطابق تھے اور وہ اپنے صوبے میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکمل مساوات قائم رکھنے کے معاملے میں کبھی پس و پیش نہ کرتا تھا۔ شورش پسندوں اور باغیوں کے خلاف اس نے ہمیشہ سختی سے کام لیا، نالائق افسروں کو موقوف کر دیا اور استحصال کرنے والوں کو قرار واقعی سزا دی۔ روس کی پیدا کی ہوئی تحریک اتحاد سلاف (Pan Slav) کے خلاف اس نے سب سے زیادہ سختی سے قدم اٹھایا اور اس تحریک کے رہنماؤں کو بے جھجک طور پر پھانسی کی سزا دے دی۔ اگرچہ حکومت کے خزانے سے ایک پیسہ تک لیے بغیر اس نے ڈینیوب کو چند ہی سالوں میں ترکی کا سب سے زیادہ دولت مند صوبہ بنا دیا، تاہم چونکہ اس نے روسیوں کی دشمنی مول لے لی تھی، لہٰذا ۱۸۶۹ء میں اسے ڈینیوب کی ولایت سے سبکدوش کر کے بغداد ایسے دور افتادہ صوبے کا والی اور چھٹے جیش عسکری کا سپہ سالار مقرر کر دیا گیا۔ لیکن مدحت پاشا مایوس نہیں ہوا بلکہ ایک تازہ سرگرمی اور اپنے نئے صوبے کی ترقی اور توسیع کے لیے بغداد جا پہنچا۔ یہاں بھی اس نے سڑکیں بنوائیں، ٹرام گاڑی جاری کی، ایک صنعتی مکتب کی بنیاد رکھی، پس اندازی کا ایک بینک قائم کیا، بغداد اور خلیج فارس کی متعدد بندرگاہوں کے درمیان دجلہ میں دخانی کشتیوں کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری کیا اور اس امر پر زور دیا کہ "فرات ریلوے" تعمیر کی جائے۔ مدحت پاشا کے لیے صوبۂ بغداد میں ہر کہیں شکر گزاری کے جذبات پیدا ہو چکے تھے اور اس کی کوششوں سے نجد بھی دولت عثمانیہ میں شامل ہو گیا، لیکن اس بہانے سے کہ اس نے سلطان کے خلاف سازش میں حصہ لیا ہے اسے استانبول واپس بلا لیا گیا جہاں اس کے دشمن محمود ندیم پاشا صدر اعظم نے اسے پہلے ہی سے ادرنہ کے لیے منتخب کر رکھا تھا۔ مگر مدحت پاشا ادرنہ نہیں گیا بلکہ یکم اگست ۱۸۷۲ء کو اپنے حریف کے زوال پر صدر اعظم ہو گیا، گو اسی سال ۱۹۔ اکتوبر کو اسے اس عہدے سے بھی معزول کر دیا گیا۔ یہ بات اب پورے طور پر واضح ہو چکی تھی کہ اس کی حقیقی منزلت صوبوں کے نظم و قوت کے کے درست کرنے میں مضمر تھی۔ اس کے خلاف جو بھی عناصر جمع ہو سکتے تھے جمع ہو گئے۔ سلطان عبدالعزیز خود اس کی موجودگی برداشت نہیں کر سکتا تھا کیونکہ مدحت پاشا اس کی متلون مزاجی کا مخالف تھا۔ پرانی وضع کے ترک اسے اچھا نہ سمجھتے تھے، اس لیے کہ وہ عقائدی اعتراضات کا خیال کیے بغیر اپنے اقدامات کے منصوبہ بناتا تھا اور روسی تو اسے ایک نظر بھی نہیں دیکھ سکتے تھے کیونکہ اس نے سلافی بلغاروی سازشوں کے خلاف متشددانہ کارروائی کی تھی۔ آخر مدحت پاشا ایک "ناپسندیدہ شخص" کی حیثیت سے گوشہ نشین ہو گیا۔ اسعد پاشا کی وزارت میں ۵۔ مارچ ۱۸۷۳ء کو اسے پھر وزیر عدلیہ مقرر کیا گیا، اور سعد پاشا کے جانشین شیروانی زادہ محمد رشدی پاشا کے ماتحت بھی وہ ۲۹۔ ستمبر ۱۸۷۳ء تک اس عہدے پر مامور رہا۔ اکتوبر میں وہ سالونیکا کا والی مقرر ہوا۔

مدحت پاشا نے یہ عہدہ قبول تو کر لیا مگر بادل ناخواستہ اور تین ماہ سے زیادہ اس پر کام نہیں کیا۔ ۷۔ فروری ۱۸۷۳ء کو اسے دوبارہ برطرف کر دیا گیا اور اب وہ پھر ایک معمولی شہری کی زندگی بسر کرنے لگا۔ اس جبری فرصت سے فائدہ اٹھا کر اس نے کئی منصوبے تیار کیے جنھیں اس نے بعد میں ظاہر کیا اور جن کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت عثمانیہ کے نظم و نسق میں ایک فیصلہ کن تبدیلی کی جائے۔ اگست ۱۸۷۵ء میں اس کے پرانے دشمن محمود ندیم پاشا نے جو دوبارہ وزارت عظمیٰ کے عہدے پر مامور ہو گیا تھا اسے وزیر عدلیہ مقرر کیا۔ لیکن نومبر ہی میں اس نے اس عہدے سے استعفا دے دیا جو منظور کر لیا گیا۔ یہ زمانہ سلطنت کے لیے بڑی افراتفری کا تھا، شورشیں ہو رہی تھیں، قحط پڑا ہوا تھا، خزانہ خالی تھا اور سلطان نیم دیوانہ۔ ۹۔ مارچ ۱۸۷۶ء کو مدحت پاشا نے وہ مشہور و معروف یادگار یادداشت تیار کی جس سے زبردست نتائج نکلنے والے تھے۔ ۲۰۔ مئی ۱۸۷۶ء کو وہ صدر اعظم مترجم محمد رشدی پاشا کی وزارت میں بطور وزیر بلا قلمدان شامل ہوا۔ ۳۰۔ مئی کی شب کو سلطان عبدالعزیز کو معزول کر دیا گیا اور مراد پنجم اپنے آبا و اجداد کے تخت پر متمکن ہوا۔ ۱۵۔ جولائی کو نئے سلطان کی جانب سے ایک اعلان شائع کیا گیا جس میں پہلی مرتبہ "دستور" کا لفظ استعمال ہوا۔ اس نئی تحریک کی روح رواں مدحت پاشا ہی کی ذات تھی جس نے اپنے چند ہم خیال لوگوں سے مل جل کر بڑی محنت اور جانفشانی کے بعد ترکی کے لیے ایک دستور حاصل کر لیا۔ سلطان مراد پنجم کا دماغی توازن بگڑ گیا، لہٰذا اس کی جگہ اس کے بھائی عبدالحمید نے لے لی۔ ۱۸۔ دسمبر ۱۸۷۶ء کو مدحت پاشا دوسری مرتبہ صدراعظم مقرر ہوا اور اس کے پانچ روز بعد دستور کا باقاعدہ اعلان کر دیا گیا۔ لیکن قدامت پسند فریق اور ایک زبردست خفیہ جتھا مدحت پاشا کو گرانے اور اس کے ترقی پسند منصوبوں کو ملیا میٹ کرنے کی کوشش میں برابر لگا رہا۔ ۵/ فروری ۱۸۷۷ء میں اسے غداری کے مفروضہ الزام میں معزول کر کے یورپ جلا وطن کر دیا گیا۔ اسے ایک جہاز میں بٹھا دیا گیا تھا، چنانچہ روم اور پیرس کے راستے وہ انگلستان چلا آیا۔ ۱۸۷۸ء میں کہیں اسے پھر واپس آنے کی اجازت ملی، لیکن وہ بھی صرف قریطش [Crete] تک۔ نومبر ۱۸۷۸ء میں انگلستان کے اصرار پر وہ شام کا والی عام مقرر ہوا اور ۱۸۸۰ء میں اسے سمرنا کی ولایت پر تبدیل کر دیا گیا۔ یہاں سلطان عبدالحمید کے غیظ و غضب نے اسے آ لیا اور مئی ۱۸۸۱ء میں وہ گرفتار ہو کر استانبول پہنچا۔ اس پر یہ مضحکہ خیز الزام لگایا گیا کہ سلطان عبدالعزیز کے قتل کی سازش میں اس کا ہاتھ تھا۔ مدحت پاشا کو موت کی سزا کا حکم دیا گیا، لیکن اس کی تعمیل نہیں ہوئی اور وہ عمر بھر کے لیے عرب میں طائف جلاوطن کر دیا گیا۔ کئی بار زہر خورانی کی ناکام کوششوں کے بعد آخر ۱۰۔ اپریل ۱۸۸۳ء (۲ جمادی الآخرہ ۱۳۰۰ھ) کو اسے قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ یہ وہ افسوسناک اور لرزہ خیز حالات تھے جن میں ترکی کے ایک بہترین اور مشہور ترین مدبر کی سیاسی زندگی کا خاتمہ ہوا۔ جو شاید زمانہ جدید میں دولت عثمانیہ کا ایک نہایت اہم مدبر و منتظم تھا۔ مدحت پاشا کا ایک بیٹا علی حیدر مدحت بے نامی تھا جس نے اس کی موت کے بعد بڑی سرگرمی سے ان غلط الزامات کو رد کرنے کی کوشش کی جو اس کی یاد سے وابستہ تھے اور اپنے باپ کی ایک بہت مفصل سوانح عمری بھی لکھی۔

مآخذ: (۱) مدحت پاشا کی زندگی کے حالات

کے لیے سب سے بڑا ماخذ اس کے بیٹے علی حیدر مدحت بے کی تصنیف ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ اس کا نام مدحت پاشا حیات سیاسیہ سی، خدماتی، منفا حیاتی ہے، استانبول ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۹ء (ج ۱ : تبصرۂ عبرت؛ ج ۲ : مرآۃ حیرت، ہلال پریس) اس سے قبل اس نے دو کتابیں بعنوان (۱) The life of Midhat Pasha by his son Ali Hayder Midhat، لنڈن ۱۹۰۳ء، ج ۱، ۲ اور (۲) *Midhat - Pacha, sa vie—son œuvre Par son fils Ali Haydar Midhat Bey*، پیرس ۱۹۰۸ء، ج ۳، ۲ شائع کی تھیں۔ ان تصانیف کا ایک ترجمہ سا بھی ہے: (۳) یوسف کمال بے حتاتہ : مذکرات مدحت پاشا، قاہرہ ۱۳۳۱ھ (دیکھیے F. Babinger : *G.O.W*، ص ۳۹۵ حاشیہ)؛ مدحت پاشا پر ادبی خزانے کے ضمن میں یہ کتابیں قابل ذکر ہیں: (۵) Léouzon-le-Duc : *Midhat Pacha*، پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۶) Bénoît Brunswick : *La vérité sur Midhat Pacha*، پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۷) A. Cilician : *Son Altesse Midhat-Pacha, Grand Vizir*، پیرس ۱۹۰۹ء، ج ۲؛ (۸) vassif Effendi : *Un horrible assassinat commis sur l'ordre spécial du Sultan Abdul-Hamid II. Assassinat de Midhat Pacha d'après les documents officiels de la Jeune Turquie, Publ. par le Comité Ottoman d'Union et de progrès*، جنیوا ۱۸۹۸ء؛ نیز (۹) مدحت پاشا و دماد محمود پاشا حضرتینک سلطان عبدالحمیدک امریلہ کیفیت شہادت لری، جنیوا ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء؛ (۱۰) ثریا رفعت : مدحت پاشانک قاتل لری، استانبول ۱۳۲۴ھ؛ مدحت پاشا کے سیاسی خیالات کی اہمیت معلوم کرنے کے لیے اس کی اپنی شائع شدہ یہ تصانیف بھی ہیں: (۱۱) تربادہ و فغان لر، استانبول ۱۳۲۶ھ، ایک سیاسی معذرت نامہ؛ (۱۲) احوال الدولۃ العثمانیۃ السیاسیۃ بالنظر الی الماضی والحال و الاستقبال، *La Turquie, son passé, son avenir*، تالیف مدحت پاشا وقد ترجمہا خلیل افندی الخوری، بیروت ۱۸۷۹ء؛ اس پر (۱۳) محمد رشدی : مدحت پاشانک وصیت نامہ سی و شہادتی، استانبول ۱۳۲۵ھ؛ مدحت پاشا کی زندگی کے حالات اور اس کے کارناموں کے متعلق یورپی تصانیف میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱۴) [A. D. Mordtmann, sen.] : *Stambul und das moderne Türkenthum*، سلسلۂ جدیدہ، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۸۲ ببعد؛ (۱۵) [Gg. Dempwolff] : *Serail und Hohe Pforte*، وی آنا ۱۸۷۹ء، ص ۲۳۷ ببعد؛ (۱۶) Carl V. Sax : *Geschichte des Machtverfalls der Türkei*، وی آنا ۱۹۰۸ء، ص ۳۷۵ ببعد؛ لیکن مغربی ماخذ کو استعمال کرتے وقت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ ان میں اس کی اصل نسل، تاریخ اور مقام پیدائش کے متعلق بہت اختلاف ہے۔

(FR. BABINGER)

مدّاح : رک بہ حکایۃ۔ ⊗

اَلْمُدَّثِّر : (چادر اوڑھنے والا، رسالتمآب ⊗ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا لقب یا صفاتی نام بھی ہے)، قرآن مجید کی ایک سورت جو انتیسویں پارے کا حصہ ہے اور اس کا عدد تلاوت (مصحف مقدس میں) چوہترواں ہے اور سورۃ المزمّل کے بعد اور سورۃ القیٰمۃ سے قبل واقع ہے، مگر ترتیب نزول کے اعتبار سے تیسری مکی سورت ہے جو سورۃ المزمّل [رک بآں] کے بعد نازل ہوئی۔ اس میں چھپن آیات، دو سو پچپن کلمات اور ایک ہزار دس حروف ہیں (خازن : تفسیر خازن، ۴ : ۳۵۰؛ ابن عباسؓ : تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، ص ۳۷۲ ببعد؛ السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰ ببعد؛ الزمخشری : الکشاف، ۴ : ۴۴۶)۔ بعض روایات میں المدثّر سب سے پہلی نازل ہونے والی مکمل سورت بھی قرار دی گئی ہے، امام خازن (تفسیر خازن، ۴ : ۳۵۰) نے روایات کے اس تعارض کو یوں دور کیا ہے کہ نزول قرآن مجید کا آغاز تو سورۃ العلق سے ہی ہوا، لیکن فترۃ الوحی (وحی الٰہی

میں وقفہ) کے بعد پہلی نازل ہونے والی سورۃ المدثر ہے۔ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ایک ماہ تک میں غار حرا میں گوشہ نشین رہا، جب میرا عرصۂ گوشہ نشینی پورا ہو گیا تو میں پہاڑ سے اترا تو مجھے پکارا گیا میں نے دائیں بائیں، آگے پیچھے دیکھا، مگر کچھ نظر نہ آیا، تب میں نے سر اٹھا کر اوپر دیکھا تو مجھے کچھ نظر آیا میں خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس آیا اور کہا: مجھے چادر اوڑھا دو، اور مجھ پر ٹھنڈا پانی انڈیلو۔ اس کے بعد سورۃ المدثر کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں (تفسیر خازن، ۴ : ۳۵۰ ببعد؛ الدر المنثور، ۴ : ۲۸۰؛ روح المعانی، ۲۹ : ۷۳ ببعد)۔

مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی سورت ہے جو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات کے بعد نازل ہوئی۔ غار حرا میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر جب نبوت کا بار امانت پہلی بار ڈالا گیا تو یہ ایک مشکل ترین اور صبر آزما مرحلہ تھا، ہیبت انوار الٰہی سے آپؐ کی جو کیفیت ہوئی، اس کے سبب حکمت ربانی کا تقاضا یہ تھا کہ پیغام ربانی میں کچھ وقفہ ہو تاکہ نبوت کا بار امانت اٹھانے والا اس کے لیے ہمہ تن انتظار بن چکا ہو یہ وقفہ تقریباً چھ ماہ کا تھا، اسی دوران میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طبیعت نہ صرف عظمت و جلال ربانی کے نورانی اور پر ہیبت لمحات سے مانوس ہو چکی تھی، بلکہ پیغام حق کا بار امانت اٹھانے کے لیے بے تاب ہو رہی تھی۔ تب سورۃ المدثر نازل ہوئی جس میں آپؐ کو حکم ہوا کہ پیغام رسالت عام فرمائیے اور اللہ کی بڑائی بیان کرتے ہوئے پاکیزگی و طہارت اختیار کیجیے اور صبر و استقامت کے ساتھ اللہ کا پیغام انسانیت کو پہنچاتے رہیے۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تسلی دی گئی کہ منکرین حق کی پروا نہ کیجیے دولت و قوت کے گھمنڈ میں مبتلا ہونے والوں سے قدرت ربانی نپٹ لے گی اور انہیں تیوری چڑھانے اور تکبر کرنے کی سزا دے گی۔ پھر اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے بعد کہ کفار مکہ نے پیغام ربانی کو سن کر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو جادوگر کہنا شروع کر دیا تھا۔ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ منکرین حق کا ٹھکانا نار جہنم ہے اور یہ کہ اہل حق تو اس پیغام کو سن کر اس کی تصدیق کر کے صدیق بن گئے، سب سے آخر میں یہ بتایا گیا کہ کفر و ضلال میں مبتلا ہونے والے دل آپؐ کی تصدیق نبوت نہیں کر سکیں گے، مگر یہ حق ہے جسے سن کر کچھ کو تو اللہ راہ ہدایت دکھلائے گا، مگر بعض کا مقدر گمراہی ہے (روح المعانی، ۲۹ : ۷۳ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۲۳ ببعد؛ فی ظلال القرآن، ۲۹ : ۱۸۰ ببعد)۔

مفسرین نے اس سورت کا ماقبل کی سورت سے ربط بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سورۃ المزمل اور سورۃ المدثر اپنے آغاز میں ایک جیسی ہیں اور دونوں تقریباً ایک ہی جیسی بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں، دونوں سورتوں میں منکرین حق کی پروا نہ کرتے ہوئے پیغام رسالت کو عام کرنے کا آپؐ کو حکم ہے۔ سورۃ المزمل میں آپؐ کو قیام اللیل کا حکم اور عبادت شب کا ذکر ہے اور المدثر میں انسانیت کو حق کے سامنے سر بسجود ہونے کی دعوت دینے کا حکم ہے۔ گویا پہلی سورت میں اصلاح نفس کا حکم ہے اور دوسری میں اصلاح انسانیت کا حکم دیا گیا ہے (المراغی : تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۲۳ ببعد؛ القرطبی : البحر المحیط، ۸ : ۳۶۸ ببعد)۔

امام ابوبکر ابن العربی الاندلسی نے احکام القرآن

۴ : ۱۹۷۳) میں بیان کیا ہے کہ سورۃ المدثر میں چار آیات سے دس اہم فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے، ملّاجیون (التفسیرات الاحمدیہ، ص ۹۰۴، کلکتہ ۱۸۴۷ء) نے لکھا ہے کہ المدّثر کی دو آیات سے جو فقہی مسائل مستنبط ہوتے ہیں وہ یہ ہیں، تکبیر تحریمہ کی فرضیت، نماز میں کپڑوں کا پاک ہونا شرط ہے، کفار سے آخرت میں مؤاخذہ کے وقت ان سے ان کی فروع اور نسلوں کے بارے میں بھی سوال ہوگا اور یہ کہ اہل ایمان کے لیے شفاعت جائز ہے۔

الزمخشری (الکشاف، ۴ : ۲۵۷) نے اس سورت کے فضائل میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ اس سورت کی تلاوت کرنے والے کو مکہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تصدیق کرنے والوں اور تکذیب کرنے والوں کی تعداد کے برابر اللہ تعالٰی کی طرف سے نیکیاں عطا ہوں گی۔

مآخذ : (۱) خازن : لباب التنزیل واسرار التاویل، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن عباس : تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ (۴) السیوطی : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) وہی مصنف : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۶) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۹) ابوحیّان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۰) ملّا جیون : التفسیرات الاحمدیہ، کلکتہ ۱۸۴۷ء؛ (۱۱) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) محمد طاہر الکردی : تاریخ القرآن، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۱۳) محمد عبدالعظیم الزرقانی : مناہل العرفان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۳۷۲ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

مُلَح : رک بہ حکایۃ۔

مِدرار، بنو : رک بہ سجلماسہ۔

مدراس : بھارت کے انتہائی جنوب میں ایک صوبہ اور شہر۔ صوبۂ مدراس کی حدود میں جزیرہ نما کا پورا جنوبی حصہ آ جاتا ہے۔ [اس کا کل رقبہ ۱۳۰۳۵۷ مربع کیلو میٹر ہے اور ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق کل آبادی ۴۱۱۰۳۱۲۵ ہے جس کی اکثریت دراوڑی زبانیں بولتی ہے (مثلاً کنڈہ، تامل اور ملایالم، وغیرہ)]۔

مدراس انگریزی دور حکومت میں ایک مکمل احاطہ (پریذیڈنسی) تھا، پھر اسے آندھرا اور مدراس دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو اس کی مزید تقسیم ہوئی، جب اس کا ساحلی علاقہ مالا بار علیحدہ کر کے صوبۂ کیرالا سے ملا دیا گیا۔ اب موجودہ صوبۂ مدراس میں تامل زبان بولی جاتی ہے اور یہ علاقہ تامل ناڈو میں شامل ہے [دیکھیے آخر میں]۔

تاریخ : چودھویں صدی عیسوی کی ابتدا ہی سے جنوبی ہند میں ان مسلمانوں کی یورشیں شروع ہو گئی تھیں جنھوں نے شمالی علاقوں میں اپنا اقتدار قائم کر لیا تھا، لیکن ۱۳۳۶ء میں وجیانگر کی ریاست قائم ہوئی اور مسلمان بادشاہوں کے توسیع مملکت کے منصوبوں کے آگے بڑھنے میں سدِّراہ بن گئی۔ یہ رکاوٹ دو صدیوں تک قائم رہی۔ بالآخر ۱۵۶۴ء میں مسلمانوں کی چار بڑی ریاستوں بیجاپور، بیدر، احمد نگر اور گولکنڈہ نے مل کر اس طاقتور ہندو ریاست کے خلاف زور آزمائی کی اور ایک فیصلہ کن جنگ (تلی کوٹ، جنوری ۱۵۶۵ء) میں وجیانگر کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا، اس کے پائے تخت کو تاخت و تاراج کیا گیا اور ریاست کے تمام علاقے کو بیجاپور اور گولکنڈہ کی ریاستوں کے ساتھ شامل کر لیا گیا۔ ۱۶۸۶ء اور ۱۶۸۷ء میں اورنگ زیب

[رک بآں] نے ان مسلمان ریاستوں کو فتح کر لیا اور انھیں سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا۔ جب ۱۷۲۴ء میں آصف جاہ نظام اوّل حیدر آباد دکن نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تو نواب کرناٹک بھی اپنے پائے تخت کے نام کی بنا پر نواب ارکاٹ کہلانے لگا۔ جنوبی ھندوستان میں نواب ارکاٹ نظام کے ماتحت اس کا سب سے بڑا حامی بن گیا۔ اٹھارھویں صدی کے وسط میں جب انگریزوں اور فرانسیسیوں کا اس بنا پر باھمی تصادم شروع ھوا کہ یہ دونوں دو مختلف آدمیوں کو کرناٹک کا نواب بنانا چاھتے تھے تو کلائیو Clive کے ماتحت انگریزی فوجوں نے محمد علی (۱۷۹۵ء) کو "نواب" بنوا دیا، لیکن سرنگا پٹم میں جو ۱۷۹۹ء میں فتح ھوا، کچھ ایسی دستاویزیں ملیں جن سے یہ ثابت ھوتا تھا کہ نہ صرف محمّد علی بلکہ اس کا بیٹا بھی دونوں ٹیپو سلطان [رک بآں] سے خفیہ طور پر خط و کتابت کرتے رھے تھے، چنانچہ لارڈ ولزلی Wellesley نے ان دونوں کو انگریزی حکومت کا دشمن قرار دے دیا اور ۱۸۰۱ء میں محمد علی کے ایک پوتے اعظم الدولہ سے ایک عہدنامہ کیا جس کی رو سے اس نے کرناٹک کی حکومت ایسٹ انڈیا کمپنی کے حوالے کر دی، اوان کا لقب برقرار رکھا اور اپنے لیے ایک بیش قرار وظیفہ مقرر کرالیا۔ اس خاندان کا موجودہ نمائندہ شہزادہ ارکاٹ کہلاتا ھے اور مدراس کے رؤسا میں سے وہ پہلے درجے کا رئیس شمار ھوتا ھے؛ [۱۹۴۷ء کے بعد سے یہ ترتیب مدارج قائم نہیں رھی].

احاطۂ مدراس میں اس علاقے کا جو چھوٹا سا ٹکڑا انگریزوں کے قبضے میں آیا تھا، اس کا محل وقوع وہ ھے جہاں مدراس شہر میں آج کل قلعۂ سنیٹ جارج واقع ھے۔ زمین کا یہ قطعہ انگریزوں نے ۱۶۳۹ء میں ایک مقامی راجا سے خریدا تھا۔ ۱۷۶۳ء میں نواب کرناٹک نے وہ علاقہ بھی انگریزوں کے حوالے کر دیا جو مدراس کے اردگرد واقع ھے اور جو آج کل مدراس کے ضلع چنگل پٹ کے نام سے موسوم ھوتا ھے۔ ۱۷۶۵ء میں انھوں نے وہ شمالی سرکاریں بھی جو دریاے کرشنا کے ڈیلٹا کے شمال میں واقع ھیں، مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی سے اپنے حق میں منتقل کرالیں۔ ۱۷۹۲ء میں میسور کی تیسری لڑائی کے بعد سالم Salem اور مدورا کے اضلاع کا کچھ حصہ ٹیپو سلطان کے ھاتھ سے نکل گیا۔ آخری جنگ میسور کے بعد مغربی ساحلی علاقے کنارا، کومبیٹور اور نیلگری کا پہاڑی علاقہ بھی انگریزوں کے قبضے میں آگیا۔ اسی سال راجا تنجور بھی اپنی ریاست سے دست بردار ھو گیا اور اسی طرح ۱۸۰۰ء میں نظام نے بھی اضلاع اننت پور، کرنول، بلاری اور کڈپا سے امدادی فوج کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے انگریزوں کے حوالے کر دیے۔ ۱۸۰۱ء میں نواب کرناٹک نے اپنا رھا سہا علاقہ بھی انگریزوں کے حوالے کر دیا جو راس کماری کے مغرب تک پھیلا ھوا تھا۔ ۱۸۶۲ء میں علاقۂ کنارا کا مغربی حصہ احاطۂ بمبئی میں منتقل کر دیا گیا۔ یکم اکتوبر ۱۹۵۳ء کو اس علاقے کے گیارہ اضلاع کو جہاں تلوگو زبان بولی جاتی ھے الگ کرکے صوبۂ آندھرا بنایا گیا۔ اس کے علاوہ ۶۲۳۱۷ مربع میل کا وہ رقبہ جو ضلع بلاری کے سات تعلقوں پر مشتمل تھا، میسور کے علاقے میں شامل کر دیا گیا.

شہر مدراس خلیج بنگال کے ساحل پر ۲۳ درجے شمالی اور ۸۰ درجے ۱۵ ثانیے مشرق پر واقع ھے اور اس صوبے کا صدر مقام ھے۔ ۱۹۵۱ء کی

مردم شماری کے مطابق اس شہر کی آبادی ۱،۴۱۶،۰۵۶ تھی [اور بمطابق مردم شماری ۱۹۷۱ء ۲،۴۷۰،۲۸۸ ہے].

مدراس کا علاقہ نشیب میں واقع ہے اور اس کا سب سے اونچا مقام سطح سمندر سے کل ۲۲ فٹ بلند ہے۔ دو سست رفتار ندیاں کُوام اور اَدیار اس میں ہو کر بہتی ہیں۔ ان ندیوں میں اتنا پانی بھی نہیں ہوتا کہ ان میں برابر بہتا رہ سکے۔ البتہ برسات کے دنوں میں کھارے پانی کی جھیلیں بن جاتی ہیں جو سمندر سے صرف ریت کے ٹیلوں کی وجہ سے علٰحدہ رہتی ہیں۔ اس کی بندرگاہ مصنوعی ہے۔ یہ شہر تعلیمی اور ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز ہے۔ یہاں ایک پرانی یونیورسٹی اور رصدگاہ بھی ہے مقامی صنعت و حرفت میں بڑی بڑی صنعتیں یہ ہیں: کپاس اور ریشمی کپڑوں کی تیاری، کپڑوں پر روپہلی سوزن کاری اور حاشیے کا کام اور چرم سازی۔ یہاں سے کھالیں برآمد ہوتی ہیں.

مدراس کے صوبے کے وسط میں ایک سطح مرتفع بھی ہے جس کی بلندی سطح سمندر سے ایک ہزار فٹ سے لے کر تین ہزار فٹ تک پہنچتی ہے۔ یہ نیلگری کی پہاڑیوں سے شمال کی جانب پھیلتی چلی گئی ہے۔ اس کے دونوں طرف مشرقی اور مغربی گھاٹ ہیں جو نیلگری پہاڑیوں سے جا ملتے ہیں.

علم طبقات الارض کی رو سے یہ پہاڑیاں اور سطح مرتفع زمانۂ قدیم کی ارضی ساخت سے متعلق ہیں، جس میں ابرقی اور طبقاتی چٹانیں زیادہ ہیں، جو دھاڑوار سلسلے سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان میں معدنی مادے بکثرت ہیں۔ مشرقی جانب ایک وسیع ہموار میدان ہے جسے کرناٹک کہتے ہیں۔ یہاں دریاے کاویری ایک بہت بڑا ڈیلٹا بناتا ہے۔ اس علاقے کی خاص پیداوار چاول، باجرا، مغزیات اور کپاس ہے [بھارت کے تنظیم نو کے ایکٹ مجریہ ۱۹۵۶ء کی رو سے مدراس اور اس کے آس پاس کے صوبوں، کیرالا اور میسور کے علاقوں میں رد و بدل کیا گیا اور اس کا نام ۱۹۶۸ء میں بدل کر تامل ندو (Tamil Nadu) رکھا گیا۔ زیادہ تر باشندے تامل بولتے ہیں اور سرکاری زبان بھی یہی ہے۔ دارالحکومت مدراس ہے جو بھارت کے چند بڑے شہروں میں سے ایک ہے۔ یہاں کی زمین بہت زرخیز ہے اور کئی دریا مغربی گھاٹوں سے نکل کر میدان میں بہتے ہیں جن میں سے دو یعنی کاویری اور تمراپارنی (Tambraparni) زیادہ بڑے ہیں۔ اس صوبے کے ۸۹ء۲ فی صد باشندے ہندو، ۵ء۷۵ فی صد عیسائی اور ۵ء۱۱ فی صد مسلمان ہیں].

مآخذ: (۱) *Imperial Gazetteer of India* (Provincial Science)، مدراس (کلکتہ ۱۹۰۸ء)؛ (۲) W. H. Hutton: *The Marquess Wellesley*، اوکسفرڈ ۱۸۹۳ء؛ (۳) Prosper Gultru: *Dupleix*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۴) *The Statsman year Book*، ۱۹۷۳-۱۹۷۴ء؛ [یہ معلومات ۱۹۷۵ء تک کی ہیں۔ جدید ادارہ].

([ز]، لائیڈن، بار اول [و ادارہ])

* **مَدْرَسہ** : رک بہ مدارس و مکاتب، نیز مسجد، نیز علم و تعلیم و تعلّم، نیز علماء.

* **مَدغاسکر** : دنیا کے بڑے جزیروں میں مَدغَشقَر (مَدغاسکر، مڈگاسکر) اپنے ۶۲۷،۰۰۰ مربع کلومیٹر (۲،۲۸،۳۳۰ مربع میل) رقبے کے باعث نیو گنی New guinea (۲۳۳۳،۷۷۰ مربع میل) اور بورنیو Borneo (۲،۴۸،۶۳۰ مربع میل) کے بعد تیسرے نمبر پر آتا ہے۔ اس کا رقبہ خود فرانس (۲۰۷،۰۰۰ مربع میل)، بلجیم (۱۱،۳۷۳ مربع میل) اور ھالینڈ (۱۲،۷۳۰ مربع میل) کے مجموعی رقبے سے بھی کچھ زیادہ ہی ہے۔ افریقہ

کے اس بڑے جزیرے کا رخ شمال مشرق سے، جنوب مغرب کی سمت کو ہے۔ اس کی بڑی سے بڑی لمبائی ایک ہزار میل اور بڑی سے بڑی چوڑائی ۳۵۰ میل ہے۔ اس کا ساحل تین ہزار میل طویل ہے۔ ۱۹۴۹ء میں اس کے باشندوں کی تعداد ۴۱۹۸۰۰۰ بتائی گئی ہے۔ اس میں جزیرے کے اصلی باشندوں کی تعداد کا اندازہ تیس لاکھ کیا گیا ہے۔

عرب اسے جزیرۃ القمر کہتے تھے۔ ہمسایہ مشرقی افریقہ کے بنٹو اور بعض گاسی (یعنی مدغاسکر کے) قبائل اسے بوکینی ("بوکی" لوگوں کا ملک) کہتے ہیں۔ پرتگیزوں نے اسے جزیرہ سینٹ لابرنس Saint Laurance کا نام دیا کیونکہ انھوں نے ۱۵۰۶ء میں اپنے اس دینی بزرگ کی سالگرہ کے دن یعنی ۱۰ اگست کو اسے دریافت کیا تھا اور آخر میں مارکو پولو نے اسے جو نام دیا اس کے مطابق اس کا نام مڈگاسکر ہوگیا۔ املا میں جزیرۃ القمُر کے لفظ پر اگر اعراب نہ ہوں تو اسے جزیرۃ القمر یعنی "چاند کا جزیرہ" بھی پڑھ سکتے ہیں، چنانچہ سولھویں اور سترھویں صدی کے پرتگیزی مؤرخین اسی نام سے واقف تھے اور یہ انیسویں صدی کے اواخر تک جنوبی عرب کے ملاحوں کے ہاں باقی رہا۔

وجۂ تسمیہ اور تاریخ و جغرافیہ: لفظ قُمر بظاہر سب سے پہلی دفعہ محمّد بن موسٰی الخوارزمی (م ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء یا ۲۳۰ھ / ۸۴۵ء) کی کتاب "صورۃ الارض" میں وارد ہوا ہے جہاں اس "مشہور جبل القمر" کا ذکر ہے جو دریاے نیل کا منبع سمجھا جاتا تھا۔ لیکن جبل القمر ("چاند کا پہاڑ") کی تعبیر نویں صدی عیسوی سے بھی بہت پہلے سے رائج ہے کیونکہ اس کا ذکر بطلیموس کے بیان کردہ نام ὄρη σεληναῖα میں بھی موجود ہے [جس کے لفظی معنی بھی چاند کے پہاڑ کے ہیں] جسے اکثر عرب جغرافیہ نگاروں، بالخصوص الخوارزمی نے اپنا نمونہ بنایا تھا۔ جبل القُمر، یا جبل القمر کا ذکر ان تمام مسلمان جغرافیہ نگاروں نے کیا ہے، جنھوں نے مشرقی افریقہ کے حالات لکھے ہیں۔ ہم آگے بیان کریں گے کہ اس پہاڑ کے نام کو کس طرح اور کس حد تک قُمر یعنی مدغاسکر سے تعلق ہے۔

میں (مقالہ نگار) نے اپنی یادداشت موسومہ "*Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les Mers du Sud*" (JA، ۱۹۱۹ء، ج ۱۳ و ۱۴) میں لفظ قمر کی ابتدا کا پتا چلانے کی کوشش کی ہے۔ وہاں جن دستاویزوں سے استفادہ کیا گیا ہے ان کی بنا پر کمر (Kmers) اور چینیوں کے لفظ کثون لون K'un - Lun سے اسے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ چینی مآخذ ہمیں مشرقی افریقہ تک پہنچاتے ہیں، جہاں چوفان چے Cu fau ce مؤلفہ چاؤ جو کوا Cao Ju - kua (۱۲۲۵ء) نے Lin wai tai ta، مؤلفہ، چیو کیوفی Cow k'iu-fei، ۱۱۷۸ء کی دو عبارتوں کو لفظ بہ لفظ نقل کرتے ہوے کثون لون کے زنگیوں کے ملک کا (K'un-Lun ts'en-K'i Kuo) تذکرہ کیا ہے جو ایک بڑے جزیرے (یعنی مدغاسکر) کے قریب واقع ہے، جہاں P'en (یعنی عربوں کا پرندہ "رُخ") مستقلاً رہتا ہے جس کے پر اتنے لمبے ہوتے ہیں کہ اس میں نصف مد (تقریباً بائیس گیلن) پانی سما سکتا ہے۔ مدغاسکر کا قدیم نام "قمر" عصر حاضر کے جغرافیے میں جزائر کومورو (Komoro Islands) کے نام کی شکل میں باقی رہ گیا ہے جو مدغاسکر کے شمال مغرب میں ایک چھوٹا سا مجمع الجزائر ہے۔ پادری لوئی ماریانو (Father Luie Marianno) نے اپنی کتاب *Exploraçao portugueza de Mada-*

gascar en 1613 (Bol. Soc. Geogr لزبن، سلسلہ ہفتم، ۱۸۸۶ء، ص ۴۰۴ تا ۴۵۶) میں ملاگاسیوں کا ذکر بوکے Buque یا صحیح تر بوکی Buki کے نام سے کیا ہے۔ بعد کے سیاحوں کے تذکروں میں یہی نام ہے، جس سے مشرقی بنتو اس بڑے افریقی جزیرے کو موسوم کرتے ہیں اور بوکی (Buki) یا "نی" کا لاحقہ طرف بڑھا کر بوکینی Bukini کہتے ہیں۔ لفظ بوکی کا تعلق ملگاسی زبان کے لفظ Vahuako سے ہے جس کے معنی "سلطنت" "رعیت" کے ہیں اور جس کا تلفظ وا ھواکہ (یا فہواکہ) ہے جو بنتو زبان کے صیغۂ جمع Wa . Buki کی ایک شکل ہے، اس طرح کہ ویاف = بنتو زبان کے سابقہ جمع وَبِر، سہولت تلفظ کے لیے ترخیم بین الصوتین کے طور پر، کا اضافہ ہوا، اس پروا کو مستزاد کیا گیا اور فہواکہ بن گیا۔ یہی بنیادی لفظ اعادے کے ساتھ عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں وقواق [زکَ بان] یا واقواق کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ لفظ صوتی اعتبار سے ابتدائی سیاحوں کی اصطلاح "بوکی" اور مشرقی بنتو زبان کے لفظ "وابوکی" (ملگاسی قوم) اور "بوکینی" مدگاسکر" سے ملتا جلتا ہے، مجھے یہ توجیہ اس توجیہ کے مقابلے میں قابل ترجیح نظر آتی ہے جو خود میں نے ۱۹۰۳ء (رسالہ J.A.، سلسلہ جدید، ۴ : ۴۹۹ ببعد) میں پیش کی تھی۔ میرے خیال میں ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ ملگاسی زبان کا لفظ وھواکہ [= نوواکہ] Vahauki وابوکی Wa-Buki ہی سے مأخوذ ہے اور اس ملگاسی لفظ کی تہہ میں بنتو زبان ہی کا لفظ پایا جاتا ہے۔

موجودہ نام "مدگاسکر" ہمیں مارکو پولو کے سفر نامے سے معلوم ہوا، جہاں اس کا املا Madeigascar ہے (دیکھیے *The Book of Ser Marco Polo*، طبع Henry Yule و Cordier، بار سوم، ۲ : ۴۱۱ ببعد)۔ عرصہ ہوا یول Yule نے اس امر کی طرف توجہ دلائی تھی کہ مارکو پولو خود مدغاسکر نہیں گیا تھا بلکہ اس نے اس کے متعلق محض سنی سنائی باتیں بیان کی ہیں اور یہ کہ اس عنوان کے تحت اس نے ایسی معلومات پیش کی ہیں جن کا تعلق اصل میں اس جزیرے کے متصل مشرقی افریقہ کے ساحل سے ہے۔ اس نام کی اصلیت بصورت ذیل ہے: جیسا کہ میں نے مارکو پولو کے اس باب کا نئے سرے سے مطالعہ کرتے ہوئے واضح کیا ہے مدیگاسکار Medeigascar بلاشبہہ ایک معمولی سا غلط مرکب لفظ ہے جیسے کہ "زنگبار" اور اسے "مدیگس بار" پڑھنا چاہیے جس کے معنے ہوں گے "ملگاسی لوگوں کا ملک"۔ جیسا کہ زنگبار کے معنی ہیں زنگ یا زنگیوں کا ملک۔ دیکھیے *Memoires. Soc. de ling. de Paris*، ج ۱۳، ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء میں میرا مقالہ *Trois etymologies malgachee*، ص ۴۱۸ تا ۴۲۲ جہاں "زنج بر" کی تصحیح کرکے "زنجبار" پڑھنا چاہیے۔ اس تصحیح کو مندرجۂ ذیل حقائق کی روشنی میں حق بجانب کہا جا سکتا ہے: مذکورۂ بالا میں سفر نامے (Travels) فادر لوئی ماریانو Father Luis Marianno نے مدغاسکر کے جنوب مشرق کی ایک بادشاہت کا ذکر کیا ہے جس کا نام وہ Matacasi, Matacaci, Mitacassi (یعنی Matakasi) بیان کرتا ہے۔ اس کے تین سال بعد ۱۶۱۶ء میں پادری دا المیدا Father d' Almeida نے بھی اسی علاقے کا سفر کرتے ہوئے Matacassi نامی بادشاہت کا ذکر کیا ہے۔ Cauche نے اپنی کتاب *Relation* میں، جو Morisot نے ۱۶۵۱ء میں شائع کی (*Relations veritables et curieuses de l' Isle de Madagascar et du Brésil*، ص ۱۰، ۴۹، ۹۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۴) مدگاشہ Madegache نامی ایک صوبے کا ذکر کیا ہے جسے بعض لوگ مدگاسہ Madegasse بھی کہتے ہیں اور وہ وہاں

کے باشندوں کو Malegasses اور Mallegasses کہتا ہے؛ لیکن وسیع تر مفہوم میں Madagascarois بھی استعمال کرتا ہے۔ سارے جزیرے اور اس کے باشندوں کے معنوں میں Flacourt نے اپنی تالیف *Histoire de la grande isle Madagascar*، (۱۶۶۱ء، ص ۱) میں بیان کیا ہے کہ جزیرہ سینٹ لارنس کو جغرافیہ نگار مدغاسکر Madagascar کہتے ہیں، مقامی باشندے مدکاسہ "Madecase"، بطلیوس "Menuthias" اور پلینی Pliny "Cerne"، مگر اس کا اصلی نام مدکاسہ Madecasa ہے۔ متأخر مصنفین سب کے سب کم و بیش Flacourt کی تالیف سے متأثر ہوے ہیں، اس لیے ان کی شہادت سے استفادہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ ان مختلف تلفظوں کی اصل دو لفظ ہیں: مَدَگسی (Madagasi) اور مَلَگسی (Malagasi) اور یہ حقیقت میں دو بڑی مقامی بولیوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان بولیوں کے ایک گروہ میں دال مثنّیہ ادا ہوتا ہے اور دوسرے گروہ میں لام معلّق۔ یہی آخرالذکر شکل سارے جزیرے میں پھیل گئی۔ کبھی تو صرف مثنیہ کے ساتھ: ملگاسی Malagasi اور کبھی صوت حنکی کے ساتھ، Malagasi، اور ہر دو صورتوں میں آواز کا زور حرف آخر پر ہے۔ مزید براں جدید زبان کی عام بول چال میں اس کا مخفّف گاشی (Gasi) بلکہ خود گاشہ (Gasa) بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ "مدگاسکر" Madagascar کے نام کے متعلق یہ حقائق جو ہمیں مارکو پولو سے پہنچے ہیں، بظاہر مذکورۂ بالا تشریح کو حق بجانب قرار دیتے ہیں۔

نام ملگاسی، مداگاسی، ملگاشی، مداگاشی Malagasi Madagasi Malagasi Madgasi مبہم ہے۔ زبان کی ساخت کے مطابق یہ ایک مرکب لفظ ہونا چاہیے، یعنی مل (Mala) یا مد (Mada) اور گاسی Gasi، مگر اس سے کوئی بات نہیں بنتی، خواہ اسے خفیف آواز کے حروف کے ساتھ ملگاسی Mala gasi پڑھیں یا کرخت آواز کے ساتھ مٹاگاسی ملگاسی (Mata gasi Mala gasi) کہیں جیسا کہ پرتگیزوں نے کیا۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ ہمیں اس لفظ کی اصل مغربی انڈونیشیا کی کسی زبان میں تلاش کرنا چاہیے یا بنتو زبان میں۔ جو بھی ہو قرین قیاس یہ ہے کہ یہ کسی اجنبی زبان کا قبائلی نام ہے، جس کی مشرقی یا مغربی اصلیت تاحال کسی قدیم یا جدید زبان کی مدد سے واضح نہیں کی جا سکتی۔

عرب جغرافیہ نگاروں کے ہاں جزیرہ قُمر "مدگاسکر" کا پہلا مفصل ذکر الادریسی کی کتاب "نُزْهَة المشتاق فی اِختراق الآفاق" (۱۱۵۴ء) میں ملتا ہے، جس نے اس بڑے افریقی جزیرے کو زنگیوں کے ملک میں شامل کیا ہے۔ چنانچہ وہ اقلیم اوّل کی ساتویں فصل میں کہتا ہے جزائر زابج، یعنی سمترہ (سماٹرا) کے باشندے زنگیوں کے ملک میں جہازوں اور چھوٹی کشتیوں میں آتے ہیں اور اس ملک کو تجارتی مرکز کے طور پر استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ ایک دوسرے کی بولی سمجھ لیتے ہیں [واهل جزائر الزابج یسافرون الی الزّنج فی زوارق و مراکب صغار فیجلبون منها امتعتها لانهم یفهم بعضهم کلام بعض]۔ مخطوطۂ پیرس، شمارہ ۲۲۲۱، ورق ۲۹ - الف، ص ۱۵۔ یہ عبارت انتہائی اہم ہے کیونکہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ بارھویں صدی عیسوی میں مدغاسکر (جس کا محل وقوع غلط طور پر زنگیوں کے ملک میں بتایا گیا ہے) کے باشندوں میں عرصۂ دراز سے سماٹرا کے نو آباد کار آ بسے تھے اور انھوں نے وہاں اپنی زبان پھیلا دی تھی اور ملگاشی زبان اسی سے نکلی ہے۔ اسی اقلیم کی آٹھویں فصل میں جزیزہ قُمر (مدغاسکر) کو جزائر مالدیپ سے سات روز کی بحری مسافت پر بتایا گیا ہے اور لکھا ہے کہ وہاں کا بادشاہ شہر مَلّای میں رہتا ہے اور اس جزیرے کا طول چار ماہ کی مسافت ہے،

وہ مالدیپ کے قریب سے شروع ہوتا ہے اور شمال میں جزائر چین کے مقابل ختم ہوتا ہے۔ صقلیہ کے روجر Roger کے اس جغرافیہ نگار [الادریسی] نے اپنے نقشے میں مدغا سکر، لنکا (سیلون) اور سماٹرا کے ایک حصے تینوں کو ملا کر ایک بڑا جزیرہ بنا دیا ہے۔ نویں فصل میں وہ بیان کرتا ہے کہ قُمر کے رہنے والے اور بلاد سماراج (سماٹرا) کے باشندے افریقہ کے مشرقی ساحل والوں کے ہاں آیا جایا کرتے ہیں جہاں انہیں خوش آمدید کہا جاتا ہے اور ان کے ساتھ تجارت کی جاتی ہے۔ دیکھیے میری شائع کردہ کتاب *Relations de Voyages* کا اشاریہ بذیل مادہ (Komor، Komr).

یاقوت کی معجم البلدان میں جو ۱۲۲۴ء میں تالیف ہوئی صرف یہ بیان ہوا ہے (۴ : ۱۷۴، بذیل مادہ قمر) کہ: "القمر ایک جزیرہ ہے، جو بحر زنج کے وسط میں واقع ہے اور اس سمندر میں اس سے بڑا اور کوئی جزیرہ نہیں، وہاں متعدد شہر اور بادشاہتیں ہیں جن کے حکمران ایک دوسرے سے لڑتے رہتے ہیں۔ اس کے ساحل پر عنبر اور ورق القماری (کذا) دستیاب ہوتے ہیں۔ یہ ایک خوشبودار چیز ہے، لوگ اسے پان کا پھول بھی کہتے ہیں۔ اس جزیرے سے موم بھی دستیاب ہوتی ہے،" اسی مصنّف کی کتاب المشترک (شائع کردہ Wüstenfeld، ص ۳۵۸) میں معجم البلدان ہی کے بیانات دہرائے گئے ہیں، لیکن اس میں "ورق القُمرِ" لکھا ہے جو صحیح تر ہے۔

ابوالحسن علی بن [موسیٰ بن عبد الملک بن] سعید المغربی المعروف بہ ابن سعید ۱۲۰۸ء یا ۱۲۱۴ء میں غرناطہ کے قریب پیدا ہوا اور یا تو ۱۲۷۴ء میں دمشق میں آیا تھا یا ۱۲۸۶ء میں۔ اس نے تونس میں وفات پائی۔ پیرس کے قومی کتاب خانے (Bibliothegue Nationale) میں ایک مجموعۂ رسائل ہے جو فہرست میں شمار ۲۲۳۴ پر درج ہے، اس میں ایک عمومی جغرافیہ ہے جو ورق ۱ تا ۱۱۷ پر مشتمل ہے اور جس کا عنوان ہے "کتاب جو علی بن سعید المغربی الاندلسی نے کتاب جغرافیہ (مؤلفہ بطلمیوس) سے جو سات اقلیموں پر مشتمل ہے، اخذ و اختصار کرکے مرتب کی اور اس میں طول بلد و عرض بلد ابن فاطمہ کی کتاب سے لے کر بڑھائے" [اس ورق پر مؤلف کا نسب نامہ حضرت عامر بن یاسر تک دیا گیا ہے اور آخر میں العبسی الاندلسی کی نسبت دی گئی ہے]۔ مصنّف کے اصل نسخے سے نقل کردہ یہ مخطوطہ جو ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۵ء میں قلمبند کیا گیا تھا، مشہور جغرافیہ نگار ابوالفداء کی ملکیت میں رہ چکا ہے۔ اس میں چند سطروں کے اندر نہایت اہم معلومات پائی جاتی ہیں بصورت ذیل: القمر نامی قوم کے لوگ جن کے نام پر مشرقی افریقہ کا پہاڑ منسوب ہے چینیوں کے بھائی بند ہیں، ان علاقوں کے رہنے والوں میں سے اکثر کے متعلق مشہور ہے کہ جو آدمی ان کے پاس جائے وہ اسے کھا جاتے ہیں (ورق ۳ / الف)۔ ابن فاطمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ وہاں گیا تھا، اور مقدشو ہی کی طرح وہ مسلمانوں کے تسلّط میں ہے، وہاں ملک ملک سے آئے ہوئے لوگ جمع ہوتے، یہاں کے شیوخ شہر ملاّی کے حکمران کے تابع ہیں (ورق ۶/الف)۔ جزیرہ القُمر کے شہر اور بستیاں غیر مشہور ہیں، ذکر آتا ہے تو وہاں کے پرانے پایے تخت کا، جس کا مالک ہی اکثر جزیرے کے بڑے حصّے کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اس کا نام قمریّہ ہے اور یہ شہر القُمر نامی قوم کی طرف منسوب ہے جو عامور بن یافث کی اولاد سے ہیں۔ چینی بھی انہیں کی طرح عامور کی اولاد ہیں۔ یہ لوگ کرۂ ارض کے مشرقی علاقوں میں، یعنی برّاعظم ایشیا کے اندرونی ملکوں میں

چینیوں کے ساتھ رہتے تھے ۔ آپس میں جھگڑا ہوا تو چینیوں نے قمر کو ان جزائر کی طرف بھگا دیا : وہ وہاں ایک مدت تک رہے، ان کے بادشاہ کا نام قامرون تھا ۔ پھر ان جزیروں میں آ کر آباد ہونے والے قمروں کے درمیان آپس میں جھگڑا برپا ہوا تو بادشاہ اور اس کا خاندان ایک دفعہ پھر نقل مکانی کرکے اس بڑے جزیرے (قمر = مدغاسکر) میں آ گیا، اور ان کا حکمران اس بڑے جزیرے کے ایک شہر قمربہ میں رہنے لگا ۔ جب ان کی تعداد زیادہ ہوئی تو حسب معمول ان کی شاخیں زیادہ ہو گئیں اور ان میں طوائف الملوکی پھیل گئی ۔ جب تعداد اور زیادہ ہوئی تو ان میں آپس میں جھگڑے ہوئے اور ان کی ایک بڑی تعداد وہاں سے نکل کر جنوب میں اس پہاڑ کے دامن میں جا بسی جو انھیں کے نام سے منسوب ہے ۔ جسے صحیح علم نہیں وہ اسے جبل القُمر، قاف کے زیر سے، موسوم کرتا ہے (ورق ٨ الف، ب، دیکھیے *Relations de Voyages*، ١ : ٢١٦ ببعد) ۔ اگر ہم ان متعدد ہجرتوں کو عصر حاضر کے جغرافیے کی اصطلاحوں میں بیان کریں تو اس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ قمر کا رشتہ چینیوں سے ہے اور وہ شروع میں وسط ایشیا میں رہتے تھے، پھر براعظم کے اندرونی علاقے سے جہاں وہ چینیوں کے ہمسایے تھے، ترک وطن کر کے قریب کے بحری ملکوں اور جزیروں، یعنی ھند چینی (Vietnam)، جزیرہ نماے ملایا اور انڈونیشیا چلے گئے (پرتگیزی تاریخ نگار Joao de Barros کی کتاب *Da Asia* کا جو چھوٹا سا اڈیشن ١٧٧٧ء میں شائع ہوا، اس کے عشر دوم، کتاب نہم، باب چہارم، ص ٣٥٢ میں بیان ہوا ہے کہ جاوا والے اپنے کو اصلاً چین سے آئے ہوئے بتاتے ہیں) ۔ پھر وہ انڈونیشیا یا زیادہ معیّن طور پر سماٹرا سے ہجرت کرکے (دیکھیے میرا مقالہ *Empire sumatranais de Carlvijaya*، در رسالہ *J.A.*، ١٩٢٢ء، ج ٢٠، سلسلۂ جدید ١٩١٩ء) اس بڑے جزیرے میں جا بسے جو ان کے نام سے موسوم ہے، یعنی جزیرہ قُمر یا مدغا سکر اور پھر وہاں سے جبل القمر کے، یعنی اس مشہور پہاڑ کے جو دریاے نیل کا منبع سمجھا جاتا تھا، علاقے میں، یعنی مشرق افریقہ میں جا کر مقیم ہو گئے ۔

پہلی ہجرت جو ایشیاے بالا سے نکل کر ماوراء گنگا کے ھندوستان کے سواحل تک عمل میں آئی، یقیناً سنہ عیسوی سے بہت پہلے کا واقعہ ہے ۔ تبت کی مشرقی سطوح مرتفع سے ان تارکین وطن کے چلنے اور ایشیا کے بحری علاقے (برما تا ھندچینی) میں ان کے پھیلنے اور انڈونیشیا جانے کے مابین ضرور کئی صدیاں گزری ہوں گی ۔ سوال یہ ہے کہ ان سعید کو جو تیرھویں صدی عیسوی کا مؤلف ہے، ان واقعات کا جو اس سے کئی ہزار سال پہلے کے ہیں اور جن کا اور کہیں سراغ نہیں ملتا، کیسے علم ہوا ؟ مشرق بعید کی تاریخی یا اساطیری ادبیات میں ان کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ میں نے ھندیات، صینیات اور ھندصینیات کے ماہرین سے گفتگو کی ۔ ان میں سے کسی کو ایسے کتابی حوالے یا کتبے کا علم نہ تھا جو اس واقعے کا بلا واسطہ یا بالواسطہ ذکر کرتا ہو ۔ مجھے حیرت ہوئی کہ مقابلۃً متأخر زمانے کی ایک عربی تالیف کے متعلق اس طرح کا سوال پیدا ہوا ہے اور میرے پاس اس کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں ۔ مدغاسکر کے متعلق اپنے ذاتی مطالعات کے بعد میں ابن سعید کے اس بیان کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہو گیا تھا کہ سماٹرا کے لوگوں نے جن کے آبا و اجداد براعظم ایشیا کے رہنے والے تھے، افریقہ کے اس بڑے جزیرے کو آباد کیا تھا اور ابن سعید ٹھیک بات کہتا ہے ۔ اس عربی کتاب کے بیان اور تاریخی واقعات کا تطابق

حیرت انگیز ہے، مگر یہ ناقابل انکار تطابق غیر متوقع ہے کیونکہ ہمیں قطعاً معلوم نہیں کہ تیرھویں صدی عیسوی میں یہ معلومات کہاں سے اور کس طور سے حاصل ہوئیں۔ میں نے اپنی *Relations de Voyages* (۲: ۴۰۲) میں یہ مفروضہ بیان کیا تھا کہ ابن سعید کو یہ معلومات غالباً ھلاگو خان کے دربار میں حاصل ہوئی ہوں گی، جہاں وہ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں کچھ عرصے کے لیے رہا تھا، مگر اس مؤلف کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ یہ اندلسی سیاح بغداد میں مقیم رہا، وہاں کے چھتیس کتابخانوں میں دیدہ ریزی سے مطالعہ کرتا رہا اور وہاں اسے جو قلمی کتابیں ملیں، ان کے اقتباسات لیتا رہا۔ شاید ان کتابوں میں سے کسی میں کوئی ایسی معلومات ملی ہوں جو اس نے خوش قسمتی سے ہمارے لیے محفوظ کر دیں۔

ابن سعید کا ایک ہمعصر جمال (یا: نجم) الدّین ابوالفتح یوسف بن یعقوب بن محمّد المعروف بہ ابن المُجاور الشّیبانی الدّمشقی نے اپنی کتاب تاریخ المُستَبصِر (جس کا نام پیرس کے مخطوطے ۶۰۲۱ میں المستنصر دیا گیا ہے) تقریباً ۱۲۳۰ء میں تالیف کی۔ اس نے عدن کی تاریخ کے لیے جو پچیس ورق مخصوص کیے ہیں، ان میں سے ورق ۲۷ الف و ب میں ان بحری سفروں کا ذکر ہے جو اہل قمر اپنے ملک سے عدن تک کیا کرتے تھے اور بالخصوص ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء میں مدغاسکر سے افریقہ کے ساحل اور عدن تک کرتے تھے (دیکھیے رسالہ *JA*، سلسلۂ جدیدہ، ج ۱۳، ۱۹۱۹ء، ص ۴۶۹ تا ۴۳۳)۔

جغرافیہ نگاران ذیل، یعنی شمس الدّین ابو عبداللہ الصُّوفی الدّمشقی (م ۱۳۲۵ء) ابو العباس النُّوَیری (م ۱۳۳۲ء)، ابوالفداء (۱۲۷۳ تا ۱۳۳۱ء)، ابن خَلْدُون (م ۱۳۷۵ء)، المَقریزی (۱۳۶۵ء تا ۱۴۴۲ء)، ھمیں جزیرہ قمر کے متعلق کوئی نئی بات نہیں بتاتے، ان میں سے بعض اس بڑے افریقی جزیرے کے جن شہروں کا ذکر کرتے ہیں وہ حقیقت میں یا تو سیلون (لنکا) میں ہیں یا مزید مشرق میں یا ان کا پتا ہی نہیں چلتا (دیکھیے *Relations des Voyages* کے اشاریہ میں لفظ Komor اور Komr)۔

پندرھویں صدی عیسوی میں ابن ماجد [رک بآں] اپنی کتاب الفوائد میں (دیکھیے مقالہ نگار کی کتاب *Instructions nautiques et routiers arabes et Portuguais*، ج ۱، ورق ۶۸ - الف، ب) جزیرۂ قمر کو دنیا کے دس بڑے جزیروں میں شمار کرتا ہے اور اسے جزیرہ نمائے عرب کے بعد بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "اس کے بعد دوسرا سب سے بڑا جزیرہ جزیرۃ القمر ہے؛ یہ اب ایک جزیرہ ہے (کذا)۔ راویوں کو جن کی زبانی ہیں نے معلومات حاصل کی ہیں، اس کے طول و عرض میں اختلاف ہے کیونکہ وہ معمورۂ عالم اور اقالیم مسکونہ کے باہر واقع ہے۔ اسی لیے اس کے بارے میں شبہہ پیدا ہو گیا ہے۔ (جغرافیے کی) بڑی کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ وہ زمین کے آباد جزیروں میں سب سے بڑا ہے۔ اس کا طول تقریباً بیس درجے ہے اس کے اور ملک سفالہ اور اس کے متعلقہ جزائر کے درمیان (آبنائے موزنبیق میں) متعدد جزیرے اور چٹانیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے باوجود جہاز ان کے درمیان سے گزرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ جزیرۃ القمر قامران بن عمور بن سام بن نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ اس کے جنوب میں جو سمندر ہے، اسے یونانی زبان میں اوقیانوس کہتے ہیں اور اسی کو عربی میں البحر المحیط کہتے ہیں جو دنیا کی خشکی کو گھیرے ہوئے ہے اور جو اسی جزیرے قمر کے جنوب میں

ہے۔ اس کے علاوہ ابن ماجد اپنی بحری ہدایات میں بھی جزیرۂ قمر کا بار بار ذکر کرتا ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس سے مراد جزیرۂ مدغاسکر ہے۔

سلیمان المَہری [رکّ بآن] کے وقت سے ہماری معلومات زیادہ معین ہو جاتی ہیں۔ اس نے اپنی العمدۃ المہریۃ کے چوتھے باب میں جزائر اور اس کے بحری راستوں سے بحث کرتے ہوئے (دیکھیے *Instructions nautiques et routiers arabes et Portugais*، ج ii، ۱، ورق F ۲۲ ـ الف) بیان کیا ہے کہ "ہم جزیرۃ القمر سے آغاز کریں گے کیونکہ یہ ایک بڑا جزیرہ ہے جو زنج اور سفالہ کے ساحل کے بالمقابل پھیلا ہوا ہے، اس کی شمالی حد کو راس الملح (Amber Cape) کہتے ہیں۔ وہ ستارۂ نعش سے گیارہ انگل (اِصْبَع) پر واقع ہے (دُبّ اکبر کا ستارۂ الف، ب، ج، د = تقریباً ۸ درجے ۳۷ دقیقے عرض بلد جنوبی؛ صحیح عرض بلد ۱۱ درجے ۵۷ دقیقے ہے)۔ اس کی جنوبی حد جسے ہُوفا (؟ = Capesainte Marie) کہتے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک نعش سے تین انگل (اصبع) (= ۲۱ درجے ۳۷ دقیقے عرض بلد جنوبی؛ صحیح عرض بلد ۲۵ درجے ۳۷ دقیقے) پر واقع ہے اور بعض لوگوں کے مطابق نعش سے ایک انگل پر (= ۲۴ درجے ۵۱ دقیقے عرض بلد جنوبی)۔ یہ آخر الذکر عرض بلد صحیح تر ہے، ان سواحل [کے محاذی بحری راستوں کے رخ] کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ (یہ جزیرہ) آباد علاقوں سے دور واقع ہے، اس کی پشت (مشرقی ساحل) پر کے بحری راستے کے رخ کے متعلق دو بیان پائے جاتے ہیں، ایک کے مطابق [مَغیب اِکْلیل] (جنوب مغرب ۱/۳ مغرب) پر چلنا چاہیے، اور دوسرے کے مطابق [مغیب عقرب] (جنوب مغرب) پر۔ ایک تیسرا بیان یہ ہے کہ جزیرے کی ایک حد سے دوسری حد تک جانے کے لیے [مغیب تیر Sagitta] (مغرب ـ جنوب مغرب) میں چلنا چاہیے۔ یہ پرانے ماہر جہاز رانوں کا قول ہے۔" اس پر سلیمان المَہری اپنی طرف سے یہ اضافہ کرتا ہے کہ میرے نزدیک راستے کے رخ پہلے [تیر] (مغرب ـ جنوب مغرب) اور پھر جنوب مغرب ۱/۳ جنوب مغرب اور بھی ہو سکتے ہیں، اس کی دو وجہیں ہیں، پہلی یہ کہ یہ ایک بڑا جزیرہ ہے، اس کا ساحل بہت لمبا ہے، لہٰذا اس کا بحری راستہ بھی لمبا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس جزیرے کا سفر کم لوگوں نے کیا ہے اور جو لوگ وہاں گئے بھی ہیں، انھیں اس فن (بحریات) سے واقفیت کم تھی۔ بعض زنگی معلموں (جہاز کے افسران راہ شناسی) نے مجھ سے بیان کیا کہ پشتینی (مشرقی) ساحل پر راستے کا رخ راس الملح سے اس مقام تک جہاں نعش آٹھ انگل (۱۳ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد جنوبی) پر ہے، قطب سہیل Canopus (جنوب کی سمت میں) ہے اور پھر اس آٹھ انگل کے مقام سے جزیرے کی انتہائی حد تک رخ [مغیب السلبار ؟] (جنوب ۱/۳ جنوب مغرب) میں۔ میں نے بیان کیا ہے کہ جزیرے کے شکمی (مغربی) ساحل پر راس الملح سے اس مقام تک جہاں نعش آٹھ انگل (= ۱۳ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد جنوبی) پر ہے کا رخ [مَغیب الحمارَین] (جنوب) کی سمت میں ہے اور پھر آٹھ انگل کے مقام سے آخری جنوبی حد تک [مغیب السلبار ؟] (جنوب ۱/۳ جنوب مغرب) میں ہے، شکمی (مغربی) ساحل پر راس الملح سے اس مقام تک جہاں نعش چھے انگل (= ۱۹ درجے ۴۴ دقیقے) پر ہے، راستہ صحیح سالم ہے اور چھے انگل سے آخری حد تک ایک رقِ اَتّہل (کم عمیق تہہ کا) دوزام (= ۹ گھنٹوں کی بحری مسافت) یا اس سے بھی زائد مسافت تک پائی جاتی ہے جو ساحل تک چلی گئی ہے۔ اس (جزیرۂ قمر) اور افریقہ کے مشرقی ساحل تک چار بڑے آباد

جزیرے ایک دوسرے کے قریب واقع ھیں، اھل زنج وھاں آمد و رفت رکھتے ھیں، ان میں سے پہلا آنجزیدیہ (La Grande Comore) : [القمرالاکبر] ھے ۔ یہ نعش سے (۱۱ ۱/۴) انگل (= تقریباً ۹ عرض بلد جنوبی) پر ھے ۔ مرونی (Mroni) جو القمرالاکبر کا صدر مقام ھے، ٹھیک ۱۱ درجے ۴۰ دقیقے عرض بلد جنوبی پر واقع ھے ۔ اس (جزیرے) اور (مشرق افریقہ کے) ساحل تک سولہ زام (= ۴۸ گھنٹے) کی مسافت ھے ۔ دوسرا جزیرہ ملالی (موجودہ نام مہیلی) ھے ۔ یہ نعش سے گیارا انگل (۸ درجے ۳۷ دقیقے عرض بلد جنوبی صحیح عرض بلد ۱۲ درجے ۲۰ دقیقے) پر ھے؛ تیسرا جزیرہ دمونی (اب جزیرہ انجوان کا صدر مقام) ھے جو نعش سے گیارہ انگل (= ۸ درجے ۳۷ دقیقے عرض بلد جنوبی صحیح ۱۲ درجے ۱۵ دقیقے) پر ھے اور ملالی کے مشرق میں واقع ھے، چوتھا جزیرہ موو تو (موجودہ نام Mayotte) ھے ۔ یہ نعش سے (۱۰ ۱/۲) انگل (۹ درجے ۲۵ دقیقے عرض بلد جنوبی ۔ صحیح عرض بلد ۱۲ درجے ۴۶ دقیقے ۵۵ ثانیے) پر ھے ۔ ان جزائر کے مشرق میں چٹانوں کا ایک سلسلہ ھے جو ۴ زام (= ۱۲ گھنٹے) کی مسافت تک چلا گیا ھے، اسے عین البحر کہتے ھیں ۔ قمر کے شکمی (مغربی) ساحل کی بندرگاھیں یہ ھیں: کنجانی (۱۵ درجے ۱۷ دقیقے عرض بلد جنوبی پر)، سمدہ (صحیح عرض بلد تقریباً ۱۳ درجے ۵۳ دقیقے) اور منزلاجی (یعنی خلیج مہدزنبہ جس کا مغربی سرا تقریباً ۱۵ درجے ۱۲ دقیقے عرض بلد پر واقع ھے) ۔ بشتینی (مشرقی ساحل پر کی بندرگاھیں) یہ ھیں: بندر بنی اسمعیل (اسی عرض بلد پر جو مغربی ساحل پر کی بندرگاہ کنجانی کا ھے) اور بیمازوہ (= Vohemar، ۱۵ درجے ۲۱ دقیقے ۱۵ ثانیے پر) ۔ سوا کنجانی کے یہ تمام بندرگاھیں (جہاز رانی کے لیے) خطرناک ھیں ۔ جان لینا چاہیے کہ راس الملح اور ساحل الزنج کے مابین پچاس زام (= ۱۵۰ گھنٹوں) کی مسافت ھے اور راس الملح کے مطلع (مشرق) میں بیس زام (= ۶۰ گھنٹوں) کی مسافت پر ایک آباد جزیرہ ھے، جسے منورہ کہتے ھیں (جنوبی جزائر مالدیپ میں سے ایک ؟) ۔ جزیرۃ القمر کے جنوب مشرق میں بہت سے جزیرے ھیں جنھیں تیرونما کہتے ھیں (The Mascarene Islands) ۔ ان کے اور جزیرۃ القمر کے مابین بارہ زام (۳۶ گھنٹوں) کی مسافت ھے ۔

سلیمان المہری اپنی کتاب المنہاج الفاخر (اسی مخطوطۂ پیرس کے ورق ۷۴ الف و ب) میں جزیرہ قمر کا ایک اور بیان لکھتا ھے، جو اس کے سابق بیان سے مختلف نہیں ھے ۔ اس سے چار صفحے پہلے (ورق ۷۱ ب) میں یہی مصنف جزیرہ قمر کی چند اور بندرگاھوں کا ذکر کرتا ھے اور دبِّ اکبر کے ارتفاع کے لحاظ سے ان کا عرض بلد یوں بیان کرتا ھے :

”گیارہ انگل پر جزیرہ منورا......: دس انگل پر بندر اسمعیل یا بنی اسمعیل مشرقی ساحل پر اور نولنگانی یا لنگانی مغرب میں دس اصبع پر؛ بیماروہ مشرقی ساحل پر، انامل مغرب میں ۹ اصبع پر......، جزیرۃ العنبر مشرقی ساحل پر اور بندر النوب مغرب میں ۸ انگل پر؛ نشم (؟) مشرقی ساحل پر اور ملوین (؟) مغرب میں ۷ اصبع پر؛ منکارہ (صحیح عرض بلد ۲۲ درجے ۸ دقیقے ۴۰ ثانیے) مشرقی ساحل پر اور بندر الشعبان مغربی ساحل پر چھے اصبع پر؛ بندر ھدودہ مشرقی ساحل پر اور بندر کوری مغرب میں چار انگل پر؛ وبیہ (سیدی علی کے ترکی متن کے مطابق، مخطوطہ ۲۵۵۹ میں یہ نام پڑھا نہیں جاتا) مشرقی ساحل پر اور بندر ھیت یا ھیت مغربی ساحل پر ۳ اصبع پر؛ بندر ھدودہ (کذا) مشرقی ساحل پر؛ ایک غیر معلوم مقام اس عرض بلد میں مغربی ساحل پر ۲ اصبع پر؛ بندر کُوس یا کَوس مشرقی ساحل پر اور خلیج قوری مغربی ساحل پر ایک انگل

پر……: ان بندرگاہوں میں سے اکثر کے نام کا کبھی اور پتا نہیں چلتا جن میں سے بعض دونوں ساحلوں پر پائی جاتی ہیں۔ [ایک بہت ہی غیر متوقع ماخذ ابوحنیفہ الدینوری (م۔ ۸۹۵ء رک بآن) کی کتاب النبات ہے۔ الدینوری مؤرخ بھی تھا اور سائنس دان بھی۔ اس کی شہرۂ آفاق تصنیف کتاب النبات بجز چند ٹکڑوں کے اب ناپید ہے، لیکن متاخر مؤلفوں نے اس کے بہت سے اقتباسات نقل کر کے محفوظ رکھے ہیں، چنانچہ البیرونی (م ۱۰۴۸ء) [رک بآن] کی کتاب الصیدنۃ (مخطوطۂ بروسہ) میں مادہ "آبنوس" کے تحت الدینوری کا ایک اقتباس ملتا ہے جو مدغاسکر کے سلسلے میں دلچسپی کا حامل ہے۔ وہ یہ بتانے کے بعد کہ آبنوس کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک کو "کِرم" کہتے ہیں جس کی لکڑی سے پیالے برتن وغیرہ تراشے جاتے ہیں، کہتا ہے "آبنوس کی دوسری قسم سخت سیاہ ہوتی ہے جس پر کوئی دوسرا رنگ نہیں چڑھتا۔ یہ وقواق [رک بآن] سے جو جزیرہ قمر میں ہے، لایا جاتا ہے۔ وقواق کے لوگ سیاہ فام ہوتے ہیں اور وہاں کے غلاموں کو باقی مقام قمر والوں کے مقابلے میں جو سانولے (سُمر) ہوتے ہیں اور ترکوں کے ہم شکل، اور جن کے کان کٹے ہوتے ہیں، زیادہ رغبت سے لیا جاتا ہے۔ یہ سیاہ آبنوس ایک لکڑی کا اندرونی حصہ ہوتا ہے، جس کی چھال الگ کر دی جاتی ہے۔ یہ ملمّع (؟) سے زیادہ سخت یا زیادہ عمدہ ہوتا ہے" اس اقتباس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اگرچہ سانولے رنگ کے اجنبی (بورنیو یعنی سماٹرہ وغیرہ کے نو آباد کار) الدینوری کے زمانے میں مجمع الجزائر قمر میں خوب پھیل چکے تھے، تاہم اصلی باشندے ابھی ناپید نہیں ہوئے تھے بلکہ کم از کم ایک جزیرہ صرف انہیں سے آباد تھا۔ اسی طرح الدینوری کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ افسانوی جزیرہ وقواق کو مدغاسکر کے قرب و جوار میں تلاش کرنا چاہیے۔

زبان: بلاشبہہ ملگاسی زبان کا تعلق ملایو۔ پولی نیشی (malayo-Polynesian) خاندان السنہ کی اس شاخ سے ہے جو مغربی انڈونیشی گروہ کے نام سے موسوم ہے۔ عربی رسم الخط اختیار کرنے تک یہ زبان صرف بولی جاتی تھی اور جہاں تک ہمیں علم ہے وہ کسی خط میں لکھی نہیں جاتی تھی۔ کتبوں کا فقدان ایک طرف اور آثار قدیمہ کا عدم وجود دوسری طرف، دونوں اس بڑے افریقی جزیرے کے ماضی کو نئے سرے سے زندہ کرنے کے ہر امکان پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی سے پہلے تک تو چند عربی اور چینی متون ہی ہمارا واحد ماخذ ذریعۂ معلومات ہوتے اگر لسانی طبقات زیر زمینی (Substrata) سے کچھ قیمتی معلومات حاصل نہ ہوتیں۔ یہ طبقات دو طرح کے ہیں، بنتو اور سنسکرت۔ ان میں سے بنتو زبان کے طبقات تین قسم کے ہیں:

(۱) مقابلۃً زمانۂ حال میں سَواحلی (سہیلی = سواحلی) زبان سے مستعار الفاظ (جنہیں خود سَواحلی نے عربی سے آلیا تھا)، مثلاً ملگاسی کا بہری یعنی "سمندر" ماخوذ از سُواحلی بہری، ماخوذ از عربی بَحر؛ ملگاسی کا کُنبہ "ناریل کی چھال کا رسّا" ماخوذ از سواحلی کُنبہ ماخوذ از عربی کِنبر، کُنبُر؛ ملگاشی سکّنی، "کشتی کا پتبام rudder" = ماخوذ از سُواحلی اُسکنی، ماخوذ از عربی سُکّان؛ یہ مستعار الفاظ صرف شمال مغربی اور مغربی ساحلوں کی بولیوں میں پائے جاتے ہیں۔

(۲) سُواحلی زبان سے مستعار اس قسم کے الفاظ، مثلاً ملگاسی بوزَو "boabab" [ایک قسم کا درخت] ماخوذ از سُواحلی مبُویو (Mbuyu)؛ ملگاسی

بُوانہ bwana "آقا ، جناب" ماخوذ از سواحلی بُوانہ (bwana) ؛ ماگاسی کِبابہ (Kibaba) "چاول ناپنے کا پیمانہ" ماخوذ از سُواحلی کِبابہ "تقریباً ایک رطل کا پیمانہ" وغیرہ ۔ مذکورۂ صدر کی طرح یہ مستعار الفاظ بھی صرف مغربی ساحل کی بولیوں میں پائے جاتے ہیں ؛ لہٰذا قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ بھی زمانۂ حال میں لیے گئے ہیں ۔

(۳) اس سے بر خلاف ، الفاظ ذیل یا تو قدیم و جدید ساحلی بولیوں میں بولے جاتے ہیں یا مرکزی اور مشرقی حصے کی بولیوں میں ، گویا وہ اس منطقے کے باہر جہاں افریقہ کے مشرقی ساحل ، زنجبار اور مجمع الجزائر کوموروس Comoros کے ملاح آ جایا کرتے تھے ۔ یہ الفاظ پیرس کے کتاب خانۂ ملی کے مخطوطوں اور پرانے سفر ناموں میں پائے جاتے ہیں ، لہٰذا یہ مستعار الفاظ نہیں ، بلکہ ملگاسی زبان کے طبقۂ زیریں سے متعلق ہیں :

ملگاسی اَمبُوا (ambua) "کُتّا" ماخوذ از بنتو : مبُوہ (Mbwa) ؛ ملگاسی ۔ آکانگہ (akanga) "چینی مرغی" ماخوذ از بنتو : کَنگہ (kanga) ؛ ملگاسی — آمپوندرہ (ampundra) "گدھا" ماخوذ از بنتو : پندہ (punda) ؛ ملگاسی — انومبی (anombi) اَؤمبی (aumbi)، اَومبی (Umbi) "بَیل" ماخوذ از بنتو : نگومبہ (ngombe)؛ ملاگاسی : انگانو (angano)، "قصہ کہانی" ماخوذ از بنتو : اگانو ugano؛ ملاگاسی : انوندری (anondri) اوندری (aundri) اُوندری (undri) "مینڈھا" بنتو : نوندی (nondi) ؛ ملگاسی — فِنِنگو (finengu) "سبز کبوتر" ماخوذ از بنتو نِنگہ (ninga)؛ ملگاسی — گِیدرو (gidru)، ایک قسم کا (lemur) ["سگسکری بندر نما جانور"] ماخوذ از = بنتو، نِگدرہ (ngedere) "چھوٹا کالا بندر؛ "ملاگاسی — کازی (kazi) "بیوی"، مثلاً کازی مُبو وغیرہ قبائل ناموں میں ماخوذ از بنتو : مکزی (mkazi) "بیوی، عورت؛ " ملاگاسی — کونگنہ (kunguna) "کھٹمل"، ماخوذ از = بنتو : کُنگنہ (kunguna) ؛ ملاگاسی — کُونکو (kunku) کونکو (konko) "چمرنگ درخت" (mangrove) = ماخوذ از بنتو : مکوکو (mkoko)، ملاگاسی : کویرہ (kwera) "طوطا" ماخوذ از بنتو، کُوَرو (kwaru)؛ ملاگاسی : مُونگو (mungo)، موھونگو (mohungo)، مہوگو (mahogo) مانیوک (manioc) درخت [جس کی جڑوں کے نشاستے کو ابال کر پیتے ہیں] ماخوذ از بنتو : مہوگو ؛ ملاگاسی : مشاوی (mushavi)، مُساوی (musavi) "جادوگری" ماخوذ از بنتو : مشوی (mshavi) "جادو گر" ؛ ملاگاسی مُشُنگو (mushungu) "زہر" ماخوذ از — بنتو : اُشُنگو (ushungu) تیروں کو پلانے کا نباتی ! ملاگسی اُوسی (usi) "بز، بکری" ماخوذ از بنتو، مبزی (mbuzi) ؛ ملاگاسی — پاپانگو papangu "ایک قسم کا درخت (milvus Aegyptius)، ماخوذ از، بنتو : کپنگہ، پنگہ (kipanga, panga) شکرا، باز ؛ ملاگسی — سمبُو (sambu) "جہاز" — ماخوذ از : بنتو : چنبُو (Čombo) ؛ ملاگسی ۔ وھِنی (Vahini) "اجنبی غریب الوطنی کی حالت میں" — ماخوذ از بنتو : وگینی (Wageni) اَجانب" قدیم ملگاسی — وَزاکہ Vazaka، جدید ملگاسی : وزاھہ Vazaha اجنبی بالخصوص گورے "ماخوذ از بنتو : وزونگو Wazungu گورے، یوروپی وغیرہ —"

مزید براں مدغاسکر کے بعض مقامی ناموں میں ساحل پر واقع چند گاؤں اور سمندر میں گرنے والے بعض دریا بھی ایسے ہیں جن کے نام بنتو ہیں، بعض سواحلی زبان کے اور بعض عام بنتو کے، میں نے ان کا ذکر اپنی یادداشت (*L' origine Africaine des Malgaches*، JA ، ۱۹۰۸ء ، سلسلۂ جدیدہ ، ج ۱۱) میں کیا ہے ۔

سنسکرت اصل کے الفاظ بکثرت ہیں اور کئی قسم کے ہیں ۔

(۱) دیوتاؤں ، جنّات اور جاتیوں کے نام، مثلاً :-

قدیم ملگاسی : Yana - hari جدید ملگاسی زَنَہ ھاری Zana bari، سب سے بڑا یعنی سورج دیوتا (دیکھیے چم ینہ ھارئیی Cham yanā) harei، ماخوذ از انڈونیشی ین Yan "دیوتا" سنسکرت ھَری hari "سورج" یعنی سورج بشکل دیوتا) ۔

قدیم ملگاسی : تیو دیے taivadey "برائی کا دیوتا"، چم دیبَۃ ماخوذ از سنسکرت : دیوتا (devata) "معبود" (مفہوم مخالف کے لیے دیکھیے سنسکرت : دیوہ deva "معبود" ماخوذ از ژند : دئیوہ daeve، پہلوی : دیو (dev) فارسی : دیو div "بدی کا جن") ۔

قدیم ملگاسی : راؤ Rau مثلاً "ترکیب" ھنِن راؤ وُلَن banin Rau vulan میں یعنی راھو کا کھایا ہوا = "چاند گرھن" اِلِن راؤ مَسندرو alin Rau masundru، یعنی سورج راھو سے تاریک شدہ = سورج گرھن [سنسکرت میں راھو یک دیوتا کا نام ہے جو گرھن لگاتا ہے] ۔

ملگاسی : آندریان andrian اندرِیَنَہ (andriana) "شریف"، یا شریف جاتی کا، ماخوذ از کَوی زبان میں آریَہ arrya سنسکرت : آریہ (arya) وغیرہ ۔

(۲) مہینوں کے نام : ھندو تقویم کے مہینوں کے نام مدغاسکر کی تمام قبائلی بولیوں میں پائے جاتے ہیں، لیکن ان کو اصل ترتیب میں باقی نہیں رکھا گیا ہے: ایک مہینہ ایک قبیلے کے ہاں آغاز سال پر ہے تو وہ دوسرے کے ہاں وسط میں اور کسی اور کے ہاں آخر میں ۔ مزید براں شروانہ [ساون] آشونہ اور پھالگنہ [پھاگن] نامی مہینے ملگاسی فہرستوں میں نہیں پائے جاتے ۔ ان کی جگہ ایک دھرا اساڑھ (چھوٹا اور بڑا) اور ایک دھرا بیساکھ (چھوٹا اور بڑا) نیز ایک مہینہ جس کا نام بِتہ bita ہے آ گئے ہیں؛ چنانچہ : سنسکرت پوسا سے ماخوذ ملگاسی : فاؤشہ (fausha)، فوشہ Fosha، فوشہ Fusha، فوسہ (Fusa) ۔

سنسکرت ماگھ سے ماخوذ ملگاسی ماکہ (maka)، سنسکرت چیترا [چیت] سے ماخوذ ملگاسی اَسوتری ashutri، اسوتری (asutri)، شوتری shūtri ؛

سنسکرت بیساکھ سے ماخوذ ملگاسی فشاکہ Fishāka، فساکہ Fisaka، شاکہ shaka؛ سنسکرت جَیشٹھ سے ماخوذ ملگاسی تسِہیا tsihia ھیَہیا hiabia؛ سنسکرت اساڑھ سے ماخوذ ملگاسی اشارہ ashara، اَسارہ asara؛ سنسکرت بھادرا پڑ [بھادوں] سے ماخوذ ملگاسی وُوتْرہ Vatra واتْرہ Vatra؛ سنسکرت کرتِک [کاتک] سے ماخوذ ملگاسی ھت سیھا hatsiha، ھشیھا heshiha، ھشیہ heshia؛ سنسکرت مرگیسرہ [مانگھ] سے ماخوذ ملگاسی شرا shira مثلاً وُلہ شیرا vula shira یعنی "شیرا" کا مہینہ یا چاند؛ نیز دیکھیے سنسکرت کے ورشا Varsa "برسات کا موسم" سے ماخوذ ملگاسی : وارتسہ (varatsa) وارتہ (vararta)، مثلاً فہہ وارتسہ faha varatsa، فہہ وارترا faha varatra "آندھیوں کا موسم" ۔

(۳) عام الفاظ : سنسکرت : کوٹی Koṭi ایک کروڑ سے ماخوذ، ملگاسی کیتی kēti "سو میل" سے ماخوذ، ملگاسی قدیم ھیتی bēti سے ماخوذ ملگاسی جدید ھتسی betsi "سو میل" ۔

سنسکرت : کَنچہ kaĉa "کانچ" سے ماخوذ ملگاسی : کاچہ (kaĉa)؛ ملگاسی قدیم : ھاتسہ batsa.

سنسکرت : الابو alabu "کدو"، پیٹھا سے ماخوذ ملگاسی : لابو labu؛ بتک batak زبان میں : تابو tābu سے ماخوذ ملگاسی : تابو (tābu)؛

سنسکرت : میگھ megha "بادل" = ملگاشی : میگہ ملگاشی قدیم : میکہ mika .

سنسکرت : تانبولَ Tāmbula "پان، تنبول" = جاوی تمبُولَ tembula = ملگاشی قدیم = تمبُورہ tamburu .

سنسکرت : تالہ یا تَلَہ tala "تاڑ کا درخت" = بتک زبان میں : اتَلَ otal، ملگاشی و جاوی و سنڈانی : لنتر Lontar = ملگاشی : دارہ dara "تاڑ کا درخت" .

سنسکرت : اپاواسہ upavāsa، "روزہ، برت" = ملگاشی = پواسہ puwasa = ملگاشی قدیم : افُوِیہ afuvēa "روزہ رکھنا" .

سنسکرت : چتُر Čatur "چار" م، آتچینی Atcheioese زبان میں : چتُو Čato مربع تختے پر عورتوں کے کھیلنے کی ایک بازی = ملگاشی : کاترہ katra :

سنسکرت : مَنڈَپا maodapa "شامیانہ" = ملائی : مینڈپہ mendapa "شامیانہ یا عمارت جہاں مہمانوں کا استقبال کیا جاتا ہے، ماخوذ، ملگاشی : لاپہ Lapa، مرکب شکل میں داپہ dapa "شاہی مسکن، دربار، محل، عدالت . . . . سائبان جو گاؤں کے بیچ میں ہوتا ہے اور جہاں معاملات طے ہوتے ہیں .

سنسکرت : تنتْرہ tantra "کتاب" رسالہ جادو منتر کی کتاب = بالی زبان میں : تنتری tantara "کتھا، کہانی" جس میں جانوروں کو ہیرو بتایا جاتا ہے = ملگاشی : تنترہ tantara "قصہ کہانی" .

سنسکرت : تمرکہ tamraka "تانبا" = ملگاشی : تیمباگہ tembāga : بالی زبان میں برک barak "سرخ تانبا" = کا ملگاشی : وراہی Varāhi وراہوی Varāhui؛ وراہنہ Vaārhina .

سنسکرت : شرنگہ ورہ seriogavera "ادرک" = ملگاشی : شکریوو Shakrivu اور بصنعت امالہ سکوِیرہ Sakavira وغیرہ .

اسلامی اثرات : اسلام نے جسے عربی بولنے والے مسلمانوں نے یہاں پہنچایا، اپنے بکثرت آثار چھوڑے ہیں، سب سے پہلے اور سب سے زیادہ اہم عربی رسم الخط ہے ۔ عربی حروف تہجی کو ملگاشی رسم الخط میں لکھنے کی کوشش دقت طلب اور دشوار تھی، تاہم اس میں قابل اطمینان طور پر کامیابی حاصل ہوئی ۔ ملگاشی کی اصوات (ب، د، ف، ہ، ل، م، ن، ر، س) ان کے مقابل کے عربی حروف میں لکھی گئیں ۔ [ایک اور آواز ڈ) کو د، یعنی دال کے نیچے نقطہ دے کر ادا کیا گیا] ۔ باقی سادہ آوازیں یوں لکھی گئیں : (گ g) کو غ؛ نون حلقی کو ع اور بعض دفعہ غ؛ مرکب نگ کو بھی غ؛ ڈر اور ٹر کی آوازیں جو [ہوفہ (Hova) قبائل کی] مرینہ Merina بولیوں میں انگریزی drive کے dr اور travel کے tr کے قریب ہیں، لیکن غیر مرینہ (non - merina) بولیوں میں ان کا تلفظ زیادہ اندر سے ادا ہوتا ہے، سادہ ر سے اور بعض اوقات مشدّد ر سے ادا کی جاتی ہیں، مثلاً antrendri ("کھجور کا درخت") "اِرزِ" لکھا جاتا ہے ۔ اور (ڑ) کو "ڈر" پڑھا جاتا ہے" یا "ٹر" ۔ یہ سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے ۔ ٹ کو ط کے نیچے ایک نقطہ دے کر لکھتے ہیں ۔ تس ts کو سادہ عربی ت سے، ملگاشی کو [جو واو اور فے کے مابین ہے] و ہی لکھتے ہیں مگر عربی ض کا تلفظ بھی ملگاشی میں V ہوتا ہے، مثلاً رمضان کا تلفظ ملائی میں رموا ramava ہوتا ہے ملائی ز کی آواز کے لیے ی لکھتے ہیں اور ز پڑھتے ہیں مثلاً "یَیَ" (چھوٹا بچہ) [تلفظ "زز" zaza] ہوتا ہے dz کی آواز کو ج سے ظاہر کیا جاتا ہے اور جدید "عرب ملائی" میں بعض وقت ذ سے بھی ۔ جن غیر

سامی النسل باشندوں نے اسلام قبول کیا اور عربی رسم الخط اختیار کر لیا ہے، ملائی بند آواز (پ) کو ف لکھتے ھیں، لیکن ایرانی اور ان کی نہج پر مجمع الجزائر کوموروس Comores کے بعض مسلمان بھی، اسے پ ھی لکھتے ھیں ۔ مشرق افریقہ کی سویہلی زبان میں اسے ب لکھا جاتا ہے ۔ ملگاشی زبان والوں نے اس کا غیر متوقع حل تلاش کیا ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی تک وہ اسے ف یعنی ف پر کھڑی تشدید لکھتے تھے ۔ بعد ازاں معمولی تشدید ّ (ف) لکھنے لگے ۔ ملائی کے برخلاف ان کے ہاں ہر لفظ با اعراب ھوتا ہے جس کے باعث عربی ۔ ملگاشی خط کا پڑھنا، باوجود املا کے اختلافات کے، آسان ہے ۔ املا کے یہ اختلافات اتنے زیادہ ھیں کہ ان کا یہاں ذکر ممکن نہیں ۔

ملگاشی کا عربی رسم الخط ایک وقت کافی وسیع رقبے میں استعمال ھونے لگا تھا، لیکن [لاطینی حروف کے متعلق فرانسیسی حکومت کی سرپرستی کی بدولت] اب اس کا استعمال صرف جنوب مشرق ساحل پر ھوتا ہے جہاں انیسویں صدی کے اواخر تک بھی مقامی لوگ یہ خط بکثرت استعمال کرتے تھے ۔ شمال مغرب اور مغرب کے ملگاشی مسلمان "عرب کوموری" یا "عرب سویہلی" حروف تہجی کو ترجیح دیتے ھیں ۔ سویہلی ڈرکی آواز کو جو ملگاشی ڈر کے مطابق ہے، حرف ت سے ظاہر کرتے ھیں ، مگر یہ حرف صرف جزیرہ انجوان Anjouan میں مستعمل ہے ۔ اس بولی میں فارسی و ترکی [و اردو] حرف "چ" بھی ہے جسے وہ "چ" ھی لکھتے ھیں ۔ دیگر عربی حروف ث، ح، خ، ذ، ز، ص، ض، ظ، ق، صرف عربی الفاظ نقل کرتے وقت استعمال ھوتے ھیں، ورنہ نہیں ۔ ان کا تلفظ علی الترتیب z,v,s,z,dz k,h,s اور r کی انگریزی اصوات کے مطابق کیا جاتا ہے ۔

عربی رسم الخط کے ملگاشی مخطوطات کو بطور اسم جنس شورَبہ یا شرَبہ Shura - be کہا جاتا ہے، یعنی "تحریر معظم یا تحریر مقدس"۔ زمانۂ سابق میں ان کا حصول دشوار تھا ۔ ان مخطوطات کے مالک انھیں کچھ ایسی مخصوص حیثیت دیتے تھے جو انھیں اجازت نہیں دیتی تھی کہ کسی اجنبی کو ان کے مضامین دکھائیں ۔ عربی دانی کی وجہ سے میرے ساتھ صرف اتنی رعایت کی گئی کہ ان میں سے چند کو نقل کرنے کی اجازت مل گئی اور ۱۸۹۰ اور ۱۸۹۴ء کے درمیان مجھے چند مخطوطات خریدنے کا موقع بھی مل گیا ۔ پیرس کے کتابخانۂ ملّی میں ایسے دس مخطوطے ھیں جن میں سے آٹھ واقعی قدیم ھیں ۔ چنانچہ مخطوطات شمارہ (۲، ۳، ۴، ۵) St. Germain des prés کی پرانی خانقاہ سے حاصل ھوئے ۔ مخطوطہ شمارہ ۹ بھی پرانا ہے، اگرچہ وہ ۱۸۲۰ء میں حاصل ھوا ۔ مخطوطہ شمارہ ۷ میں کسی یورپی نے بین السطور میں لاطینی زبان میں متن کی نقل اتار کر اس کا لاطینی ترجمہ کر دیا ہے جو فن کتبہ نویسی [palaeography] کے نقطۂ نظر سے ۱۵۹۵ء اور ۱۶۲۰ء کے مابین کی چیز ہے ۔ لہٰذا یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ مخطوطہ سولھویں صدی کے نصف دوم میں یورپ پہنچا اور یقیناً اس سے پہلے لکھا گیا ھوگا ۔ مخطوطہ عدد ۸ پر Langlès نے یہ یادداشت لکھی ہے کہ "یہ مخطوطہ فرانس میں بظاہر ۱۷۴۲ء میں لایا گیا" ۔ پیرس کے عربی مخطوطات کی فہرست میں عدد ۵۱۳۲ پر ایک ملگاشی کتاب کو غلطی سے عربی قرار دے دیا گیا ہے ۔ یہ قدیم "عربی ۔ ملگاشی" میں ہے ۔ مخطوطہ عدد ۱ میں جو Duc de Coislin نے بطور تحفہ St. Germain des Pres کی خانقاہ کی نذر کیا تھا ۔ بہت سی بھدی رنگین تصویریں آدمیوں جانوروں، درختوں اور پراسرار نقوش کی ھیں، مگر

عبارت کی ایک سطر بھی نہیں ؛ مخطوطہ عدد ۳، عصر حاضر کی چار چھوٹی تحریروں کی نقل ہے ۔ مخطوطات عدد ۱ و ۱۳ کے سوا باقی سب مقامی کاغذ پر ہیں اور نیزے کی قلم سے دیسی سیاہی ہی سے لکھے گئے ہیں ۔ Flacourt نے ان مخطوطات کا تفصیلی ذکر *Histoire de la grande isle Madagascar* (مطبوعۂ ۱۶۶۱ء، ص ۱۹۳ ببعد) میں کیا ہے ۔ ان مخطوطات کے موضوع بہت مختلف ہیں ۔ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ سُربہ (مقدس تحریر) کا کوئی قدیم اصلی نمونہ تھا، جس کی باقی سب میں نقل کی گئی ہو، مصنّف یا کاتب نے من مانے طور پر ان میں بغیر کسی ترتیب کے قرآن مجید کی سورتیں، اللہ تعالی کے اسماے حسنٰی اور ملائکہ کے لامتناہی سلسلے، مذہبی عربی عبارتیں بین السطور ملگاشی ترجمے کے ساتھ (جن کا عکس *Notices et Extraits*، ج ۳۸، ۱۹۰۴ء، ص ۳۵۷ میں چھپا ہے)، عربی ـ ملگاشی لغت، طلسماتی تحریریں اور دعائیں، مربعے اور سیاروں کے اچھے یا برے ساحرانہ اثرات ظاہر کرنے والی عبارتیں، بروج شمسی، منازل قمر، مہینوں اور ہفتے کے دنوں کے نام، نیز اسلامی مہینوں کی تذکیر و تانیث (محرّم مذکّر ہے، صفر مؤنث ہے، وغیرہ، در مخطوطہ شمارہ ۲، ورق ۲۶ / ۱ ـ ب)، تعویذوں (ہیرزی = عربی "حِرز") کے نمونوں وغیرہ کا بھی ذکر ہے ۔

اس مخطوطے میں قرآن مجید کی سورتوں کی وہ ترتیب نہیں ہے جو قرآن مجید کے عام نسخوں میں ملتی ہے اور جو حضرت عثمانؓ خلیفہ سوم کے حکم سے مستند قرار پائی تھی، چنانچہ مخطوطہ شمارہ ۶ میں حسب ذیل ترتیب ہے : سورۃ فاتحہ؛ سورۃ ۱۴ [ابرٰہیم]؛ ۱۳ [رعد]؛ ۱۲ [یوسف] اور اسی طرح ۹۷ [القدر] تک (ورق ۲ ـ الف ببعد)۔ اس کے بعد سورۃ ۹۴ [انشراح] کی آیات ۱ تا ۴، پھر سورۃ ۲ [البقرۃ] کی آیہ شمارہ ۲۵۶، پھر سورہ ۳ [آل عمرٰن] کی آیہ ۲۶، اور آغاز آیہ ۲۷، اسی مخطوطے میں سورۃ ۳۱ [لقمان] (ورق ۱۳۶ ـ ب پر) اور ورق ۱۳۶ ـ ب تا ۱۳۸ / ب پر سورۃ ۲ [البقرۃ] کی آیات ۱۵۸ تا ۱۵۹، ۱۳۷، ۲۵۶ تا ۲۵۹، ۲۸۳ تا ۲۸۶، نیز سورہ ۳ [آل عمرٰن] کی آیات ۲۵ تا ۲۶ ہیں ۔

یہاں چند خصوصی اہمیت کی تحریروں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن میں سے ایک یقیناً غیر متوقع ہے ۔ مخطوطہ ۳ میں چھتیس عام استعمال کے الفاظ کی لغت ملگاشی اور ولندیزی میں ہے اور ہر دو زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی گئی ہیں ۔ اسے *B.T.L.V*، ج ۶۱، ۱۹۰۸ء میں شائع کر دیا گیا ہے ۔ میں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ Frederik de Houtman کے ترجمان کی کارگزاری ہوگی "جس نے ولندیزوں کے ساتھ چار سال گزارے تھے اور جو ان کی زبان خوب بولتا تھا" ۔ اسی نے Moutman کو "ملگاشی ۔ الفاظ کا وہ ذخیرہ" جو اس کے پاس تھا، مہیا کیا تھا ۔

مخطوطہ ۵ میں ورق ۸۵/الف تا ۸۸ الف میں عربی اشعار ملگاشی ترجمے کے ساتھ کسی لیلٰی کے اعزاز میں ہیں (میں نے یہ تحقیق نہیں کی کہ آیا یہ مجنوں کی مشہور معشوقہ ہے، یا عربی ادبیات کی کوئی اور لیلٰی) ۔ اس کا آغاز یوں ہوتا ہے : "شعراء نے کہا ہے کہ . . . . . " اور اختتام پر "نوجوان لڑکی جس میں حسن بھی تھا اور مہربانی بھی"۔ عربی اشعار غیر معمولی طور پر غلط ہیں اور ان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ جس نے بھی انہیں نقل کیا ہے، اسے عربی زبان اور شاعری سے بہت ہی سطحی واقفیت ہوگی ۔

مخطوطہ ۸ کے ورق ۵۲ ب تا ۵۹ ب

میں ایک عربی خطبہ ہے جس کا نام "الدعار الخطیب" [تلفظ Aladu - ra - Lakatibu "ر" ملگاشی کا حرف تخصیص (article) ہے)، یعنی "خطیب کی دعا"۔ اس خطبے کی عربی عبارت میں ایک سطر بھی صحیح نہیں ہے اور بعض الفاظ تو بالکل ہی پہچانے نہیں جا سکتے۔ پھر بھی اس خطبے میں جو جملے اور محاورے استعمال ہوئے ہیں، وہ اپنی تبدیلیوں کے باوجود پہچانے جاتے ہیں، خطبے میں علی الترتیب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور آپؐ کی آل، خلفائے راشدینؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت فاطمہؓ اور ان کے بیٹوں امام حسنؓ، امام حسینؓ، رسول اکرمؐ کے دو چچاؤں حضرت حمزہؓ اور حضرت عباسؓ کا ذکر ہے۔ پھر خلیفہ "ابو احمد عبداللہ المستعصم باللہ (اصل مخطوطے میں" بالدین اللہ" ہے) امیر المؤمنین" کا ذکر ہے اور اس کے بعد آخر میں "سلطان ھاھتا ھذ بن سلطان عثمان" کا۔ خلفائے عبّاسیہ میں سے آخری خلیفہ کا ذکر بظاہر یہ بتا سکتا ہے کہ مسلمان ملگاشوں نے جن کے ہاں یہ خطبہ استعمال ہوتا تھا، ان عربوں کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا جو بغداد سے، یا المستعصم کے کسی اور مقبوضہ علاقے سے اس خلیفہ کے عہد حکومت میں نکلے تھے، یعنی ۶۴۰ھ / ۱۲۴۲ء تا ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں۔ اس کے سوا مدغاسکر میں پڑھے جانے والے اس خطبے میں امیر المؤمنین کے لقب کے ساتھ اس خلیفہ کے نام کے ذکر کی کوئی اور توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ رہا سلطان ھاھتا ھذ (جسے شاید "ھاھتا ھذا" پڑھا جا سکتا ہے اور یہ معنے لیے جا سکتے ہیں کہ "سلطان ھاھتا ھذ" [ھِتا ھذا] اور اس موقع پر خطیب اس بادشاہ کی طرف اشارہ کرتا ہو گا) اس نام کے کسی بادشاہ کا مجھے پتا نہیں چل سکا۔ جو املا دیا گیا ہے، اس کے لحاظ سے یہ نہ تو کوئی عربی نام ہے اور نہ ملگاشی [ھِتا ھذا کسی بادشاہ کا نام نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ہے: "یہ سلطان جو یہاں ہے" یعنی سلطان وقت خواہ کوئی ہو]۔

مخطوطات ۷ و ۸ میں ایک دینی بحث ہے اور دونوں کا متن یکساں ہے۔ میں نے اسے N.E، ۳۸ : ۴۴۹ ببعد میں شائع کیا ہے۔ اس کی ایک فصل ماہ رمضان کی حرمت کے متعلق ہے اور اس کا گمنام مصنف یکے بعد دیگرے انبیاء توریت، حضرت عیسیٰؑ، حضرت مریمؑ، حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، خلفائے اربعہ راشدینؓ، امام حسنؓ، امام حسینؓ اور آخر میں امام اعظم ابو حنیفہ النّعمانؒ اور امام محمّد بن ادریس الشّافعیؒ پر درود بھیجتا ہے۔ ان دو اماموں اور مذکورۂ صدر خطبے سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ کم از کم کچھ اور شاید جنوب مشرق ساحل کے سارے ملگاشی مسلمان راسخ العقیدہ سنّی تھے، مگر اسی مخطوطہ عدد ۸ میں ایک فارسی اقتباس ہے، جس کے متعلق یہی قیاس نہیں پیش کیا جا سکتا۔ یہ آخر الذکر عبارت جو اپنی نوعیت کی تاحال اچھوتی ہے، ورق ۲۶ - الف تا ۲۷ - ب پر پائی جاتی ہے۔ اس کی آخری سطروں میں عشرۂ مبشّرہؓ پر سلام ہے، پھر اثنا عشریّہؒ [رک بآں] شیعوں کے پہلے آٹھ اماموں کا ذکر کرکے مصنف امام حسینؓ کے فرزند اور امام زین العابدینؒ کے سوتیلے بھائی علی اکبرؒ کا اضافہ کرتا ہے۔ ان اماموں کے نام، جن میں سب سے آخر میں علی الرضاؒ مذکور ہوئے ہیں اور جن کا زمانۂ امامت ۱۸۳ - ۲۰۲ھ/ ۸۰۰ - ۸۱۸ء ہے، بہت قدر و قیمت رکھتے ہیں، کیونکہ ان سے ضمناً ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت کا لکھنے والا نہ تو

شیعوں کے ذیلی فرقۂ زیدیّہ سے (جو تقریباً ۶۹۵ء میں وجود میں آیا) تعلق رکھتا تھا اور بواسطۂ ذیلی فرقۂ اسماعیلیہ سے (جو ۷۶۵ء میں پیدا ہوا)، بلکہ راسخ العقیدہ اثنا عشری شیعوں سے تعلق رکھتا ہے اور یہ ایک اہم بات ہے، کیونکہ جس تاریخی کہانی کے مطابق شیراز سے ایرانی آئے اور افریقہ کے مشرقی ساحل پر علاقۂ کِلوَہ میں نیز مجمع الجزائر کوموروس کے جزیرۂ اَنجوان میں آباد ہوئے وہ زیدیّہ فرقے کے تھے (دیکھیے میرا حاشیہ سلاطین کِلوَہ پر در *Memorial Henri Basset*، پیرس ۱۹۲۸ء، ۱ : ۲۳۹ ببعد)۔ اور زیر بحث واقعے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، گویا وہ امامیہ جن کے وجود کی گواہی مخطوطہ عدد ۵ کی عبارت دیتی ہے، ایک الگ گروہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان ایرانیوں سے جدا ہیں جو قریب کے افریقی ساحل میں آ بسے تھے۔

عربی ۔ ملگاسی زبان کے جو مخطوطے میرے پاس ہیں یا جامعۃ الجزائر کے کتاب خانے میں ہیں، نیز وہ جن کی مجھے اطلاع ملی ہے، ان سب میں علی العموم اسی قسم کے مندرجات ہیں، جو پیرس کے کتاب خانۂ ملّی کے مخطوطات میں ہیں، بجز خطبے اور فارسی رسالے کے، جو میرے حد علم میں کہیں اور نہیں ملتے ۔ مخطوطات کی ایک خاصی بڑی تعداد (مثلاً مخطوطہ، عدد ۱۳) میں جنوب مشرق علاقے کے سلاطین کے نسب نامے ہیں اور یہ سب دستاویزیں اصلی ہیں، جو اس علاقے سے حاصل ہوئی ہیں اور مقامی تاریخ پر مشتمل ہیں ۔ ان میں سے ایک میں تو اِمورو Imuru میں La-Casa کی مہم از ۱۶۵۹ء تا ۱۶۶۳ء کی تفصیلات درج ہیں (دیکھیے *N. E.*، ج ۳۹، ۱۹۰۷ء)۔

پیرس کے کتاب خانۂ ملّی کے عربی ۔ ملگاسی مخطوطات میں جو دینی مباحث ہیں، ان کے بڑے حصے کا ترجمہ ملگاسی میں ہو چکا ہے ۔ ان کی عربی عبارتیں بے انتہا غلط نقل ہوئی ہیں اور ملگاسی ترجمہ بتاتا ہے کہ مدغاسکر کے مفسرین اس عربی متن کو بالکل نہیں سمجھتے ہیں؛ مشہور و ممتاز Goldziar نے بھی جن کے لیے اسلام کے متعلق کوئی بات بھی اجنبی نہ تھی، ان رسائل میں جو میں نے شائع کیے، بڑی دلچسپی لی تھی ۔ میں نے ملگاسی متن کا جو ترجمہ کیا تھا، اس کا انھوں نے اصل عربی سے مقابلہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں بنیادی تصورات تک کا مفہوم نہایت ہی بری طرح غلط سمجھا گیا ہے (دیکھیے *RHR*، ۱۹۰۵ء مقالہ از راقم *L' École superieure des Lettres et des Médresas d' Alger au XIVe Congrés des orientalistes*).

ملگاسی لوگوں نے عربوں سے (جنھوں نے انھیں مشرف بہ اسلام کیا) جو چیزیں اخذ کی ہیں، وہ کثیر التعداد ہیں، اور بلااستثناء جزیرۂ مدغاسکر کے سارے قبیلوں میں پھیلی ہوئی ہیں ۔ ان میں اہم حسب ذیل ہیں :

(۱) ہفتے کے دنوں کے نام : alatsinaini [الاثنین]؛ talata [الثّلاثہ]؛ alarubia [الْأَربعاء]؛ alakamisi [الخمیس]؛ zuma (الجمعہ)؛ alasabutsi (السبت)؛ alahadi (الاحد) ۔ ان سے یہ معلوم ہوگا کہ عربی لفلام (ال) تعریف، پیر، بدھ، جمعرات، سنیچر اور اتوار میں تو برقرار رکھا گیا ہے مگر منگل اور جمعہ میں گرا دیا گیا ہے ۔ دنوں کے یہ نام یہاں صرف Merina بولی میں دیے گئے ہیں؛ دوسری بولیوں میں ان کی شکلوں میں باقاعدہ صوتی اختلافات پائے جاتے ہیں ۔

(۲) بارہ مہینوں کے نام مرینا Merina اور بعض دیگر قبائلی بولیوں میں سورج کے بارہ برجوں

کے عربی ناموں سے ماخوذ ہیں : alahamadi [الحَمَل]؛ adauro [الثَّور]؛ adzauza [الجَوزاء]؛ asurutani [السَّرطان]؛ alahasati [الاسد]؛ asumbula [السُّنبلة]؛ adimizana [المیزان]؛ alakrabi [العقرب]؛ alakausi [القوس]؛ adidzadi [الجَدی]؛ adalu [الدَّلو]؛ aluhutsi [الحُوت]۔ یہ عربی نام بلادشواری پہچانے جا سکتے ہیں۔ بہت سے قبائل ناموں کے اس مرتبہ سلسلے سے نا واقف ہیں، لیکن وہ اب تک سنسکرت اصل کے وہ نام استعمال کرتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

(۳) مہینے کے اٹھائیس دنوں کے نام، (کم از کم جنوب مشرق ملگاسیوں کے ہاں ایک زمانے میں ۳۶۶ دنوں کا سال ہوتا تھا) جن کا ذکر Flacourt نے کیا ہے (*Histoire*، ۱۶۶۱ء، ص ۱۷۳)۔ اِن میں عربوں کی اٹھائیس منازل قمر کے ناموں کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ السُّوسی اور دیگر مصنفین نے جو مشاہداتی تجربی (empirical) طریقہ اختیار کیا، یعنی (۲۸) منازل کو (۱۲) پر تقسیم کیا کریں، اس کے مطابق یہ (اٹھائیس منازل) منطقة البروج کے بارہ برجوں میں مساوی طور پر تقسیم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الصقلی کہتا ہے : "جاننا چاہیے کہ ہر برج شمسی کی $2\frac{1}{3}$ منزلیں ہوتی ہیں" (A. C. de Motylinski : *Les Maisons lunaires des Arabes, texte de Mohammad al-Mogri* ترجمہ و شرح، الجزائر ۱۸۹۹ء، ص ۶۸)۔ مدغاسکر میں کسور سے پیچھا چھڑانے کے لیے پہلے، چوتھے، ساتویں اور دسویں برج میں تین تین منزلیں قرار دی گئی ہیں اور باقی آٹھ میں سے ہر ایک میں صرف دو دو :۔

برج	منازل القمر
۱۔ alahamadi (الحمل)	۱۔ asharataini ماخوذ از الشَّرَطَین
	۲۔ alabutaini ماخوذ از البُطَین
	۳۔ azuriza ماخوذ از الثُّرَیَّا
۲۔ adauru (الثور)	۴۔ adabara ماخوذ از الدَّبَران
	۵۔ alabaka ماخوذ از الهَقعه
۳۔ adizauza [الجوزاء]	۶۔ alabana ماخوذ از الهَنعه
	۷۔ azira ماخوذ از الذراع
۴۔ asurutani [السَّرطان]	۸۔ anasara ماخوذ از النَّثرہ
	۹۔ atarafi ماخوذ از الطَّرف
	۱۰۔ alizaba ماخوذ از الجَبهة

و علی هذا القیاس۔

اس طرح منازل قمر کے عربی نام ملگاسی مہینوں کے اٹھائیس دنوں کے نام بن گئے ہیں۔ اگر وہ ہفتے کے کسی دن کے ساتھ بیان ہوں [مثلاً اتوار النثرہ] تو وہ عدد ترتیبی کی جگہ لے لیتے ہیں۔ وہ جیسے عربی خط کی ملگاسی کتابوں میں ہندسے سے شاذ و نادر ہی ظاہر کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب عام مقاصد کے لیے یہ طریقہ مروج نہیں رہا اور سوا سحر و طلسمات کے اس کا استعمال بمشکل کہیں اور ہوتا ہے۔

(۴) سِکیلی سے (جس کا تلفظ مختلف بولیوں میں سِکیلی، سِکیدی، ماخوذ از = عربی "شکل" ہے) فن تعبیر و حدس مراد ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی نامعلوم چیز کا پتا چلائیں اور اس کے تدارک کا طریقہ معلوم کریں۔ اس کا استعمال سارے جزیرے میں مختلف قبیلوں میں خفیف فرق کے ساتھ موجود ہے۔ عام طور پر اسے سِکیدی کہتے ہیں اور یہ عربی علم الرَّمل سے ماخوذ ہے جس سے مراد عربی میں ریگ کا علم سیمیا (geomancy) ہوتا ہے (دیکھیے

کتاب الفصل فی اصول علم الرمل للشیخ محمد الزنانی، قاہرہ، بدون تاریخ)۔ [اس کے بعد تقریبًا ساڑھے تین صفحوں کا ترجمہ قصدًا حذف کر دیا گیا ہے ص ۰۷ ب، س ۳ از آخر تا ص ۳۰۷ الف تا پیرا ۱۳].

افریقہ میں عربی علم الرمل خاصا پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ یہ دار فور تک میں موجود ہے۔ Burton کے سفر نامۂ دھمی Dähomy میں سکیدی سے نہایت مشابہ قسم کے اعمال مغربی افریقہ کے کچھ باشندوں میں (جو تادم تحریر، یعنی ۱۹۲۸ء تک بھی غیر مسلم ہیں) موجود نظر آتے ہیں (دیکھیے G. Ferrand: *Musulmans à Madagascar*، ۳: ۳۰ ببعد)۔ مدغاسکر میں رمل کے رواج کے لیے رک بہ مادۂ رمل (مدغاسکر میں).

(۵) فندروانہ (Fandruana) یا "غسل" کی سالانہ بڑی عید حقیقت میں قدیم عید الفطر [رک بان] ہی کا ایک دوسری شکل میں بقایا ہے۔ اس شناخت کے لیے دیکھیے G. Farrand: *Note sur le Calandrier malgache et le fandruana*

ابتدائی پرتگیزی سیاحوں اور بالخصوص Flacourt کی شہادت کے مطابق مدغاسکر کے جنوب مشرق علاقے کے مسلمان سترھویں صدی عیسوی میں رمضان کے روزے رکھتے تھے، فرض نمازیں پڑھتے تھے، قرآن مجید کی تلاوت کرتے تھے، جنوب مشرق علاقوں میں خطیب پائے جاتے تھے اور نماز جمعہ کے لیے مسلمانوں کا اجتماع بھی ہوتا تھا۔ لیکن قدیم سفر ناموں میں مسجدوں کی موجودگی کا کوئی ذکر نہیں اور Flacourt اپنے دیباچے میں صراحت سے بیان کرتا ہے [اگرچہ ان میں سے اکثر بیانات مبالغہ آمیز اور متعصبانہ ہیں] کہ میں جس قوم کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔۔ اس کے ہاں نہ کوئی بت ہیں اور نہ کوئی مندر۔ صیام [رک بان] کی طرح مدغاسکر میں بھی اسلام کی کامیابی درمیانی تھی۔ ملگاسی خوشی سے اجنبی عادات اور اعتقادات اختیار نہیں کرتا اور باہر کے عقائد و عادات اس کے اپنے معتقدات و عادات میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہیں کر سکتے۔ ملگاسی کی زندگی کا پورا فلسفہ اس کہاوت میں مرکوز ہے کہ: مني ني ايمہ mani ni aima "زندگی کیا پیاری چیز ہے"۔ وہ "بعیش کوش" پر عمل کرتا ہے۔ اگر وہ قرآنی احکام پر پوری طرح عمل کرے تو اس کے رسم و رواج ضرورت سے زیادہ گہرے طور پر تہ و بالا ہو جائیں۔ اللہ نے نشہ آور شرابیں، انصاب، جوے اور ازلام کو "رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ" کہہ کر حرام قرار دیا ہے مگر یہ چیزیں ملگاسیوں کو بطور خاص عزیز ہیں۔ ان میں شراب نوشی اور جوے کی لت ہے۔ وہ جادو منتر اور ٹونے ٹوٹکے پھر اعتقاد رکھتے ہیں اور پتھروں کے انصاب (tsangambatu) پورے جزیرے میں احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ بےشک وہ اللہ، قرآن، رسول اور اولیاے اسلام کی عزت کرتے ہیں، مگر یہ اعزاز محض زبانی ہے۔ انہوں نے ابھی اس درجے تک اسلامیت اختیار نہیں کی، جس حد تک کہ ہمسایہ مشرقی افریقہ کے (زنگی حبشی) کر چکے ہیں۔ ملگاسیوں میں عیسائیت کی تبلیغ بھی ناکام رہی ہے۔ ۱۸۹۵ء میں جزیرے کی فرانسیسی فتح کے وقت وہ اس پر مائل تھے کہ سب کے سب ایک ساتھ کیتھولک Catholic مذہب اختیار کر لیں کیونکہ ان کا خیال تھا کہ یہ بات ہمیں [یعنی فرانسیسیوں کو] پسند ہوگی مگر انہیں یہ بتا دینا پڑا کہ جمہوریۂ فرانس کی حکومت قوانین کے احترام کے سوا کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتی اور یہ کہ وہ خود ہر کسی کے مذہبی معتقدات کا احترام کرتی ہے

چاہے وہ کچھ ھی کیوں نہ ھوں ۔ یہ واقعہ جس کا میں خود شاہد رھا ھوں باقی ھر چیز سے زیادہ زبان حال سے گویا ھے اور ماضی پر روشنی ڈالتا ھے۔

مذکورۂ بالا شہادتیں اور بالخصوص وہ جو تقابلی لسانیات نے ھمیں فراھم کی ھیں اس بات کا موقع دیتی ھیں کہ موجودہ معلومات کی حد تک، مدغاسکر کی آباد کاری کی جدول یوں معین کریں:

(۱) متعدد کہانیوں میں اس کا ذکر ھے کہ قدیم وزیمبہ Vazimba جو اب نا پید ھو چکے ھیں مدغاسکر کے تمپن تنی (tumpu - n - tani) یعنی زمین کے قدیم مالک تھے، یعنی وھی اصلی باشندے تھے ۔ نام جس کی شہادت مشرقی افریقہ میں ملتی ھے، بنتو زبان کا ھے اور قدیم وزیمبہ Wa-zimba ملگاسی وزیمبہ Vazimba کی نمائندگی کرتا ھے ۔ کہتے ھیں کہ وہ لوگ پست قد تھے ۔ شاید وہ ٹھگنے حبشی (négrilles) تھے ۔

(۲) زمانۂ ما قبل مسیح میں افریقی بنتو لوگوں کی اھم ھجرتیں: اس کا ثبوت ان افریقی الاصل الفاظ میں ملتا ھے جو جدید زبان میں باقی رہ گئے ھیں۔

(۳) سمترہ (سماٹرا) سے ھندو مذھب کے انڈونیشیوں کی اھم ھجرت (دیکھیے G. Ferrand: *L'empire sumatranais de Crivijaya*) دوسری سے چوتھی صدی عیسوی تک میں ملگاسی لفظ ھتسی hetsi قدیم ملگاسی ھیتی heti بمعنی ایک لاکھ ملایائی کیتی Keti یعنی ایک کروڑ، ماخوذ از سنسکرت کوٹی Koti ایک کروڑ، اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ اس بات کا ثبوت ھیں کہ ان انڈونیشیوں نے مدغاسکر میں آباد بنتو حبشیوں (Nigritiens) میں جسمانی، ثقافتی اور لسانی ھر نقطۂ نظر سے تبدیلی پیدا کی۔

(۴) ساتویں سے نویں صدی عیسوی کے درمیان عربوں کی آمد اور ملگاسیوں کا مسلمان ھونا ۔ یہ عرب غالباً خلیج فارس سے آئے تھے اور سنی تھے۔

(۵) دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں سماٹرا والوں کی دوسری آمد ۔ میں واقواق سے مراد مغربی انڈونیشیوں کو لیتا ھوں اور اس کی وضاحت میں برموقع (بذیل مادہ واقواق) کروں گا ۔ کتاب عجائب الھند The book of the wonders of India از بزرگ بن شہر یار (طبع Van der lith ترجمہ از M. Devic) میں ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں مغربی بحر ھند میں بحری قزاقی کی ایک مہم کا ذکر ملتا ھے ۔ گمان غالب یہ ھے کہ یہ وہ ھجرت ھے جس کی سرکردگی رمنی سمتروی یا رمینیہ سمتروی (عورت) نے کی تھی ۔ اس کے بڑے بیٹے راھدزی (Ra - Hadzi) کی اولاد سے مدغاسکر کے جنوب مشرقی ساحل کا قبیلہ زفن د رمنی Zafin-d Ramini (بنی رمنی) پیدا ھوا ۔ اس کا چھوٹا بیٹا راکوبہ Ra-Kuba جزیرے کے اندرونی علاقے میں چلا گیا اور سطح مرتفع امرینہ Imerina پہنچ کر اس نے ایک وزیمبہ Vazimba عورت سے شادی کر لی ۔ یہی راکوبہ Ra - Kuba قوم ھوفہ Hova کا جد اعلٰی ھے اور یہ قوم اسی کے نام سے موسوم ھے۔

(۶) اثنا عشری (؟) فرقے کے ایرانیوں کی آمد امام علی الرّضاؒ کے عہد امامت، ۱۸۳ھ/۸۰۰ء تا ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء کے بعد۔

(۷) دیگر سنی عربوں کی آمد، عباسی خلیفہ المستعصم کے زمانے میں تیرھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں۔

[جدید تاریخ]: زمانۂ حال میں یہاں طوائف الملوکی تھی ۔ ھوفہ Hova قوم کے حکمران کے ھاں انگریزوں نے رسوخ حاصل کیا اور اسلحہ اور فوجی معلم مہیا کیے ۔ اس نے جلد ھی نہ صرف جزیرے کے بڑے حصے کو فتح کر لیا بلکہ ایک

منظم و خوش انتظام مملکت بھی پیدا کر دی اور ملک میں عیسائی مشنریوں کو بھی آزادانہ کام کرنے دیا گیا۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں کچھ تو عیسائیت کے خلاف ردّ عمل ہوا اور کچھ زنجبار میں آزادئ عمل کے معاوضے میں انگریزوں نے مدغاسکر کو فرانسیسیوں کے لیے چھوڑ دیا۔ پھر کئی خونریز معرکوں اور "بغاوتوں" کے مقابلے کے بعد فرانس کا تسلط مکمل طور پر انیسویں صدی کے اواخر میں ہوا اور انھوں نے ہوبہ Hova بادشاہت کو برخاست کر کے براہ راست حکومت شروع کی۔ اہل ملک میں پھوٹ تھی، مسلمان بالخصوص سیاسی منش اور ذہنی طور پر ترقی یافتہ تھے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے اختتام پر یہاں آزادی کی جدوجہد دوبارہ شروع ہوئی اور چند فرانسیسی باشندے مارے بھی گئے۔ اس تحریک کو کچلنے کے لیے جنرل Garbay کو روانہ کیا گیا جس نے پیرس کے روز نامۂ *Humanite* مؤرخہ ۲۷ مارچ ۱۹۵۲ء کے مطابق اسی ہزار سے زائد ملگاشیوں کے قتل کے بعد دوبارہ فرانسیسی حکومت بحال کی؛ [۱۴ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو مدغاسکر کو ایک آزاد جمہوریت تسلیم کر لیا گیا اور ۲۰ ستمبر ۱۹۶۰ء کو اسے یو۔ این۔ او کا رکن بھی بنا دیا گیا۔ یکم جنوری ۱۹۷۱ء کو اس کی آبادی چھہتر لاکھ پچپن ہزار ایک سو چونتیس تھی۔ دارالحکومت تنانا ریو Tananarive ہے جس کی آبادی چھے لاکھ اکیس ہزار پانچ سو انچاس ہے۔ بڑے بڑے شہروں کو ریل کی چار لائنیں ملاتی ہیں۔ متعدد موٹر کی سڑکیں ہیں۔ موجودہ نام Republique Malagache یا Republika Malagasy ہے۔ مسلمانوں کے علاوہ عیسائی کافی تعداد میں ہیں جو کیتھولک اور ایک مقامی کلیسا کے پیرو ہیں۔ دور افتادہ قبائل ابھی تک ارواح پرست (animists) ہیں]۔

اس کا طول ۹۸۰ میل ہے اور زیادہ سے زیادہ عرض ۳۶۰ میل ہے۔ رقبہ ۵۹۳۱۸۰ مربع کلومیٹر ہے، یعنی ۲۲۹۲۳۳ مربع میل۔ آبادی مطابق مرد شماری جنوری ۱۹۷۲ء (7.7M)، ستر لاکھ ہے جس میں ۴۸% ۱۸ سال کی عمر سے کم کے ہیں۔

دستور و حکومت: ۲۹ اپریل کو جمہوریہ مدغاسکر کے دستور کا اعلان کیا گیا اور جون ۱۹۶۰ء کو اس میں ترمیم کی گئی۔ اس دستور کے مطابق ۱۰۷ ارکان پر مشتمل ایک اسمبلی اور ۵۲ ارکان پر مشتمل ایک سینٹ کا قیام عمل میں آیا۔ حکومت ایک صدر اور ۳۸ وزرا پر مشتمل قرار پائی۔ ۱۸ مئی ۱۹۷۲ء کو اس حکومت کو ختم کر دیا گیا اور ایک فرمان کے ذریعے جنرل جبریل ریمانتنوا Remanantoa کو پانچ سال تک کے لیے اعلیٰ اختیارات سپرد ہوئے۔ ۸ اکتوبر کو ایک عارضی دستور کا بھی اعلان کیا گیا۔ ۵ فروری ۱۹۷۵ کو کرنل رچارڈ Ratsimandrawa (رسیمانڈروا) صدر مملکت بن گئے اور امور دفاع اور منصوبہ بندی کے شعبے اپنے پاس رکھ لیے۔ ۱۱ فروری ۱۹۷۵ء کو کرنل Ratsinandrawa (رسیماندروا) کو قتل کر دیا گیا اور بے قمندان وزیر مملکت بریگیڈیر جنرل گلز Gilles انڈریامحاذو Andriamehazo نے فوراً مارشل لا کا اعلان کر دیا اور ۲ فروری ۱۹۷۵ء کو قومی فوجی نظامت قائم کر لی۔

مذہب: ۱۸۱۸ء سے مرینا کے اکثر لوگوں کو نیز دوسرے بت پرست گروہوں کو جو درمیانی ضلعوں میں آباد تھے، عیسائی بنا لیا گیا۔ مدغاسکر میں کام کرنے والے اکثر مشنریوں نے اب وہاں گرجے قائم کر لیے۔ دو بڑے مذہب یہ ہیں۔ رومن کیتھولک جن کی تعداد ۱۴ لاکھ ہے اور

۵۰۰۰ پانچ هزار گرجے هیں؛ دوسرے Fianganani Jesosy Kristy eto Madagaskar (FJKM) فیانگانانی جیوسی کرسٹی ایٹو مدغاسکر جس کے رکن دس لاکھ تین سو هیں اور ۵۱۶۱ گرجے هیں۔

تعلیم: یہاں چھ سال کی عمر سے چودہ سال کی عمر تک بچوں کو پرائمری سکول میں لازمی تعلیم دی جاتی هے۔ سنہ ۱۹ء میں سرکاری پرائمری سکولوں کے طلبہ کی تعداد ۹۳۸۰۱۵ تھی اور غیر سرکاری (نجی) سکولوں میں طلبہ کی تعداد ۲۶۰۷۲۶ تھی۔ پرائمری سکولوں کی مجموعی تعداد ۶۰۵۴ تھی۔ تعلیمات عامہ کے لیے ۵۰۸ کالج هیں اور ۸۰ Lycess لیسیز هیں جن میں طلبہ کی مجموعی تعداد ۱۰۲۲۵۰ هے۔ مخلوط طرز تعلیم کی ایک یونیورسٹی تناناریو میں هے جس میں قانون (لاء) سائنس اور ادبیات کے شعبے هیں۔ ۱۹۷۲ء میں طلبہ کی مجموعی تعداد ۵۶۳۸ تھی۔ اس کے علاوہ ۳ زرعی سکول بھی هیں جو نانیسانا Nanisana امباٹنڈرازکا Ambatondrazka ماروُوای Murevoay ایوولونیا Ivolonia میں واقع هیں۔

مآخذ: کتب ذیل میں سے پہلی کتاب میں اس کی تاریخ اشاعت تک مدغاسکر کے متعلق هر موضوع کی تالیفوں کا ذکر هے: (۱) G. Grardidier: *Bibliographie de Madagascar*، پیرس ۱۹۰۶ء (اس میں تازہ ترین تصانیف موجود هیں)؛ اهم ترین مجموعے یہ هیں: (۲) A. Grardidier، Cl. Delobrbe، H. Froidevaux اور Charles Roux: G. Grandidier: *Collection des ouvrages anciens Concernant Madagascar*، طباعت و مسوّدات از ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰، پیرس ۱۹۰۳ تا ۱۹۲۰ء، ۹ جلدیں؛ (۳) *Revue de Madagascar*، ۲۲ جلدیں، ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۱ء؛ (۴) *Colonie de Madagascar, Notes, reconnaissances et explorations*، تناناریو، ۶ جلدیں، ۱۸۹۷ء تا ۱۹۰۰ء؛ (۵) *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*، تناناریو، ۱۸۸۵ء تا ۱۹۰۰ء، ۲۴ جلد، سالانہ کراسے، دور ۲ جلد؛ (۶) Gabriel Ferrand: *Les Musulmans à Madagascar et aux iles Comores*، پیرس ۱۸۹۱، ۱۸۹۳ء، ۱۹۰۲ء، ۳ جلدیں؛ (۷) وهی مصنف: *Essai de grammaire malgache*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۸) وهی مصنف: *Un texte arabico-malgache du XIVème siecle* *Notices et Extraits*، ۱۹۰۴ء، ج ۳۸؛ (۹) وهی مصنف: *Essai de phonetique comparee du malais et des dialectes malgaches*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) وهی مصنف: *Un texte arabico-malgache en dialecte sud - oriental*، در *Recueil de mémoires publies en l' honneur du XIVème Congrés des Orientalistes par les professeurs de L' École superieure des Lettres d' Alger*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۱۱) وهی مصنف: *Prières et invocations magiques en malgache sud oriental..... d' apres le Ms. 8 de la Biblioteque nationale*، پیرس ۱۹۰۶ء، ج ۲؛ (۱۲) وهی مصنف: *Relations devoyages ettextes geographiques arabes persans et turks relatifs à l' ExtremeOrient du VIIIème au XVIIIème siécles*، پیرس ۱۹۱۳ء، ۱۹۱۴ء، ۲ جلدیں؛ (۱۳) وهی مصنف: *La légende de Raminia d' aprés un Ms. arabico -malagache de la Bibil Nat. (Ms. 13)* J. A.، ۱۹۰۲ء، ج ۱۹؛ (۱۴) وهی مصنف: *L' element arabe et souahili en malgache ancien et moderne* J. A.، ۱۹۰۳ء، ج ۲؛ (۱۵) وهی مصنف: *Un chapitre d' astrologie arabico malgache*، J. A.، ۱۹۰۵ء، ج ۶؛ (۱۶) وهی مصنف: *Les iles Ramny, Lamery, Wâk-wâk, Kmor des geographes arabes et Madagascar*، J.A.، 1907، جلد ۱۰؛ (۱۷) وهی مصنف: *L' origine africaine des*

Malgaches, J.A. 1908، ج ۱۱؛ (۱۸) وهی مصنف: Les voyages des Javanais à Madagascar، J.A.، 1910، ج ۱۵؛ (۱۹) وهی مصنف: Le K' ouen-Louen et les anciennes navigations interoceaniques dans les mers du sud، J.A.، ج ۱۳، ۱۳، ۱۹۱۹ء؛ (۲۰) وهی مصنف: Les Bantous en Afrique orientale d'apres les textes egyptiens, grecs, arabes et chinois، J.A.، ج ۱۷، ۱۹۲۱ء؛ (۲۱) وهی مصنف: Notes sur la transcription arabico malgache، mémoires de la societe de Linguistique de Paris، ج ۱۲؛ (۲۲) وهی مصنف: Trois etymologies arabico - malgaches، کتاب مذکور؛ (۲۳) وهی مصنف: Du traitement de quelques noms arabes passés en malgache, Notes de phonetique malgache, Un vocabulaire malgache arabe، کتاب مذکور، ج ۱۵؛ (۲۴) وهی مصنف: Notes de phonétique malgache (contd.) Deux cas de determinatif en malgache، کتاب مذکور، ج ۱۷؛ (۲۵) وهی مصنف: Les migrations musulmanes et juives à Madagascar, R.H.R. ۱۹۰۵؛ (۲۶) وهی مصنف: Textes magiques malgaches، کتاب مذکور، ۱۹۰۷ء؛ (۲۷) وهی مصنف: Notes sur La region comprise les rivières Mananjara et Yavibola(sud-est de Madagascar) societe de geogr. de Paris, (1st quarter) ۱۸۹۶ء؛ (۲۸) وهی مصنف: Note sur le calendrier malgache et le Fandruana, le destin des quatre éléments dans la magie malgache Revue des Etudes ethnographiques et socieologiques ۱۹۰۸ء، جلد ۱؛ (۲۹) وهی مصنف: Note sur L'alphabet arabico malgache، Anth، ج ۴، ۱۹۰۹ء؛ (۳۰) Hugues Berthier: Manuel de Langue madgache (dielecte merina) تناناریو، ۱۹۲۲ء، ج ۲ عدد؛ (۳۱) A. Grandidier: Histoire physique naturelle et politiquede madagascar، ج ۴؛ (۳۲) Grandidier, A. & G.: Ethnographie de Madagascar ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۳ء، جلد ۴ عدد؛ (۳۳) Bulletin de l' Academie malgache ۱۹۰۲ء سے شائع هو رها ہے؛ (۳۴) The Statesman's year Book، ۱۹۲۳ - ۱۹۲۷ء]۔

(GABRIEL FERRAND)

مِدِلّلو: مٹے لین Mytiline کا ترکی نام، یعنی جزیرہ لس بوس Lesbos کا قرون وسطٰی هی میں اپنے پاے تخت مٹے لین کی وجہ سے یہ نام هو گیا تھا۔ اس جزیرے کا رقبہ تقریبًا ۶۵۰ مربع میل ہے اور اس میں دو بڑی خلیجیں هیں، خلیج قلانیہ Kallooi اور خلیج کلمیۃ (Jeros)۔

جب مسلمانوں کو پہلی مرتبہ اس جزیرے کا علم هوا تو یہ اس وقت بوزنطی سلطنت میں شامل تھا۔ بوزنطی شہنشاہ Alexios Coronenos کے عہد، یعنی ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں سلجوق بادشاہ قلیج ارسلان اوّل بن سلیمان کے خسر Tzachas امیر سمرنا نے اسے فتح کیا، لیکن قبضہ عارضی ثابت هوا۔ پھر جب لاطینیوں نے ۱۲۰۴ء میں قسطنطینیہ فتح کر لیا تو یہ جزیرہ کچھ عرصے کے لیے بنادقہ (اهل وینس) کے قبضے میں چلا گیا، لیکن ۱۳۵۵ء میں شہنشاہ جان پلیولوگس John Palaeologos نے اسے فرانسسکو گٹا لوسیو Francesco Gattilusio، امیر جنیوآ کو اپنی همشیرہ سے اس کی شادی پر بطور جاگیر عطا کر دیا؛ گویا ۱۴۵۳ء میں جب [سلطان] محمّد ثانی فاتح نے قسطنطینیہ فتح کیا تو یہ جزیرہ فرانسسکو خاندان کی ملکیت تھا۔ بحیرۂ یونان (ایجین Aegean) کے تمام جزائر ترکوں کو خراج ادا کرنے لگے، اور گٹی لیو سیو Guttilusio خاندان بھی اپنی امارت برقرار رکھنے کی امید میں خراج ادا کرنے

پر فوراً رضا مند ہو گیا؛ چنانچہ ۱۴۵۵ء میں جب صدراعظم حمزہ پاشا روڈوس Rhodes جاتے ہوئے لیسبوس Lesbos سے ذرا ہٹ کر لنگر انداز ہوا تو شہزادہ ڈوریئو گتّالوسیو Dorino Gattilusio نے مشہور مؤرخ Ducas کی معرفت ترکی سپہ سالار کو گراں بہا تحائف بھیجے پھر ڈوریئو کی موت پر اس کے بیٹے اور جانشین ڈومینیکو Domenico نے Ducas ہی کے زیر قیادت ایک سفارتی وفد سلطان کی خوشنودی مزاج حاصل کرنے کے لیے روانہ کیا، لیکن ترکوں نے جو شرائط عائد کیں، وہ کسی قدر سخت تھیں۔ ۱۴۵۸ء میں ڈومینیکو کو اس کے بھائی نکولس Nicolas نے قتل کردیا جو لمنوس Lemnos سے بچ کر بھاگ آیا تھا اور مؤخرالذکر یوں اس جزیرے پر قابض ہو گیا۔ اس الزام کی بنا پر کہ نکولس نے ان بحری قزاقوں کو جو ایشیاے کوچک کے ساحل پر ڈاکہ زنی کرتے تھے، پناہ دی ہے اور یوں بھی بعض ایسی حرکات کا مرتکب ہوا ہے جو سلطان کے خلاف تھیں، سلطان محمّد نے ۱۴۶۲ء میں لیسبوس پر حملہ کیا صدراعظم محمود پاشا نے پاے تخت کو محصور کرلیا اور ۲۷ روز کی متواتر گولہ باری کے بعد شہر فتح ہو گیا۔ یوں سلطان نے بذات خود اس جزیرے کی اطاعت قبول کی (عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۶ ببعد؛ حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار فی اسفار البحار، قسطنطنیہ ۱۱۴۱ھ / ۱۷۲۸ - ۱۷۲۹ء، ورق ۶ - ب؛ Hammer، ۲ : ۱۵، ۶۷؛ Zinkeisen، ۲ : ۲۲۶، ۲۲۹ ببعد)۔ فاتح سلطان نے مدللو کے قلعے میں ایک مسجد بھی تعمیر کرائی۔ دیکھیے Newton، ۱ : ۱۲۷؛ Koldewey، ص ۱۱)۔

۱۴۶۴ء میں اورساتو گیس تی نیانی Orsato Giustiniani کی سرکردگی میں اہل وینس (بنادقہ) کوشش کرتے رہے کہ ترکوں سے یہ جزیرہ چھین لیں، مگر انھیں کامیابی نہ ہوئی (v. Hammer، ۲ : ۸۳ ببعد)۔ ۱۵۰۰ء میں ترکی افواج نے فرانسیسیوں اور بنادقہ کے متحدہ بیڑوں کی مہم کو ناکام بنا دیا (v. Hammer، ۲ : ۳۲۷؛ حاجی خلیفہ، کتاب مذکور، ورق ۱۰ - الف)۔ یہ جزیرہ بلا مداخلت غیرے ترکوں کے قبضے میں چلا آتا تھا، تاآنکہ ۲۳ نومبر ۱۹۱۲ء کو جنگ بلقان کے زمانے میں وہ یونانیوں کے سپرد کر دیا گیا اور ۳۰ مئی ۱۹۱۳ء کو صلحنامۂ لنڈن کی رو سے اسے مستقل طور پر بعض شرائط کے ساتھ یونان کے حوالے کر دیا گیا۔

مجمع الجزائر (یونان) میں یہ جزیرہ سب سے بڑا ہے اور "ولایتِ مجمع الجزائر" (جزیرہ) میں شامل تھا اور اس ولایت میں اور یہیں مدللو نام کی سنجق قائم تھی، جس میں پانچ قضائیں تھیں: مدللو (مع پای تخت، جزیرے کے مشرق میں)، پلمَر (Plemar، جنوب میں)، مولووا (Molivo، قدیم Methymma، شمال میں)، سغری، جزیرے کے مغرب میں اور آخر میں جزائر جنّدہ (Moskonisi)، مدللو کے مشرق میں (دیکھیے سامی بے: قاموس الاعلام، عمود ۴۱۸۹، ۴۳۲۳؛ Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱ : ۴۴۹ تا ۴۷۲)؛ نیز دیکھیے سلیمان فائق: رهبۂ دریا، ج ۱، (استانبول ۱۲۹۹ھ)، ص ۵۵ تا ۵۹)؛ بقول Baedeker ۱۹۱۳ء میں اس جزیرے کی آبادی ۱۳۰۵۰۰ نفوس پر مشتمل تھی جن میں سے $\frac{6}{7}$ یونانی تھے اور $\frac{1}{7}$ مسلمان۔

مآخذ: قدیم زمانے میں اس جزیرے کے آثار اور اس کے متعلقہ مسائل کے لیے دیکھیے (۱) Lesbos پر Bürchner کا مفصل مقالہ، در *Pauly-Wissowa-Kroll*، ج ۱۲ (۱۹۲۵ء)، عمود ۲۱۰۷ تا ۲۱۳۳؛ ابتدائی ترکی

عہد کی مفصّل کیفیت ترک بیری رئیس نے اپنی کتاب بحریّہ میں تحریر کی ہے جو ۱۵۲۱ء میں لکھی گئی تھی، اس حصے کا ترجمہ Maximilian Bittner نے کیا ہے، در Paul Kretschmer : Der heutige Lesbische Dialekt (= Schriften der Balkankommision، ج ۴/۱۰، وی انا ۱۹۰۵ء)، عمود ۵۷۹ تا ۵۸۶ اور مقالہ نگار کی اشاعت: (۲) بحریّہ از بیری ریئس (برلن اور لائپزگ ۱۹۲۶ء)، باب ۱۹، مدللو متن، ص ۱۲ تا ۲۰، ترجمہ، ص ۲۲ تا ۲۴، میں بھی موجود ہے۔

بعد کے زمانے کے سب سے اہم تذکرے یہ ہیں: (۳) Pococke : Description of the East، لنڈن ۱۷۴۵ء؛ (۴) Newton : Travels and Discoveries in the Levant، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۴۷ ببعد؛ (۵) A. Conze : Reise auf der Insel Lesbos، ہانوور ۱۸۶۵ء؛ (۶) R. Koldewey : Die antiken Baurest der Insel Lesbos، در Auftrage des Kaiserlich-Deutschen Archäologischen Instituts untersucht und aufgenommen، برلن ۱۸۹۰ء۔ اس کتاب میں اس جزیرے کی ابتدائی دریافت و تحقیق کے حالات درج ہیں اور بڑے پیمانے پر اس کے مختلف حصوں کے صحیح نقشے شامل ہیں۔

(P. KAHLE)

* **مَدَنِیَّت** : (= مَدَنِیَّۃ) [رک بہ سیاست]۔

* **مَدُورا** : بحر جاوا (انڈونیشیا) میں آبنائے مدورا کے اس پار ایک جزیرے کا نام ہے۔ [اس کا رقبہ ۱۷۶۲ مربع میل اور آبادی ۱۸۵۸۱۸۳ ہے: یہ جزیرہ تقریباً ایک سو میل لمبا اور ۳۵ میل چوڑا ہے، اس میں چھوٹی چھوٹی پہاڑیاں ہیں جو جزیرے کے وسط میں آکر ۱۵۰۰ فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتی ہیں . . . . تفصیل کے لیے دیکھیے (آ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ]۔

مآخذ : (۱) P. Bleeker : Bijdrage tot de Kennis van het eiland Madura، در Indisch Archief، ۱، ۱۸۴۹ء، ص ۵۶۵؛ (۲) J. Hageman : Bijdrage tot de Kennis van de residentie Madoera، در Tijdschrift voor Ned. Indie، ۲/۲۰ (۱۸۵۸ء): ۳۲۱؛ ۲/۲۰ : ۱؛ (۳) W. Palmer v. d. Brock : Geschiedenis van het vorstenhuis van Madoera, uit het javaansch vertaald، در TBGKW، ۲۰ (۱۸۷۳ء): ۲۴۱ و ۳۷۱؛ ۲۲ (۱۸۷۵ء): ۱ و ۲۸۰؛ ۲۴ (۱۸۷۷ء): ۱؛ (۴) A. C. Vreede : Tjarita Brakej, Madoereesche Dongeng met Mad. Jav. woordenlijst en aanteekeningen، لائیڈن ۱۸۷۸ء؛ (۵) وہی مصنف : Handleiding tot de beoefening der Madoereesche taal، لائیڈن ۱۸۸۲ء تا ۱۸۹۰ء؛ (۶) N. : Toestanden op Madura (regeling der apanages bij de opheffing der inlandsche vorsten besturen، در Tijdschrift voor Ned. Indie، ۱۸۸۷ء، ۱ : ۳۶۸؛ (۷) H. massink : Bijdrage tot de Kennis van het vroeger en tegenwoordig bestuur op het eiland Madoera، Arnheim ۱۸۸۸ء؛ (۸) S. C. Kelier van Hoorn : De Labang Mesem te Tandjoeng Anjar op het eiland Madoera (Bangkalan)، در TBGKW، ۳۲ (۱۸۸۹ء): ۳۳۱؛ (۹) E. B. Kielstra : Het eiland Madoera، در De Gids، ۱۸۹۰ء، ۳ : ۵۱۷؛ (۱۰) J. P. Esser : Onder de Madoereezen، امسٹرڈم؛ (۱۱) A. C. Vreede : Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-bibliotheek، لائیڈن ۱۸۹۲ء، ص ۱۱۱؛ (۱۲) A. G. Vorderman : over eenige weinig bekende nuttheden van de residentie Madoera، در TBGKW، ۳۹، ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۳؛ (۱۳) A. A. Fokker : Een Madoereesch Minnedicht، در De Indische Gids، ۱۸۹۳ء، ۱ : ۶۳۸؛ (۱۴) H. v. d. spiegel : Eenige Madoereesche

versjes readsels en spreek woorden، در *T B G K W*،
۳۴، ۱۸۹۶ء، ص ۲۸۵؛ (۱۵) J. L. van Gennep
De Madoereezen، در *De Indische Gids*، ۱۸۹۵ء، ۱ :
۲۶۰؛ (۱۶) A. W. Stellwagen : *Hoe Qost-javamet*
کتاب مذکور، *Madoera bezitting werd der Compagnie*
۱۷ (۱۸۹۵ء) : ۱۳۱۶؛ (۱۷) H. N. Kiliaan :
Madoereersche spraakkunst، بٹاویا ۱۸۹۷ء؛ (۱۸)
وہی مصنف : *Nederlandsch - Madoereesch Woor-*
denboek، بٹاویا ۱۸۹۸ء؛ (۱۹) W. van Gelder :
De residentie Madoera، در *Tijdschr. van het Kon.*
Ned. Aardrijkskundig Genootschap، سلسلہ ۲، ج ۱۶،
۱۸۹۹ء، ص ۷۶۵، ۸۸۳؛ (۲۰) G. P. Rouffaer :
De voornaamste industrieen der inlandsche bevolk-
ing van Java en Madoera، ہیگ ۱۹۰۴ء؛ (۲۱)
H. N. Kiliaan : *Madoereesch - Nederlandsch*
Woorden boek، لائیڈن ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء؛ (۲۲) H. H.
Juynboll : *Supplement op den catalogus van de*
Javaansche en Madoereesche handschriften der
Leidsche Universiteits - bibliotheek، لائیڈن ۱۹۰۷ء،
۱ : ۱ تا ۱۴۳؛ (۲۳) G. P. Rouffaer : *De ouder-*
wetsch - Javaansche Koedi, nog algemeen op
Madoera in zwang، در *T B G W K*، ۵۱ (۱۹۰۹ء) :
۷۴۱؛ (۲۴) P. V. V. Stein Callenfels : *De*
afscheiding van Madoera (volgens de Nāgara Krat-
āgama)، در *T B G K W*، ۵۶ (۱۹۱۶ء) : ۵۳۳؛ (۲۵)
W. V. Braam : *Een en ander over den toutaanmaak*
der bevolking op Madoera، در *Koloniale studien*،
۱ (۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء) : ص ۸۳؛ (۲۶) Be shrieke :
De "Sintring" of "Djiboeit" op Bangkalan، در
Notulen v. h. Bataviaansch Genootschap van
kunsten en Wetenschappen، ۵۸، ۱۹۲۰ء، ص ۱۹۱؛
(۲۷) D.V.Hinloopen Labberton : *Oud-javaansche*
gegevens omtrent de vulkanologie van Java، در
Djawa، ۱ : ۱، ۱۹۲۱ء، ص ۸۵؛ (۲۸) R. Sosrodaroe-
Koesoema : *De Madoereesche taal en letter kunde*،
در *Handelingen v. h. 1ste congres voor de taal-land*
en volken kunde van java، ۱۹۲۱ء، weltevreden، ص
۲۵۹؛ (۲۹) Pa Kamar : *Geschiedenis van Madoera*،
در *Djawa*، ۶ : ۱۹۲۶ء، ص ۲۳۱؛ (۳۰) Wirjo
Asmoro : *Iets over de "adat" der Madoereezen*،
کتاب مذکور، ص ۲۵۱؛ (۳۱) R. Ahmad Wongsose-
wojo : *Gebruiken bij bouwen tewaterlating van een*
prauw in het sampangsche، کتاب مذکور، ص ۲۶۲؛
۲۶۲؛ ج ۲۰، *De vischvangst op Madoera*،
کتاب مذکور، ص ۲۶۶؛ (۳۲) H. O : *Karupan*؛
کتاب مذکور، ص ۲۷۱؛ (۳۳) F. J. Munnik : *Een*
korte mededeeling omtrent de Madoereesche stie-
renrennen، کتاب مذکور، ص ۲۷۲۔

(W. H. RASSERS)

المدوّر : (ع) اندلس اور پرتگال میں اس نام *
کے کئی شہر ہیں، نیز صوبۂ قادس (Qadiz) میں
ایک ندی کا نام بھی ہے جو جبال رندہ (Ronda)
سے نکل کر جنوب مشرق میں بہتی ہوئی البحیرہ
Laguna De La Janda میں جا گرتی ہے۔ [اس نام
کے چند شہر یہ ہیں: (۱) حِصْن المدوّر؛ یہ شہر
قرطبہ سے مغرب میں وادی الکبیر کے کنارے واقع
ہے۔ اس کا پورا اندلسی نام (Almadovar del Ric)
یعنی دریا والا المدوّر ہے؛ (۲) المدوّر، قلعۂ رباح
سے جنوب مشرق موجودہ صوبہ قرطبہ کا ایک شہر
ہے۔ اس کا اندلسی نام Almadovar De Calatrava،
یعنی رباح والا المدوّر ہے؛ (۳) المدوّر، صوبہ
کوئنکہ (Cuenca) کا ایک شہر ہے جس کا اندلسی
نام Almandovar Del Pinar، یعنی بینار والا المدور
ہے؛ (۴) المدور جنوبی پرتگال میں شہر سرتلہ

(Mértala) کے مغرب میں بھی ایک شہر ہے].

(C. F. Seybold)

⊗ **اَلْمُدَوَّنہ** : رک بہ سحنون [المدونہ (کے ایک جزء۔ کتاب العتق الثانی کا قلمی نسخہ مکتوبہ ۲۱۴ھ جو ورق الغزال پر ہے پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے].

مَدِید : (ع) علم عروض کی ایک بحر کا نام۔ اس کی اصل دائرے میں "فاعلاتن فاعلن" چار بار ہے، لیکن عربی میں مجزو و مشطور، یعنی مسدس اور مربع ہی مستعمل ہے۔ یہ بحر عربی سے مخصوص بتائی جاتی ہے.

مآخذ : (۱) سکاکی: مفتاح العلوم؛ (۲) شمس الدین محمد بن قیس الرازی : کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم؛ (۳) شمس الدین فقیر : حدائق البلاغت؛ (۴) امام بخش صہبائی : معیار البلاغت؛ (۵) محقق طوسی : معیار الاشعار؛ (۶) سعد اللہ : میزان الافکار شرح معیار الاشعار؛ (۷) مظفر علی اسیر : زر کامل العیار شرح معیار الاشعار؛ (۸) وہی مصنف : شجرۃ العروض؛ (۹) قدر بلگرامی : قواعد العروض؛ (۱۰) محمد جعفر اوج : مقیاس الاشعار؛ (۱۱) نجم الغنی : بحر الفصاحت؛ (۱۲) فانڈیک : محیط الدائرہ.

(ہادی علی بیگ)

* **مُدِیر** : مصری صوبوں یعنی مدیریہ کے حاکموں کا خطاب یا لقب۔ اس لفظ کا ان معنوں میں استعمال بلاشک و شبہہ ترکی اصل کا ہے : یہ عہدہ محمد علی نے اس وقت قائم کیا تھا جب اس نے ۱۸۱۳ء کے بعد مصر کے نظم و نسق کو دوبارہ منظم کیا۔ اس نے سات مدیریات قائم کیں۔ اس تعداد میں کئی دفعہ تبدیلی ہو چکی ہے [رک بہ خدیو (۸ : ۸۸۲)]۔ آج کل کے زمانے میں چودہ مدیریات ہیں۔ مدیر کا سب سے بڑا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ زرعی نظم و نسق اور آب پاشی کے متعلقہ ماتحت حکام پر نظم و ضبط قائم رکھے، مثلاً مامور جو ایک "مرکز" کا منتظم ہوتا ہے اور ناظر جس کے ذمے "قسم" کی جو مرکز کی ایک ذیلی شاخ ہوتی ہے، نگرانی کا کام ہوتا ہے۔ سعید پاشا کے عہد میں مدیر کا عہدہ عارضی طور پر موقوف کر دیا گیا تھا تاکہ کسی پر ظلم نہ ہو سکے۔ اس زمانے میں مدیر سب کے سب بلا استثنا ترک ہوا کرتے تھے، لیکن اسمٰعیل پاشا کے ماتحت جب یہ عہدہ دوبارہ قائم ہوا تو اس جلیل القدر انتظامی عہدے پر مقامی مصری بھی مقرر ہونے لگے.

مآخذ : (۱) A. B. Clot Bey : *Aperçu Général sur l' Egypte*، براسلز ۱۸۳۰ء، ۲ : ۱۷۲ ببعد؛ (۲) A. Von Kremer : *Aegypten*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۲ : ۸؛ (۳) الیاس الایوبی : تاریخ مصر فی عہد خدیو اسمٰعیل پاشا، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۱ : ۶۲ ببعد؛ (۴) J. Deny : *Sommaire des archives turques du Caire*، قاہرہ ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۰؛.

(J. H. Kramers)

مَدینہ : [نیز رک بہ المدینہ] عربی لفظ بمعنی شہر ہسپانیہ کے کئی مقامات کے ناموں کی صورت میں اب تک محفوظ چلا آتا ہے۔ ان میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں : medina delas Torres، جو بطلیوس Badajoz کے صوبے میں ہے، medina del Campo اور medina de Rioseco۔ جو والا دولد (Valladolid) کے صوبہ میں ہیں، medina de Pomer، medinaceli جو برغوش (Burgos) کے صوبہ میں ہے، medina-Sidonia سوریہ کے صوبہ اور مدینہ شذونہ قادس (Cadiz) کے صوبہ میں ہے۔ مقامات کے عربی نام مدینہ الولید اور مدینہ الفرج علی الترتیب وہی مقام ہیں جو Valladolid اور Guadel Jara ہیں۔ اس شہر کے دوسرے عربی نام وادی الحجارہ سے

مأخوذ ہیں [دیکھیے مذکورۂ بالا، ۲ : ۱۷۷]، اور یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ اس شہر کا نام ایک مشہور شخص کے نام سے منسوب تھا، مالک بن عبدالرحمن ابن الفرج (ابن الخطیب : إحاطة، مخطوطہ، در (Escorial)، ۱ : ۱۸۹) [علاوہ ازیں ہسپانیہ کے کئی اور شہر ہیں جیسے مدینہ ابن السلیم، مدینة البیضاء، مدینہ التّراب، المدینة الزاهرة، مدینہ الزهراء، مدینة عتیقة، مدینة غلیبیه، مدینة المائدہ] .

مآخذ : [(۱) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ؛ (۲) P.K. Hitti : *Muslim* [*Capitals* .

(E. LEVI PROVENCAL)

⊗ **المَدِینَةُ المُنَوَّرَة** (ع) : جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مقدس شہر، اس کا پہلا نام یثرب تھا۔ بطلمیوس کے جغرافیہ میں یثرب کا نام یثربہ (Jathrippa) آیا ہے (جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴ : ۱۳۰، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جب ہجرت فرما کر یثرب آئے تو انھوں نے مدینہ کا نام طَیْبَة اور طابہ رکھ دیا (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں یثرب اور مدینہ دونوں نام آئے ہیں۔ مدینہ کے انتیس نام زیادہ مشہور ہیں جن میں طیبہ، طابہ، جابرہ، محبوبہ، مدینة النبیؐ اور مدینة الرسول اور دارالهجرة وغیرہ قابل ذکر ہیں (یاقوت : معجم البلدان، ۴ : ۴۶۰، لائپزگ ۱۸۶۹ء)۔ مدینہ کے ممتاز مؤرخ السمہودی نے چورانوے نام لکھے ہیں (وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، ص ۷ تا ۱۹، بار اوّل، قاہرہ ۱۳۲۶ء).

مدینۂ منورہ ۳۹ درجے، ۵۰ دقیقے طول بلد مشرق اور ۲۴ درجے، ۳۲ دقیقے عرض بلد شمالی میں خطِ استواء کے شمال میں واقع ہے۔ یہ مکۂ مکرّمہ سے تین سو میل اور ینبع سے ایک سو تیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے چھے سو میٹر بلند ہے۔ اس کے شمال میں جبل احد اور جنوب میں جبل عیر ہیں اور یہ دونوں مدینۂ منورہ سے چار کیلو میٹر کے فاصلے پر ہیں۔ شہر کے مغرب اور مشرق میں حرة الوبرة اور حرة واقم واقع ہیں۔ یہ سیاہ پتھروں کے علاقے ہیں، جن کو آتشیں سیال مادّہ نے ایک دوسرے سے جوڑ دیا ہے اور جو سخت نوکیلے اور اڑے ترچھے ہیں اور میلوں کی مسافت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ شہر کے ارد گرد کئی وادیاں ہیں جن میں وادی العقیق اور وادی رانوناء قابل ذکر ہیں۔ ان میں بہت سے باغات اور کھیت ہیں اور یہ اہل مدینۂ منورہ کی سیر گاہیں ہیں.

مدینۂ منورہ میں چوبیس سے زیادہ پانی کے چشمے ہیں جن میں اہم ترین عین الزرقاء ہے۔ اس کا اجرا امیر معاویہؓ کے حکم سے ہوا تھا۔ مدینہ کا پانی ہلکا سرد اور شیریں ہے۔ شہر کی ہوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ہوتی ہے۔ مدینۂ منورہ کی اراضی دو قسم کی ہے، پہلی قسم سفید رنگ کی ریتلی زمین پر مشتمل ہے۔ یہ مدینۂ منورہ کے مشرق جانب ہے اور اس میں کھجور، انگور اور انار بکثرت ہوتے ہیں، دوسری قسم سیاہ رنگ کی ہے جس میں گندم، جو، انار، نارنگی، رنگ برنگ کے پھول اور قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اراضی مدینہ کے جنوب میں قباء، عوالی اور عقیق میں واقع ہے (عمر رضا کحالہ : جغرافیة شبه جزیرة العرب، ص ۱۳۷ تا ۱۴۷، دمشق ۱۹۴۲ء؛ البتنونی : الرحلة الحجازیة، ص ۲۳۲ تا ۲۴۱، مطبوعۂ قاہرہ).

مدینہ منوّرہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہوتے ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ باشندے حلیم، خلیق اور شیریں گفتار ہیں۔ بازار غیر ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔

حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ مدینہ کی سب سے بڑی سوغات کھجور ہے جو کئی اقسام کی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ زائرین چادریں، رومال، ٹوپیاں اور جاے نماز تبرک کے طور پر خرید کر لے جاتے ہیں۔

قدیم تاریخ: یثرب کی وجہ تسمیہ یاقوت نے یہ لکھی ہے کہ یہ یثرب بن قانیہ نے آباد کیا تھا، جو حضرت نوحؑ کی اولاد میں ان کی ساتویں پشت میں تھا (معجم البلدان، ۴: ۱۰۰۱، لائپزگ ۱۸۶۹ء)، جب حجاز میں عمالقہ کا ظلم و ستم حد سے بڑھ گیا تو حضرت موسیٰؑ نے ان کی سرکوبی کے لیے فوج بھیجی (۵۰۰ ق۔م)، عمالقہ کو شکست ہوئی اور ان کا بادشاہ قتل ہوا۔ جب یہ فوجی شام واپس گئے تو انھیں حضرت موسیٰؑ کے ایک قول کی خلاف ورزی کے الزام میں حجاز واپس کر دیا گیا، چنانچہ وہ حجاز واپس آ گئے، مدینۂ منورہ اور حجاز میں یہود نے عارضی طور پر پناہ لی (معجم البلدان، ۴: ۴۶۱ و ۴۶۲، لائپزگ ۱۸۶۹ء)؛ جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴: ۱۲۹، بیروت ۱۹۷۰ء).

پہلی صدی عیسوی، یعنی ۷۰ء میں رومیوں اور یہودیوں میں زبردست جنگ ہوئی جس سے پورا فلسطین تباہ ہو گیا۔ اس کے نتیجہ میں یہود دنیا کے مختلف علاقوں میں منتشر ہو گئے اور ان کی کئی جماعتوں نے عارضی پناہ کے لیے بلاد عرب کا رخ کیا (اسرائیل ولفنسن: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیة و صدر الاسلام، ص ۹، قاہرہ ۱۹۲۷ء، بحوالۂ ابو الحسن علی ندوی: السیرة النبویة، ص ۳۲، قاہرہ ۱۹۷۷ء).

مدینۂ منورہ میں یہود کے تین قبیلے آباد تھے: بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ۔ ان قبائل کی بہت سی ذیلی جماعتیں تھیں، اسی لیے السمہودی نے لکھا ہے کہ یہود کے قبیلے بیس سے زیادہ تھے۔ (وفاء الوفاء، ص ۱۱۶، مطبوعۂ قاہرہ)۔ ان تینوں قبائل کے باہمی تعلقات کشیدہ رہتے تھے۔ بنو قینقاع اور دوسرے یہودیوں میں عداوت چلی آتی تھی کیونکہ بنو قینقاع بنو خزرج کے ساتھ یوم بعاث میں شریک تھے اور بنو نضیر اور بنو قریظہ نے بنو قینقاع کا بڑی بے دردی سے خون بہایا تھا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ مدینۂ منورہ میں یہود مختلف بستیوں اور محلوں میں رہتے تھے جن میں قلعے اور مستحکم عمارتیں بنی ہوئی تھیں۔ یہ قلعہ بند محلے یا گڑھیاں آطام یا اطم کہلاتی تھیں، جہاں دشمن کے حملے کے وقت قبیلے کے لوگ پناہ لیتے تھے۔ جب مرد لڑنے کے لیے جاتے تھے تو عورتیں، بچے اور معذور لوگ یہاں چلے آتے تھے۔ یہ گڑھیاں گودام کے طور پر بھی استعمال ہوتی تھیں، جس میں غلے اور پھل جمع کیے جاتے تھے۔ ان کے علاوہ ان میں ہتھیار بھی رکھے جاتے تھے۔ ان گڑھیوں کے دروازوں پر بازار بھی لگتا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان گڑھیوں میں یہودیوں کی عبادت گاہیں اور مدراس (یہودی مدارس) بھی ہوتے تھے اور وہاں دینی کتابیں بھی رہتی تھیں اور وہاں یہودی سردار صلاح و مشورہ کے لیے بھی جمع ہوتے تھے (الیہود فی بلاد العرب، ص ۱۱۶ و ۱۱۷، قاہرہ ۱۹۲۷ء).

یہود تجارت، زراعت اور مالی معاملات میں سارے عرب پر چھائے ہوئے تھے۔ ان کے بیشتر مالی معاملات رہن اور سود پر قائم تھے۔ وہ لوگوں کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کی عورتیں اور بچے بھی رہن رکھ لیتے تھے۔ مدینہ کے یہودی سود خواری میں مشرکین عرب سے بھی بازی لے گئے تھے۔ ان کی حرص و طمع کا یہ عالم تھا کہ وہ کنووں کا پانی ڈولوں کے حساب

سے بیچا کرتے تھے (جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶ : ۱۳، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ مدینہ منورہ کی اقتصادیات پر یہود کے تسلط کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ منڈیوں میں من مانی کرنے لگے۔ اپنی مصلحت و منفعت کے مطابق مصنوعی قلت پیدا کر کے چور بازاری اور ذخیرہ اندوزی کرنے لگے، اس لیے مدینہ کی اکثریت ان کی دھاندلی، حد سے زیادہ سود خوری اور زر اندوزی کی وجہ سے ان سے نفرت کرنے لگی تھی (طنطاوی: بنو اسرائیل فی القرآن والسنۃ، ص ۹۷ بحوالۂ ابوالحسن علی ندوی: السیرۃ النبویہ، ص ۱۳۶، قاہرہ ۱۹۷۷ء)۔ یہودی اپنے مخصوص دینی قوانین پر عمل کرتے تھے۔ وہ اپنی عبادت گاہوں میں اپنی عبادات اور دینی شعائر انجام دیتے تھے۔ وہ اپنی عیدیں بھی مناتے تھے اور کچھ خاص دنوں جیسے یوم عاشورہ میں روزے رکھتے تھے۔

یہود کی مادری زبان عبرانی تھی، مگر حجاز آکر ان کی زبان رفتہ رفتہ عربی ہو گئی تھی اور وہ اسی زبان میں روزمرہ کا کام کرتے تھے۔ عبرانی ان کی مذہبی اور تعلیمی زبان تھی۔

یہود کے علاوہ مدینہ میں عیسائی بھی موجود تھے۔ اوس و خزرج (مدینہ کے عرب باشندے) سدّ مأرب کے انہدام کے بعد یمن سے مدینہ منورہ آئے تھے۔ اوس کے قبائل مدینہ منورہ کے جنوب و مشرق میں اور خزرج کے قبائل وسطی اور شمالی علاقے میں آباد ہوئے تھے [رک بہ الانصار؛ اوس؛ خزرج]۔ یہود ان دونوں قبیلوں کو لڑاتے رہتے تھے تاکہ مدینۂ منورہ پر ان کا اقتصادی تسلط برقرار رہے اور وہ ان کا استحصال کرتے رہیں۔ اوس و خزرج کے درمیان آخری جنگ بعاث تھی جو ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوئی تھی۔ مدینہ میں کئی بازار تھے، جن میں سب سے اہم سوق بنی قینقاع تھا جو سونے اور چاندی کے زیورات و مصنوعات اور کپڑے والوں کا خاص بازار تھا۔ مدینہ میں سوتی اور ریشمی کپڑے، رنگین غالیچے اور منقش پردے عام طور پر موجود تھے۔ عطر فروش مختلف قسم کے عطر اور مشک فروخت کرتے تھے (عبدالحی الکتانی: التراتیب الاداریہ، ۲ : ۹۷، مطبوعہ بیروت)۔ مدینہ کے بعض گھروں کے ساتھ باغ بھی تھے۔ بیٹھنے کے لیے کرسی کا بھی استعمال ہوتا تھا، شیشے اور پتھر کے پیالے اور آبخورے مستعمل تھے اور مختلف قسم کے چراغ استعمال ہوتے تھے۔ قسم قسم کے زیورات بھی پہنے جاتے تھے، جیسے کنگن، بازو بند، پازیب، کان کے بندے اور بالیاں، انگوٹھیاں اور سونے یا چاندی کے ہار وغیرہ۔ عورتوں میں بننے اور کاتنے کا عام رواج تھا۔ سلائی، رنگائی، معماری اور خشت سازی اور سنگ تراشی جیسی صنعتیں ہجرت سے بہت پہلے مدینہ میں رواج پا چکی تھیں۔ یہ تھے مدینہ کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ معظمہ میں مبعوث ہوئے (عبدالحی الکتانی: التراتیب الاداریہ، ۱ : ۳۰، مطبوعہ بیروت)۔

عہد اسلام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ معظمہ میں حج کے زمانے میں باہر سے آنے والوں میں اسلام کی تبلیغ کیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ اوس و خزرج کے چند آدمی عقبہ کے پاس آپؐ کو ملے، آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور قرآن مجید کی تلاوت فرمائی۔ یہ لوگ مدینہ منورہ میں یہودیوں کے پڑوس میں رہا کرتے تھے اور یہود کو نبوت اور انبیاءؑ کے بارے میں آپس میں گفتگو کرتے اور تورات کی تلاوت کرتے ہوئے برابر دیکھتے اور سنتے تھے۔ وہ ان سے سنتے رہتے تھے کہ قریبی زمانے میں کوئی نبی آنے والا ہے۔

The Cam- [illegible] Muhammad : Montgomery Watt *bridge History of Islam* ۱: ۴۰، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔ حج کے موسم میں انھوں نے جن کی تعداد چھے تھی، اسلام قبول کر لیا اور مدینۂ منورہ جا کر اسلام کی خوب اشاعت کی۔ دوسرے سال حج کے موسم میں انصار (اوس و خزرج) کے بارہ آدمی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے عقبۂ اولیٰ میں ملے اور آپ کے دست مبارک پر چوری، زنا اور قتل اولاد سے بچنے، اچھی باتوں میں اطاعت کرنے اور توحید پر بیعت کی۔ جب انھوں نے واپسی کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ان کی درخواست پر حضرت مصعب بن عمیرؓ کو ان کے ساتھ روانہ کر دیا تاکہ وہ لوگوں کو اسلام کی تعلیم دیں اور قرآن پڑھائیں۔ انھوں نے مدینۂ منورہ آنے کے بعد گھر گھر جا کر اسلام کی دعوت دی ان کی کوششوں سے مدینۂ منورہ میں اسلام پھیل گیا (ابن ہشام: السیرۃ، ص ۴۲۸ تا ۴۳۴ باختصار؛ [نیز رک بہ (۲) الانصار])۔

دوسرے سال حضرت مصعب بن عمیرؓ مکہ مکرمہ آئے تو ان کے ساتھ انصار کی ایک جماعت تھی۔ حج سے فراغت کے بعد وہ عقبہ کے نزدیک رات کو ایک گھاٹی میں جمع ہوے۔ ان کی تعداد تہتر (۷۳) تھی جن میں دو عورتیں بھی شامل تھیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اپنے چچا عباس بن عبد المطلب (جو اس وقت مسلمان نہیں ہوے تھے) کے ہمراہ تشریف لائے، ان لوگوں سے گفتگو کی۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ میں تم سے بیعت لیتا ہوں کہ تم میری حفاظت اپنے اہل و عیال کی طرح کرو گے۔ انھوں نے آپؐ سے بیعت کی اور آپؐ سے یہ عہد لیا کہ آپؐ انھیں بے یار و مددگار نہیں چھوڑیں گے اور نہ اپنی قوم کی طرف واپس ہوں گے (ابن ہشام: السیرۃ، ص ۴۴۱ تا ۴۴۲)۔

اب آفتاب اسلام کی ضیاپاشیوں سے مدینۂ منورہ کے در و دیوار منور ہو رہے تھے، لیکن رؤساے مکہ کی مخالفت اسلام کی عمومی اشاعت میں سنگ گراں بنی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی بعثت کو اب تیرہ سال ہو چکے تھے۔ اس تیرہ سال کی مدت میں طرح طرح کی اذیتوں کو برداشت کرنے کے باوجود بھی جو اہل مکہ اسلام پر پختہ تھے ان کو بھی ہر وقت اپنی جان کا خطرہ لگا رہتا تھا۔

ایسے نازک وقت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ اور اپنے دین کی نصرت و حمایت کے لیے اوس و خزرج کو کھڑا کر دیا۔ یہ یثرب کے دو بڑے اور اہم قبیلے تھے جو بعد میں انصار مدینہ کے معزز لقب سے مشرف ہوے۔ ان کے مورث اعلیٰ سد مارب (یمن) کی تباہی و بربادی کے بعد (۳۰۰ قبل از مسیح) حجاز منتقل ہوے تھے، پھر مدینہ کو انھوں نے اپنا مستقر بنا لیا (ابن ہشام: السیرۃ، ص ۸، گوٹنگن ۱۸۵۸ء)۔ اوس و خزرج کے یہ قبائل قریش مکہ کے برخلاف نرم مزاج، نرم دل اور تشدد، تکبر اور انکار حق جیسے اخلاق رذیلہ سے پاک تھے اور یہودیوں کے ساتھ رہنے بسنے کی وجہ سے دینی حقائق و اصطلاحات (نبوت و رسالت، وحی و الہام، حشر و نشر و آخرت)، انبیاے کرام کے ناموں اور ان کے جستہ جستہ حالات اور ہدایت کے آسمانی نظام سے واقف تھے۔ مدینۂ منورہ کے دارالہجرت اور مرکز دعوت اسلامی کی حیثیت سے انتخاب کی ایک حکمت یہ بھی تھی کہ مدینۂ منورہ کو جنگی اور جغرافیائی نقطۂ نظر سے ایک مستحکم قلعہ کی حیثیت حاصل تھی۔ اس کے مشرق و مغرب میں حرات تھے اور دوسری اطراف دشوار گزار کھجور کے گھنے باغات تھے (مجد الدین الفیروز آبادی: المغانم المطابۃ فی معالم طابہ، ص ۱۰۸، ۱۱۴؛

عمر رضا کحالہ : جغرافیۃ شبہ جزیرۃ العرب، ص ۳۴۰، مطبوعۂ بیروت)۔ ان تمام عوامل و اسباب اور جغرافیائی خصوصیات کو دیکھتے ہوئے یثرب اس کا مستحق تھا کہ وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور آپؐ کے اصحاب کے دارالھجرۃ اور اسلامی دعوت کا مستقر و مرکز بنایا جائے تاکہ آئندہ چل کر اسلام کو پوری قوت و استحکام حاصل ہو۔

جب انصار (اوس و خزرج) نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے بیعت کر لی اور عرب و عجم اور جن و انس کے مقابلے میں آپؐ اور آپؐ کے ماننے والوں کی حمایت و نصرت کا وعدہ کر لیا (ابن ھشام : السیرۃ، ص ۲۹٦، ۲۹۷، گوٹنگن ۱۸۵۸ء) تو آپؐ نے صحابہ کو مدینۂ منورہ کی طرف ہجرت کی اجازت دے دی۔ قریش کو خبر ہوئی تو انھوں نے روک ٹوک شروع کر دی، لیکن رفتہ رفتہ اکثر صحابہ نکل گئے۔ صرف آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ اور وہ صحابہ جو ناداری کی وجہ سے ہجرت نہیں کر سکتے تھے، باقی رہ گئے۔ جب قریش نے یہ دیکھا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مدینہ میں اس قدر حامی و مددگار پیدا ہو گئے ہیں اور وہاں ان کا زور نہیں چلتا تو انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ہجرت مدینہ سے بہت خطرہ محسوس کیا اور انھوں نے سوچا کہ اگر آپؐ تشریف لے گئے تو پھر آپؐ پر کوئی بس نہیں چلے گا۔ انھوں نے مشورہ کیا کہ ہر قبیلے سے ایک عالی ہمت اور اعلٰی خاندان والے جنگجو جوان کا انتخاب کیا جائے اور وہ یکبارگی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر حملہ آور ہوں تاکہ کسی ایک پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہو۔ اللہ تعالٰی نے حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو اس سازش سے آگاہ کر دیا اور آپ حضرت علیؓ کو امانتیں سپرد کر کے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہمراہ مدینۂ منورہ کے لیے روانہ ہو گئے۔ راستے میں تین دن غار ثور میں قیام کرتے ہوئے ۱۲ ربیع الاول بروز دوشنبہ/ ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء کو قبا پہنچ گئے جو مدینہ کے مضافات میں ہے۔ اسی تاریخ سے اسلامی کیلنڈر اور اسلامی تاریخ کا آغاز ہوتا ہے (P.K. Hitti : *History of the Arabs*، ص ۱۱٦، لندن ۱۹۵۱ء)۔ آپؐ نے قبا میں چار روز قیام فرمایا اور ایک مسجد کی بنیاد رکھی۔

انصار کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی مکّہ سے روانگی کی اطلاع مل چکی تھی؛ چنانچہ آپؐ کے ورود مسعود پر اہل مدینہ نے جس محبّت و عقیدت کا مظاہرہ کیا، وہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے۔ لوگ راستوں اور گزرگاہوں پر اور مکانوں کی چھتوں، کھڑکیوں اور دروازوں پر جمع ہو گئے تھے اور اللہ اکبر اور رسول اللہ تشریف لے آئے، کے نعرے بلند کر رہے تھے (بخاری : صحیح و مسلم: صحیح، حدیث ہجرت)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے ہاں فروکش ہوئے اور سات ماہ قیام فرمایا۔ جب مسجد نبویؐ، جس کی تعمیر میں آپؐ خود شریک تھے، اور رہائشی مکانات تعمیر ہو گئے، تو آپؐ وہاں منتقل ہو گئے۔

مکّہ مکرمہ کے غریب الوطن مہاجر نہایت بے سرو سامانی کی حالت میں مدینۂ منورہ میں آئے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مہاجرین و انصار میں باہمی ہمدردی اور غم خواری اور ایک دوسرے کی امداد و اعانت کے لیے بھائی چارے اور مؤاخات کا ایک معاہدہ کرا دیا (ابن ھشام : السیرۃ، ص۳۴۴ تا ۳۴۶، گوٹنگن ۱۸۵۸ء؛ البخاری: الجامع الصحیح، باب اخاء النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم بین

المہاجرین والانصار، ۳ : ۵، لائیڈن ۱۸۶۸ء) ۔ اسی زمانے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے یہود اور دیگر اقوام مدینۂ منورہ سے امن و امان کا معاہدہ کیا، جو میثاق مدینہ منورہ (رک باں) کہلاتا ہے ۔ اس کی اہم دفعات یہ تھیں کہ خون بہا اور فدیہ کا جو طریقہ پہلے چلا آتا ہے وہ قائم رہے گا، یہود کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی اور وہ مسلمانوں سے دوستانہ تعلقات رکھیں گے، جنگ کی صورت میں فریقین ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہوں گے اور جب کوئی بیرونی طاقت مدینے پر حملہ آور ہوگی تو دونوں مل کر مدافعت کریں گے (ابن ہشام : السیرۃ، ص ۳۴۱ تا ۳۴۴، گوٹنگن ۱۸۵۸ء؛ شبلی : سیرۃ النبی، ۱ : ۲۹۶، مطبوعۂ اعظم گڑھ) مدینہ آنے پر نماز باجماعت کا اہتمام اور اذان کا حکم ہوا ۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اگرچہ یہود سے صلح و امن کا معاہدہ کر لیا تھا، مگر ان کے دل غصے اور حسد سے بھرے ہوئے تھے ۔ وہ اوس و خزرج کے مابین نفرت و عداوت پیدا کرتے رہتے تھے ۔ مزید براں قرآن مجید نے ان کی قبیح عادات، باطل عقائد، انبیاے کرام کی مخالفت، تورات میں تحریف اور اس کی من مانی تاویلات، حرام خوری، حرص و طمع اور مال و دولت سے عشق کا برملا ذکر کیا تھا ۔ اسلام کی روز افزوں اشاعت سے یہود کو نظر آیا کہ اب ان کا جابرانہ اور خود غرضانہ اقتدار قائم نہیں رہ سکتا ۔ تحویل قبلہ کے بعد وہ علانیہ مسلمانوں کے خلاف ہو گئے (Montgomery Watt : *Muhammad*، در *The Cambridge History of Islam*، ۱ : ۴۴، کیمبرج ۱۹۷۰ء) ۔ اہل مکہ بھی اسلام کی وسعت اور مقبولیت سے خائف تھے ۔ قریش نے اپنی سیادت کو خطرے میں دیکھتے ہوئے نہ صرف مدینے پر حملے کی دھمکی دی بلکہ جنگ کی تیاریاں بھی شروع کر دیں ۔ اب اللہ تعالٰی نے مسلمانوں کو قتال کی اجازت دے دی (۲۲ [الحج] : ۳۹) اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے مختلف علاقوں میں سرایا اور چھاپے بھیجنے کا آغاز فرمایا ۔

رمضان ۲ھ میں ابو سفیان ایک تجارتی کارواں کے مال تجارت سے لدے ہوئے اونٹوں کے ہمراہ واپس آ رہا تھا، راستے میں جب وہ مدینے کے برابر پہنچا تو اسے مسلمانوں کی طرف سے حملے کا اندیشہ ہوا ۔ اس نے فوراً اپنا قاصد مکّے بھیجا کہ اہل مکہ اپنے تجارتی سامان کو بچانے کے لیے اس کی مدد کریں ۔ قریش نے تیزی کے ساتھ ایک لشکر جس میں ایک ہزار پیدل سپاہ اور ایک سو سوار تھے، عتبہ بن ربیعہ کی قیادت میں روانہ کیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم رمضان ۲ھ/۶۲۴ء میں تین سو تیرہ مسلمانوں کو لے کر مدینے سے روانہ ہوئے اور بدر کے قریب، جو مدینے سے بیس میل جنوب مغرب میں واقع ہے، دونوں لشکروں کا آمنا سامنا ہوا ۔ یہ جنگ مسلمانوں کی فتح اور مشرکین کی ذلت آمیز شکست پر ختم ہوئی ۔ قریش کے نامور سردار مارے گئے اور بہت سے مشاہیر قریش گرفتار ہوئے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فدیہ لے کر سب کو رہا کر دیا اور جو نادار قیدی تھے اور فدیہ ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے، لیکن لکھنا جانتے تھے، ان کے متعلق حکم ہوا کہ اگر وہ دس دس لڑکوں کو لکھنا سکھا دیں تو وہ رہا کر دیے جائیں گے (احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۲۴۶، مطبوعۂ قاہرہ) ۔ جنگ بدر کا یہ نتیجہ نکلا کہ مدینہ اور اس کے اطراف میں مسلمانوں کا اقتدار قائم ہوگیا اور بہت بڑی تعداد میں اہل مدینہ اسلام لے آئے ۔

بدر کی شکست کے بعد قریش نے مسلمانوں کے خلاف ایک نئی جنگ کی تیاری شروع کر دی۔ ماہ شوال ۳ھ/ ۶۲۵ء میں وہ اپنا لشکر لے کر مکے سے روانہ ہوے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پیش قدمی کرکے احد پہاڑ کے دامن میں، جو مدینے کے شمال میں تین ساڑھے تین میل کے فاصلے پر شرقاً غرباً پھیلا ہوا ہے، پڑاؤ ڈالا۔ ابتدا میں مسلمانوں کو فتح ہوئی اور کفار و مشرکین بھاگ نکلے، لیکن جب مسلمانوں کے لشکر کے تیر اندازوں نے اپنی جگہ چھوڑ دی اور وہ بھی مال غنیمت سمیٹنے میں مشغول ہو گئے تو محاذ خالی ہو گیا۔ حضرت خالد بن الولید نے، جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے اور مشرکین کے میمنہ میں تھے، جوابی حملہ کر دیا۔ مسلمانوں کی یہ فتح وقتی طور پر شکست میں بدل گئی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زخمی ہوے اور مسلمانوں نے کمال جاں نثاری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حفاظت کی۔ مسلمان دوبارہ سنبھلے تو قریش کی کمر ہمت ٹوٹ گئی اور وہ واپس چلے گئے۔ غزوۂ احد میں اکثر خواتین اسلام نے شرکت کی۔ حضرت عائشہؓ اور امّ سلیم مشکیں بھر بھر کر لاتیں اور زخمیوں کو پانی پلاتی تھیں (بخاری: صحیح، کتاب المغازی، ۳ : ۸۳، لائیڈن ۱۸۶۸ء)۔

شوال ۵ھ/ ۶۲۷ء میں بنی نضیر اور بنی وائل کے کچھ آدمی مکۂ مکرمہ گئے اور اہل مکہ کو مدینۂ منورہ پر پھر چڑھائی کی دعوت دی اور تمام یہودیوں کی طرف سے ہر قسم کی امداد کا یقین دلایا۔ باہمی صلاح مشورے کے بعد قریش، یہود اور قبیلہ غطفان کا یہ متحدہ لشکر، جس کی کل تعداد دس ہزار تھی، ابوسفیان کی قیادت میں اس عزم کے ساتھ پھر مدینۂ منورہ پر حملہ آور ہوا کہ اسلام اور مسلمانوں کے وجود کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینۂ منورہ میں قلعہ بند ہو کر مدافعانہ جنگ کو ترجیح دی۔ لشکر اسلام صرف تین ہزار مجاہدین پر مشتمل تھا اس موقعہ پر حضرت سلمان فارسیؓ نے مدینے کے گرد خندق کھودنے کا مشورہ دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود بھی خندق کھودنے میں شریک تھے۔ یہ زمانہ سخت سردی کا تھا اور خوراک کی قلت تھی۔ مجاہدین اسلام خالی پیٹ رہ کر اس کام میں لگے رہے۔ ان سرد و یخ بستہ راتوں میں ایسی تیز ہوا چلی کہ کفار کے خیمے اکھڑ گئے اور ابو سفیان نے واپس جانے ہی میں خیریت سمجھی اور اس کے ساتھ قریش، یہود اور غطفان ناکام ہو کر واپس ہو گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خندق چھوڑ کر مدینۂ منورہ تشریف لے آئے۔ اس طرح مدینۂ منورہ کا مطلع صاف ہو گیا (محمد حمید اللہ: عہد نبوی کے میدان جنگ، ص ۳۳ تا ۳۴، مطبوعۂ حیدر آباد دکن)۔

بنی قریظہ نے معاہدے کے خلاف غزوۂ خندق (غزوۂ احزاب) میں شرکت کی تھی، اس لیے ان کی تادیب ضروری تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا محاصرہ کر لیا۔ آخر میں بنی قریظہ نے یہ شرط منظور کر لی کہ سعد بن معاذؓ جو فیصلہ کریں گے وہ ہم کو منظور ہو گا۔ حضرت سعدؓ نے توراۃ کے مطابق یہ فیصلہ دیا کہ تمام لڑنے والے مرد قتل کیے جائیں، عورتیں اور بچے گرفتار کر لیے جائیں اور ان کا مال تقسیم کر لیا جائے۔ مدینے میں یہود کے آخری قلعے کے خاتمے کا یہ نتیجہ ہوا کہ منافقین کی سرگرمیاں سست پڑ گئیں اور ان کے حوصلے پست ہو گئے (اسرائیل ولفنسون: الیہود فی بلاد العرب، ص ۱۵۸، قاہرہ ۱۹۲۷ء)۔

۶ھ/ ۶۲۸ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عمرہ کی نیت سے مکے روانہ ہوے، قریش کو

خبر ہوئی تو انہوں نے مزاحمت کی تیاریاں شروع کر دیں۔ بالآخر حدیبیہ میں مسلمانوں اور قریش میں یہ معاہدہ طے پایا کہ فریقین دس سال تک کشت و خون سے پرہیز کریں گے۔ اگر قریش سے کوئی شخص اپنے ولی یا سرپرست کی اجازت کے بغیر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پاس مدینۂ منورہ آ جائے گا تو وہ اسے واپس کر دیں گے اور اگر مسلمانوں کا کوئی آدمی مکۂ مکرّمہ آ نکلا تو قریش اسے واپس نہیں کریں گے۔ یہ شرائط بعض اکابر صحابہ کو گراں گزریں، لیکن قرآن مجید نے اسے صاف اور صریح فتح قرار دیا۔ صلح کے بعد اسلام کی اشاعت کا ایک نیا دروازہ کھل گیا اور اہل عرب جوق در جوق حلقہ بگوشِ اسلام ہونے لگے۔ مسلمانوں اور مشرکوں کو ایک دوسرے سے ملنے جلنے کا موقع ملا۔ حضرت خالدؓ بن الولید اور حضرت عمروؓ بن العاصؓ، جنہوں نے بعد میں بڑے بڑے معرکے سر کیے تھے صلح حدیبیہ کے بعد مدینۂ منورہ حاضر ہو کر دولت اسلام سے سرفراز ہوئے۔

صلح ہونے کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے سلاطین عالم اور امرائے عرب کو خطوط لکھے جن میں قیصر روم ہرقل اول (۶۱۰ تا ۶۴۱ء)، خسرو پرویز دوم (۵۹۰ تا ۶۲۸ء) گورنر اسکندریہ مقوقس (۶۲۱ تا ۶۳۰ء) اور نجاشی حاکم حبشہ جیسے لوگ شامل تھے۔ ہرقل، نجاشی اور مقوقس نے مکاتیب نبویؐ کے ساتھ ادب کا معاملہ کیا اور جواب میں تواضع اور احترام ملحوظ رکھا، لیکن کسریٰ پرویز نے نامۂ مبارک چاک کر ڈالا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے سنا تو یہ فرمایا کہ اللہ اس کے ملک کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے (البخاری: الصحیح، باب کتاب النبی صلّی علیہ وآلہ وسلّم الی کسریٰ و قیصر)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بد دعا پوری ہوئی اور ۶۳۷ء میں ایرانی سلطنت کا چراغ گل ہو گیا۔

۷ھ میں غزوہ خیبر پیش آیا۔ یہاں کے یہودی آئے دن شرارتیں کرتے رہتے تھے، اس لیے مسلمانوں کو ان کے مقابلے میں آنا پڑا۔ مسلمان اُن کے قلعے فتح کرتے گئے بالآخر یہودیوں نے نصف پیداوار کی ادائی پر صلح کر لی۔ غزوۂ خیبر نے مسلمانوں کے دشمنوں کی کمر ہمت توڑ دی۔ رمضان ۸ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم دس ہزار مسلمانوں کو لے کر مدینۂ منورہ سے مکۂ مکرّمہ روانہ ہوئے اور جمعہ کی صبح ۲۰ رمضان کو فاتحانہ مکے میں داخل ہوئے۔ اس فتح سے وہ رکاوٹ دور ہو گئی جو اسلام کی عام اشاعت میں حائل تھی۔ مشرکین مکہ کی ہیبت اور ان کا رعب و جلال ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اب بڑی بڑی جماعتیں اور قبیلے آپؐ کے پاس حاضر ہوئے اور مشرف باسلام ہوئے۔ ۹ھ/ ۶۳۰ - ۶۳۱ء میں بہت سے وفود عرب کے مختلف علاقوں مثلاً عمان، حضر موت اور یمن سے مدینۂ منورہ میں اس کثرت سے آئے کہ یہ سال وفود کا سال کہلایا۔ عرب جو اس سے پہلے کسی فرد واحد کی متابعت سے ناآشنا چلے آ رہے تھے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے لائے ہوئے دین کے حلقہ بگوش ہو رہے تھے۔ اب جاہلیت کے رسم و رواج کے بجائے اسلام کے اعلیٰ اخلاقی اقدار کی فرمان روائی تھی (*History of the Arabs* : Hitti، ص ۱۱۹، لنڈن ۱۹۵۱ء)۔ اسی سال زکوٰۃ فرض ہوئی، اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اپنے امرا و عمال کو ان علاقوں میں بھیجا، جہاں اسلام پہنچ چکا تھا۔

۲۶ ذوالقعدہ ۱۰ھ کو آپؐ مدینۂ منورہ سے مکۂ مکرمہ روانہ ہوئے اور عرفات پہنچ کر وہ آخری اور مشہور خطبہ دیا، جو تاریخ اسلام میں خطبۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ یہ خطبہ اسلامی تعلیمات کا

خلاصہ اور عطر ہے اور انسانی حقوق کا منشور ہے۔ آپؐ حجۃ الوداع کے بعد مدینہ واپس تشریف لائے تو مزاج ناساز رہنے لگا۔ مرض کی شدت ماہ صفر کے آخر میں ہوئی۔ اسی مرض میں آپؐ نے انصار مدینہ کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی اور فرمایا کہ ان پر جو ذمے داری تھی، اس کو انھوں نے پورا کیا، ان کا جو دوسروں پر حق ہے، وہ باقی ہے، اس لیے ان کے اچھے اور صالح لوگوں کی بات قبول کرنا اور ان میں سے جو لوگ قصور وار ہوں، ان سے درگزر کرنا (البخاری: الصحیح، باب فضائل اصحاب النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ/۸ جون ۶۳۲ء کو انتقال فرمایا۔

اسلام کا مدنی دور نہ صرف تاریخ اسلام بلکہ تاریخ عالم کا اہم باب ہے۔ مدینۂ منورہ میں آ کر اسلام کو شان و شوکت نصیب ہوئی، جہاد کا حکم ملا، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح و طلاق، غلاموں، اسیروں، اور دشمنان دین اور حدود و تعزیرات کے متعلق احکام نازل ہوئے اور دین نقطۂ عروج اور منتہائے کمال پر پہنچ گیا۔ مدینۂ منورہ ہی سے مسلمان ذوق جہاد اور شوق شہادت سے سرشار ہو کر دنیا کی تسخیر کے لیے روانہ ہوئے۔

خلافت راشدہ: حضرت ابوبکر صدیقؓ (۱۱ھ/۶۳۲ء تا ۱۳ھ/۶۳۴ء) کا زمانۂ خلافت زیادہ تر مرتد قبائل کے استیصال اور منکرین زکوٰۃ کی تادیب میں گزرا۔ حضرت عمر فاروقؓ (۱۳ھ/۶۳۴ء تا ۲۳ھ/۶۴۴ء) نے مدینۂ منورہ میں مرکزی بیت المال قائم کیا، مسجد نبویؐ کی توسیع کی، مکۂ مکرمہ سے مدینۂ منورہ تک ہر منزل پر چوکیاں، سرائیں اور حوض تعمیر کرائے۔ حضرت عثمانؓ بن عفان (۲۳ھ/۶۴۴ء تا ۳۵ھ/۶۵۵ء) کا اہم کارنامہ مسجد نبویؐ کی تعمیر و توسیع ہے۔ انھوں نے ساری عمارت میں منقش پتھر لگوائے اور ستونوں کو سیسے سے مضبوط کیا اور عہد صدیقی کے قرآن مجید کے مدون نسخے کی نقلیں کرا کر مدینۂ منورہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں بھجوائیں۔ حضرت علیؓ (۳۵ھ/۶۵۶ء تا ۴۰ھ/۶۶۱ء) امیر معاویہؓ کے مقابلے کے لیے مدینۂ منورہ سے بصرہ روانہ ہوئے تو اکثر محتاط اہل مدینہ اور اکابر صحابہ اس خانہ جنگی کے خلاف تھے۔ انھوں نے حضرت علیؓ کو یہ مشورہ دیا کہ مدینۂ منورہ سے نہ نکلیں اور اگر اس وقت نکلے تو پھر یہاں واپس نہ آ سکیں گے اور مرکز حکومت مدینۂ منورہ سے نکل جائے گا (الطبری، ۱: ۳۰۹۳، مطبوعۂ لائیڈن)؛ چنانچہ ان کی پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ نے کوفہ واپس آ کر مدینے کے بجائے اس کو مرکز خلافت قرار دیا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مصالحت کر لی اور مرکز خلافت دمشق منتقل ہو گیا۔ اب مدینۂ منورہ کی حیثیت ایک صوبائی شہر کی رہ گئی، اگرچہ اس کی علمی اور دینی مرکزیت اب بھی باقی تھی۔ حضرت امام حسنؓ بھی دستبرداری کے بعد مدینۂ منورہ چلے آئے تھے۔ بعض صحابۂ کرامؓ جو سیاسی کشاکش سے علٰحدہ رہنا چاہتے تھے، مدینۂ منورہ کے قیام کو ترجیح دیتے تھے۔

خلافت بنی امیہ: حضرت امیر معاویہؓ نے بنی ہاشم اور اہل بیت نبوی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو راضی رکھنے کی کوشش کی اور اپنے حسن سلوک، تحمل اور بردباری سے انھیں خوش یا کم از کم خاموش رکھا، لیکن ان کا بیٹا یزید ان کی سیاست کو نہ نباہ سکا۔ یزید ہی کے زمانے میں سانحۂ کربلا پیش آیا جس کی وجہ سے اہل مدینہ جنھوں نے یزید کی خلافت خوش دلی کے ساتھ قبول نہیں کی تھی، اموی حکومت کے خلاف انقلاب

برپا کر دیا ۔ تمام اہل حجاز نے حضرت ابن زبیرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور تمام اموی عمال کو مدینے سے نکال دیا ۔ ان لوگوں نے مدد کے لیے آدمی شام بھیجے ۔ اس انقلاب کی خبر سن کر یزید نے مسلم بن عُقبہ [رک باں] کو دس ہزار فوج کے ساتھ مدینۂ منورہ روانہ کیا ۔ اہل مدینہ نے بڑی جرأت اور پامردی سے مقابلہ کیا، لیکن آخر میں شکست کھائی (۲۶ اگست ۶۸۳ء) ۔ شامی فوجیں (جس میں شامی عیسائیوں کی بڑی تعداد تھی) تین دن تک مدینة الرسول کو لوٹتی اور قتل عام کرتی رہیں (Hitti : *A History of the Arabs*، ص ۱۹۱، لنڈن ۱۹۵۱ء) ۔ مدینہ بالکل تباہ ہو گیا ۔ کسی میں مقابلے کی سکت باقی نہ رہ گئی تھی، اس لیے باقی ماندہ لوگوں نے یزید کی اطاعت قبول کر لی ۔ یزید کی موت کے بعد اہل مدینہ پھر ابن زبیرؓ کے ساتھ ہو گئے، لیکن ان کی شکست کے بعد حجاز پر دوبارہ اموی اقتدار قائم ہو گیا ۔ اس سانحہ کے بعد مدینے کے بہت سے اعیان و عمائد ہجرت کر کے دنیاے اسلام کے مشرق و مغرب میں جا کر آباد ہو گئے (ان مدنی مہاجرین کے اسما کے لیے دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، مطبوعۂ قاہرہ) ۔

عبدالملک بن مروان (۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/۷۰۵ء) نے خلیفہ بننے سے قبل بیشتر وقت مدینے میں گزارا تھا ۔ اس نے مدینے کے ارباب کمال سے استفادہ کیا تھا اور وہ اپنے زمانے کے اکابر علما میں تھا ۔ ۷۵ھ میں وہ حج کے سلسلے میں مدینۂ منورہ بھی حاضر ہوا تھا ۔ اہل مدینہ سے اس کا سلوک ہمدردانہ و فیاضانہ رہا ۔ مسجد نبویؐ میں خوشبو کے لیے بخورات اور عود بھیجتا رہتا تھا ۔

ولید بن عبدالملک (۸۶ھ/۷۰۵ء تا ۹۶ھ/۷۱۵ء) کے زمانے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز مدینۂ منورہ کے گورنر تھے ۔ ولید نے ان کو لکھا کہ مسجد نبویؐ کی پرانی عمارت کو گرا کر از سر نو تعمیر کیا جائے اور مسجد کی توسیع کے لیے مسجد سے متصل جو دوسرے مکانات ہیں، انھیں خرید کر مسجد میں شامل کیا جائے ۔ اس کے علاوہ ولید نے قیصر روم سے منبت کاری کا سامان اور کاریگر منگوائے، تین سال میں عمارت بن کر تیار ہوئی ۔ دیواروں اور چھت پر طلائی کام اور نہایت عمدہ میناکاری تھی ۔ ولید خود اس کے دیکھنے کے لیے مدینہ گیا (ابن الاثیر : الکامل، ۴ : ۴۰۲، مطبوعۂ قاہرہ) ۔ علاوہ ازیں اس نے پرانی مسجدوں کی توسیع کرائی ۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے روضۂ نبویؐ کے گرد دوسری دیوار تعمیر کرائی ۔

سلیمان بن عبدالملک (۹۶ھ/۷۱۵ء تا ۹۹ھ/۷۱۷ء) کا برتاؤ اہل مدینہ کے ساتھ ہمدردانہ و فیاضانہ رہا ۔ ۹۷ھ میں وہ حج کے سلسلے میں مدینۂ منورہ گیا تو اہل مدینہ میں روپیہ تقسیم کیا ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ھ/۷۱۷ء تا ۱۰۱ھ/۷۲۰ء) نے اپنے عہد خلافت میں مسجد نبویؐ کی دوبارہ تعمیر، توسیع و آزئین کرائی تھی ۔ جب وہ خلیفہ ہوے تو انھوں نے یہ دیکھ کر کہ حفاظ حدیث اٹھتے جا رہے ہیں، قاضی ابوبکر بن حزم گورنر مدینہ کو لکھا کہ احادیث نبوی تلاش کر کے لکھ لی جائیں ۔ اہل مدینہ سے ان کا طرز عمل پسندیدہ اور عمدہ رہا ۔ ان کے عہد خلافت میں علم دین کی خوب اشاعت ہوئی اور بہت سے غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا ۔

ہشام بن عبدالملک (۱۰۵ھ/۷۲۴ء تا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) کے زمانۂ خلافت میں حضرت امام زین العابدینؓ کے صاحب زادے زید بن علیؓ نے مدینۂ منورہ اور پھر کوفہ سے خروج کیا، لیکن کوفیوں کی بد عہدی اور غداری سے شہید ہوے ۔ ان کی شہادت کے بعد ان کے ماننے والوں کا ایک مستقل فرقہ پیدا

ہو گیا، جو امام باقرؒ کے بجائے زیدؒ کو امام مانتا ہے اور زیدیہ کہلاتا ہے۔ اسی زمانے میں امامت کا منصب علویوں سے بنی عباس میں منتقل ہو گیا۔ مروان ثانی (۱۲۷ھ/۷۴۴ء تا ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) کی شکست اور بعد ازاں قتل کے بعد بنو امیہ کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور بنی عباس برسر اقتدار آ گئے۔

خلافت عباسیہ: بنو امیہ کے خاتمے کے بعد ابو العباس عبداللہ بن محمد المعروف بہ سفاح (۱۳۲ھ/۷۵۰ء تا ۱۳۶ھ/۷۵۴ء) تخت خلافت پر بیٹھا اور اس نے عراق ہی کو پایۂ تخت بنایا۔ سفاح نے اپنے چچا داؤد کو مدینۂ منورہ اور مکۂ مکرمہ کا والی بنایا۔ سفاح کے بعد اس کا بھائی ابو جعفر عبداللہ بن محمد الملقب بہ منصور (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/۷۷۵ء) خلیفہ بنا۔ اس کے خلاف علویوں میں ناراضی اور شورش پیدا ہوئی، چنانچہ امام حسنؓ کے پڑپوتوں نفس زکیہؒ اور ابراہیمؒ نے عباسی حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ مدینۂ منورہ میں امام مالکؒ اور کوفہ میں امام ابو حنیفہؒ نے دونوں بھائیوں کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ منصور نے آل حسنؓ پر طرح طرح کی سختیاں کیں۔ نفس زکیہؒ نے مدینۂ منورہ پر قبضہ کرکے عباسی گورنر کو قید کر دیا۔ منصور نے نفس زکیہؒ کے مقابلے کے لیے ایک لشکر جرار روانہ کیا۔ اہل مدینہ نے ابتدا میں نفس زکیہؒ کی حمایت کا پورا حق ادا کیا، لیکن آخر میں بعض لوگ ان کا ساتھ چھوڑ گئے اور نفس زکیہؒ نے میدان جنگ میں شہادت پائی (۶ دسمبر ۷۶۲ء)۔ یہی انجام ابراہیمؒ کا کوفہ میں ہوا (ذوالحجہ ۱۴۵ھ/فروری ۷۶۳ء؛ الطبری، ۳: ۲۶۳ تا ۲۹۵ و ۳۰۵ تا ۳۱۹)۔ منصور نے اپنے زمانۂ خلافت میں پانچ حج کیے تھے۔

محمد بن منصور الملقب بہ مہدی (۱۵۸ھ/۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ/۷۸۵ء) نے مسجد نبویؐ کی عمارت میں ترمیم و توسیع کرائی اور پوری عمارت کو نقش و نگار سے آراستہ کرایا، بغداد، مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ کے درمیان ڈاک کا سلسلہ قائم کیا اور حرمین کے باشندوں میں کئی کروڑ نقد تقسیم کیے (الطبری، ۳: ۴۸۳)۔

موسیٰ بن مہدی الملقب بہ ہادی (۱۶۹ھ/۷۸۵ء تا ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) کے زمانے میں آل حسنؓ میں سے حسین بن علیؒ نے خروج کیا، چنانچہ ایک دن انہوں نے دارالامارۃ کا محاصرہ کرکے قید خانہ توڑ کر قیدی نکال لیے اور ان کے ساتھیوں نے بیت المال کو لوٹ لیا اور مدینۂ منورہ میں عام ہنگامہ بپا ہو گیا۔ آخر میں حسین بن علی کو مقام فخ میں شکست ہوئی۔ ان کے ماموں ادریس بن عبداللہ بن حسن بھاگ کر المغرب جا پہنچے۔ ان کی وفات کے بعد ان کے لڑکے ادریس نے بعد میں ادریسی سلطنت قائم کر لی (ابن الاثیر: الکامل، ۶: ۳۴، مطبوعۂ قاہرہ)۔

ہارون الرشید (۱۷۰ھ/۷۸۶ء تا ۱۹۳ھ/۸۰۹ء) نے نو حج کیے اور اہل حرمین کو مالامال کر دیا (حبیب الرحمن اعظمی: ابیات المحتاج، ص ۲۲۱، لکھنؤ ۱۹۵۸ء)۔

معتصم باللہ (۲۱۸ھ/۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ/۸۴۲ء) کے زمانے میں اہل بیت کے ایک خاموش بزرگ محمد بن قاسم تھے، جو مسجد نبویؐ میں گوشہ گیر تھے، مگر اہل خراسان ان کو میدان سیاست میں کھینچ لائے اور ان کے ارادت مندوں کو خروج کے ارادے سے مدینۂ منورہ سے جوزجان لے گئے، لیکن انہیں ناکامی ہوئی۔

واثق باللہ (۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) نے علویوں کا اعزاز و احترام کیا۔ اس نے حرمین کے باشندوں کی اس فیاضی سے خدمت کی کہ اس کے زمانے میں مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ میں کوئی

حائل باقی نہ رہا۔

منتصر باللہ (۲۴۷ھ/۸۶۱ء تا ۲۴۸ھ/۸۶۲ء) نے خلیفہ ہوتے ہی علویوں اور اہل بیت نبوی کے ساتھ زیادتیوں کا سلسلہ یک قلم موقوف کر دیا۔ فدک حضرت حسینؓ کی اولاد کو واپس کر دیا اور گورنر مدینہ علی بن حسن کو رخصت کرتے وقت تاکید کی کہ آل ابی طالب سے عمدہ سلوک کیا جائے۔

دولت اخشیدی (۳۲۳ھ/۹۳۵ء تا ۳۵۸ھ/۹۶۹ء): ابوبکر محمد بن طغج ملوک فرغانہ کی نسل سے تھا۔ راضی باللہ نے اس کو مصر کا والی بنا کر بھیجا تو اس نے امارت پر قبضہ کرنے کے بعد اپنے استقلال کا اعلان کر دیا اور دو سال بعد اس نے مکۂ مکرّمہ و مدینۂ منورہ کو بھی اپنی قلمرو میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد کئی صدیوں تک حجاز کی قسمت مصر سے وابستہ رہی۔ اخشید کے مرنے کے بعد اس کے دو لڑکے تخت نشین ہوئے، لیکن زمام کار کافور کے ہاتھ رہی، جو حبشی غلام تھا۔ اس کی عظمت و شان اتنی بڑھ گئی تھی کہ مصر کے علاوہ حجاز میں بھی خطبوں میں اس کا نام خلیفہ کے نام کے ساتھ لیا جانے لگا۔ متنبی نے کافور کی مدح و ہجو میں قصیدے لکھ کر اس کے نام کو عربی ادب میں زندہ جاوید بنا دیا ہے۔

دولت فاطمیہ (۲۹۷ھ/۹۱۰ء تا ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء): بنو فاطمہ اسمٰعیلی شیعہ تھے جن کا مستقر یمن تھا۔ وہ یمن سے اپنے دعاۃ المغرب بھیج کرتے تھے۔ ان کا اصل مقصد سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسمٰعیلی اقتدار قائم کرنا تھا۔ رفتہ رفتہ انھوں نے قیروان (تونس) فتح کر لیا اور اس کے بعد ان کے جرنیل جوہر الصقلی نے فسطاط فتح کر کے قاہرہ کا شہر بسایا۔ بنو فاطمہ کے پانچویں فرمان روا ابو منصور نزار العزیز باللہ کے عہد حکومت میں فاطمی اقتدار اپنے عروج پر پہنچ گیا اور اس کا نام جمعہ کے خطبوں میں بحر اوقیانوس سے بحیرۂ قلزم کے تمام ممالک حتّٰی کہ شام اور حجاز اور موصل کی مساجد میں لیا جانے لگا (۳۶۶ھ)۔ العزیز کے جانشین ابو علی منصور الحاکم (۳۸۶ھ/۹۹۶ء تا ۴۱۱ھ/۱۰۲۱ء) نے چاہا کہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے اجساد مبارک کو مدینۂ منورہ سے قاہرہ منتقل کرائے تاکہ اس کا دارالخلافہ زیارت گاہ خاص و عام بن جائے۔ اس غرض کے لیے اس نے اپنے ایک امیر ابوالفتوح کو مدینۂ منورہ بھیجا۔ وہاں سخت مخالفت ہوئی اور اتفاق سے اس روز سخت آندھی آئی۔ اس سے ابوالفتوح خوفزدہ ہو کر واپس چلا آیا اور حاکم کو اس کے انجام سے ڈرا کر باز رکھا (المقریزی: الخطط، ۲ : ۳۳۸، مطبوعۂ قاہرہ، بحوالۂ حسن ابراہیم حسن: تاریخ الدولة الفاطمیة، ص ۲۲۲، قاہرہ ۱۹۶۴ء)۔ اس کے عہد حکومت میں اذان کے الفاظ میں کمی بیشی کی گئی اور رمضان میں نماز تراویح حکمًا بند کی گئی۔ موسم حج سے فائدہ اٹھا کر باطنی تعلیمات کی اشاعت کی جاتی تھی۔ اسمٰعیلی عقائد کی تبلیغ کے لیے فاطمی دعاۃ مصر اور شام سے لے کر یمن بلکہ ہندوستان اور افغانستان تک پھیلے ہوئے تھے (*Cambridge History of Islam*، ۱ : ۱۸۶، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔

جب سلاجقہ نے دیلمیوں کی جگہ لی تو انھوں نے فاطمیوں کا زور توڑنے کی کوشش کی۔ اتفاق سے سلجوقیوں کے زمانے میں مصر میں سخت ابتری پھیل گئی تھی۔ سلاجقہ کے تسنن کی وجہ سے عام لوگوں کا رجحان ان کی طرف تھا؛ چنانچہ ۴۶۲ھ میں امیر مکہ نے فاطمیہ سے تعلق منقطع کر کے الپ ارسلان کی اطاعت قبول کر لی اور حرمین میں اس کے نام کا خطبہ جاری کر دیا (ابن الاثیر: الکامل، ۱۰ : ۲۱، ۲۲، ۴۴ مطبوعۂ قاہرہ)۔

ملک شاہ نے مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ کے راستے میں پانی کے ذخیرے کے لیے تالاب بنائے، حرمین کے خدام کے لیے وظائف مقرر کیے اور حاجیوں پر ناجائز ٹیکس موقوف کرائے۔

دسویں صدی عیسوی کے وسط میں حجاز میں علوی شرفا کے خاندان کو عروج حاصل ہوا۔ یہ خاندان تقریبًا ایک ہزار برس تک برسر اقتدار رہا (ان شرفا کے ناموں اور زمانۂ امارت کے لیے دیکھیے عماد الدین اصفہانی: زندگانی پیشوائے اسلام، ص ۳۳۹ تا ۳۵۰، مطبوعۂ تہران)۔ ان کے زمانے میں مدینۂ منورہ کے بجائے مکۂ مکرمہ حجاز کا دارالحکومت قرار پایا۔ اگرچہ یہ شرفا کبھی یمن کے رسولی خاندان اور کبھی مصری حکومت کی اطاعت کا دم بھرتے تھے، لیکن در حقیقت خود مختار تھے۔ عباسی۔ فاطمی نزاع میں وہ جس فریق کا پلہ بھاری دیکھتے تھے، اس کے طرف دار بن جاتے تھے۔ جب سلطان صلاح الدین نے ۱۱۷۱ء میں فاطمی سلطنت کا خاتمہ کر دیا تو ان حجازی شریفوں نے عباسی اور ایوبی سیادت تسلیم کر لی اور زیدی مذہب کو چھوڑ کر شافعی مذہب اختیار کر لیا (*Ency. Britannica*، بار پانزدہم، بذیل مادہ Arabia)۔

دولت نوریہ و صلاحیہ (۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء تا ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء): پانچویں صدی ہجری کا آخری اور چھٹی صدی ہجری کا ابتدائی زمانہ مسلمانوں کے لیے سخت آزمائش اور مصیبت کا زمانہ تھا۔ صلیبی جنگجو ۴۹۲ھ میں بیت المقدس پر قبضہ کرنے کے بعد مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ پر چڑھائی کا ارادہ کر رہے تھے؛ عراق میں قرامطہ نے اودھم مچا رکھا تھا؛ مصر کی فاطمی سلطنت کے اعلٰی ارکان عیسائی طاقتوں سے ملے ہوئے تھے۔ اسمٰعیلی باطنیوں نے سارے عالم اسلام پر خوف و دہشت اور ذہنی انتشار کے مہیب سائے ڈال رکھے تھے۔ صلیبی جنگجوؤں کے چھاپوں سے حج کا راستہ مخدوش ہو گیا تھا۔ اس نفسا نفسی، مایوسی اور شکست خوردگی کے عالم میں سلطان نور الدین زنگی نے اسلام و مسلمانوں کی نصرت و حمایت کے لیے علم جہاد بلند کیا اور عیسائیوں کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روک دیا۔ اس کا نمایاں کارنامہ روضۂ نبویؐ کے چاروں طرف سیسے کی دیوار تعمیر کرانا ہے جسے خندق الرصاص بھی کہتے ہیں۔ اس نے مدینۂ منورہ کے ارد گرد ایک دیوار بھی بنوائی جس پر برج اور پھاٹک بھی تھے (سمہودی: وفاء الوفا باخبار دار المصطفٰی، مطبوعۂ قاہرہ)؛ (۲) سلطان نور الدین کی وفات (۵۶۹ھ) کے بعد علم جہاد صلاح الدین ایوبی نے اٹھایا۔ اس نے معرکہ حطین میں عیسائیوں کو شکست فاش دی (۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء)، اور عیسائیوں کی یلغار سے حجاز کو محفوظ کر دیا۔ اسی جنگ میں یروشلم کے عیسائی بادشاہ کے ساتھ Regionald (ریجی نالڈ) بھی گرفتار ہوا، جو کرک کا والی تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق گستاخانہ گفتگو کیا کرتا تھا۔ وہ مسلمان تاجروں کے کاروانوں اور غریب حاجیوں کے قافلوں کو جو مکۂ مکرمہ یا مصر سے آتے تھے، لوٹ لیتا تھا۔ اس نے ۵۷۸ھ میں مکہ مکرمہ اور مدینۂ منورہ پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا، مگر پورا نہ ہو سکا۔ ریجی نالڈ نے ایلہ میں بحری جہازوں کا ایک بیڑا بھی تیار کیا تھا تاکہ مدینۂ منورہ پر حملہ کر سکے، مگر مسلمانوں کے امیر البحر لؤلؤ نے اس بحری مہم کو ناکام بنا دیا اور حرمین الشریفین صلیبیوں کی یلغار سے محفوظ رہے (Hitti: *History of the Arabs*، ص ۶۴۷، لنڈن ۱۹۵۱ء)۔

سلطان صلاح الدین نے اپنے لیے خادم الحرمین الشریفین کا لقب اختیار کیا۔ حج کے راستے کو پرامن و محفوظ بنایا اور حرمین کے لیے ایک بڑا

وقف قائم کیا ۔ فاطمیوں کے زمانے کے بھاری ٹیکس موقوف کر دیے ، خدّام حرمین کے لیے وظائف اور اہل حرمین کی ضروریات کے لیے غلّے کی کثیر مقدار مقرّر کی (معین الدّین احمد ندوی: تاریخ اسلام، ۴: ۳۵۰، مطبوعۂ اعظم گڑھ) ۔

(۱) دولت ممالیک بحری (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء تا ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)،

(۲) دولت ممالیک بری (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء تا ۹۲۲ھ/۱۵۰۷ء) ۔

سلطان صلاح الدّین ایوبی کے جانشینوں کے بعد مصر اور حجاز کی زمام سلطنت ترکی ممالیک کے ہاتھوں میں آ گئی ۔ یہ لوگ تازہ دم، صحت مند، نڈر اور بہادر تھے ۔ بحری ممالیک کا گل سرسبد رکن الدّین بیبرس بندقداری (۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء تا ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء) تھا ۔ وہ اپنے کارناموں، فتوحات، شجاعت اور اسلام اور مسلمانوں کی حمایت و نصرت کے لحاظ سے صلاح الدّین ثانی تھا ۔ اس نے ایک طرف صلیبیوں کو شکستیں دے کر ان کے مقبوضات چھین لیے ۔ دوسری طرف اس نے عین جالوت پر ہلاکو خان کے نائب امیر کتبغا کو ذلت آمیز ہزیمت دی (شوال ۶۵۸ھ/ستمبر ۱۲۶۰ء) اور تاتاریوں کا رخ شام، مصر اور حجاز کی طرف سے پھیر دیا اور انھیں ایران اور عراق جیسے انجام سے بچا لیا ۔ اس کے علاوہ باطنیوں کو، جو مارآستیں بنے ہوئے تھے، ہمیشہ کے لیے فنا کر دیا ۔

۶۶۷ھ میں بیبرس خود حج کے لیے گیا ۔ آخری خلیفۂ عباسی مستعصم کے زمانے میں مسجد نبوی ؐ کے حصوں میں آگ بھڑک اٹھی تھی، بیبرس نے مسجد کی تعمیر نو کے لیے قاہرہ سے بہت سے کاریگر اور عمارتی سامان بھجوایا اور عمارت کو مکمل کرایا ۔ اس نے روضۂ نبوی ؐ کے گرد کٹھرا بنوایا اور اس کی چھت کو مطلّی اور مذہّب کرایا (السمہودی : وفاء الوفا باخبار دارالمصطفیٰ، ۱ : ۲۳۳، قاہرہ ۱۳۲۶ء) ۔

سلطان بیبرس کے انتقال پر کچھ وقفے کے بعد اس کے حقیقی جانشین ملک المنصور سیف الدّین قلاوون نے ۶۸۰ھ میں ہلاکو خان کے بیٹے اباقا خان کو حمص کے قریب شکست فاش دی اور مصر اور حجاز کو تاتاریوں کی یلغار سے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ۔ اس کے بیٹے ملک النّاصر محمد بن قلاوون (۱۲۹۳ء تا ۱۲۹۴ء) نے خود بھی حج کیا، مسجد نبوی ؐ کی چھت کی مرمت کرائی، روضۂ نبویہ کو ممیّز کرنے کی غرض سے اس پر ایک گنبد بھی تعمیر کرایا جس پر شیشے کی چادریں چڑھا دی گئیں ۔ مدینہ منوّرہ میں بہت سی سرائیں اور سبیلیں، حمام اورمدارس تعمیر کرائے ۔ بحری ممالیک کے بعد برجی ممالیک (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء تا ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) کو حرمین کی خدمت کی سعادت حاصل ہوئی ۔ ان میں سے ملک الظّاہر سیف الدّین چقمق (۱۴۳۸ء تا ۱۴۵۳ء)، اور ملک الاشرف سیف الدّین قایتبای (۱۴۶۸ء تا ۱۴۹۶ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں (السمہودی : وفاء الوفا باخبار دارالمصطفیٰ، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۴۷، قاہرہ ۱۳۲۶ء) ۔

ممالیک کے عہد میں حجاز میں رفاہ عامہ کے بہت سے کام ہوئے ۔ سلطان بیبرس اور النّاصر محمد بن قلاوون کی مجاہدانہ سرگرمیوں اور کامیابیوں کی بدولت اسلامی دنیا کا سیاسی و علمی مرکز بغداد سے قاہرہ منتقل ہو گیا ۔ سقوطِ بغداد (۱۲۵۸ء) کے بعد عراق کی سیاسی اہمیت ختم ہو گئی اور چودھویں صدی عیسوی میں شام، مصر اور حجاز میں ممالیک کو سیاسی برتری حاصل رہی تا آنکہ سلطان سلیم اوّل نے مرج دابق کی جنگ (۱۵۱۶ء) میں ممالیک کے آخری فرمانروا کو شکست دے کر مصر و شام کو عثمانی قلمرو میں شامل کر لیا

اور اسلامی دنیا کا مرکز ثقل قاہرہ کے بجائے قسطنطنیہ بن گیا۔

مدینہ منورہ میں شریفی خاندان کے امرا ممالیک کی نیابت کرتے تھے۔ انھیں جدے میں اترنے والے سامان تجارت پر محصول میں سے حصہ ملتا تھا۔ شروع میں یمن کا رسولی خاندان حرمین الشریفین پر سیادت کے لیے ممالیک سے لڑتا بھڑتا رہا، لیکن آخرکار ممالیک ان پر غالب آ گئے۔ ممالیک شرفا کے خاندان میں سے جسے چاہتے تھے شریف (= امیر حجاز) بنا دیتے تھے اور جسے چاہتے تھے معزول کر دیتے تھے۔ امرا کبھی کبھی خود سر اور خود مختار بھی ہو جاتے تھے، جس کی وجہ سے مصریوں کو ان کی تادیب کرنی پڑتی تھی۔ ان میں سے بیشتر امرا جابر اور سخت گیر ہوتے تھے۔ اس غرض کے لیے ممالیک نے حجاز میں فوج کے مضبوط دستے رکھنے شروع کر دیے۔

ترکان عثمانی (۱۵۱۷ء تا ۱۹۱۶ء): مصر کی فتح کے بعد سلطان سلیم نے امیر مدینہ شریف برکات دوم کو خلعت بھیجا۔ شریف برکات نے اپنے لڑکے کو سلطان سلیم کی خدمت میں قاہرہ بھیج کر اظہار اطاعت کیا۔ اس کے بدلے میں سلطان نے شریف برکات کی امارت کی توثیق کر دی۔ اس کے بعد چار سو سال تک حجاز کی قسمت ترکان عثمانی سے وابستہ رہی۔ اس طویل مدت میں انہوں نے باشندگان حجاز اور خصوصاً اہل حرمین کی جس طرح خدمت کی، اس کی تفصیل سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں۔ عثمانی سلاطین اپنا یہ فرض سمجھتے تھے کہ دنیائے اسلام کو عیسائی حملے سے بچائیں، مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ اور حج کے راستوں کی حفاظت کریں۔ اس لیے حجاز میں ان کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ عثمانی سلاطین ہر سال فقرائے حجاز اور بدوؤں کے لیے غلہ بھیجا کرتے تھے۔ سلطان سلیم نے نہ صرف اس دستور کو جاری رکھا بلکہ مقررہ تعداد میں اضافے کا بھی حکم دیا۔ اس نے مدینہ منورہ میں امیر مصلح بیگ کو بھیج کر بہت سے رفاہی کام انجام دیے۔ اس کی داد و دہش اور امور خیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی دنوں میں اہل حرمین خوشحال اور فارغ البال ہو گئے (مفتی دحلان: فتوحات اسلامیہ، ۲: ۱۲۵، ۱۲۶؛ مکّہ مکرّمہ، ۲۱۳، ۵).

سلطان سلیمان اعظم قانونی (۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) نے مصر کے چند گاؤں بیت المال سے خرید کر ان کے غلے کو اہل حرمین کے لیے وقف کر دیا۔ خزانۂ شاہی اور سلطان کی جیب خاص سے بڑی بڑی رقوم حرمین الشریفین کے علما و مشائخ کو دی جاتی تھیں۔ سلطان سلیمان کے زمانے میں مدینہ منورہ کی جنوبی جانب سے ایک زمین‌دوز نہر بھی کھدوا کر شہر میں لائی گئی۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں حجاز میں بدامنی کا دور دورہ رہا۔ شریفی امرا اور جدہ میں ترکی حکام کے درمیان خونریز جھڑپیں ہوتی رہیں اور عثمانی اقتدار عملاً جدہ، مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ اور طائف کے شہروں تک محدود رہا۔ اندرون ملک بدو اور قبائلی شورش پسندانہ کارروائیاں کرتے رہے۔ بعض اوقات ان کی شورش پسندی سے حج کا راستہ بھی پر خطر ہو جاتا تھا اور ترکی عمال امن قائم رکھنے اور سامان تجارت گزرنے کے لیے ان کو بھاری رقمیں دیتے رہتے تھے۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں نجد میں ایک نئی مگر انقلاب انگیز شخصیت محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء تا ۱۷۹۲ء) کا ظہور ہوا جن کا عیینہ میں مستقر تھا۔ وہ حنبلی مذہب کے پیرو

اور رسوم و بدعات کے مخالف تھے ۔ وہ لوگوں کو توحید خالص کی تعلیم دیتے تھے ۔ وسطی عرب میں ایک نجدی امیر محمد بن سعود (م ۱۷۶۵ء)، جو محمد بن عبدالوہاب کے داماد بھی بن گئے تھے، کی امداد و اعانت سے یہ دینی دعوت سیاسی تحریک میں بدل گئی ۔ شرک و رسوم کے خلاف نجدیوں کی شدت پکڑتی ہوئی سرگرمیوں سے مجبور ہو کر شریف غالب نے ان کا داخلہ حجاز میں بند کر دیا ۔ اس پر نجدیوں نے حجاز پر حملہ کر دیا اور ۱۸۰۵ء میں مدینہ منورہ میں فاتحانہ داخل ہو گئے۔ اگلے سال انھوں نے شام اور عراق پر بھی حملے شروع کر دیے جس پر عربوں میں ناراضی کی لہر پھیل گئی ۔ آخر سلطان محمود دوم نے محمد علی پاشا والیِ مصر کو نجدیوں کی سرکوبی کا حکم دیا ۔ اس کے بیٹے طوسون پاشا نے نجدیوں کو شکست دے کر مدینہ منورہ کو ان کے قبضے سے چھڑا لیا ۔ اس کے بعد ابراہیم پاشا نے نجدیوں کے آخری امیر کو گرفتار کرکے اس کے مرکز درعیہ کو تباہ و برباد کر دیا ۔ اس کے باوجود محمد بن عبدالوہاب کی تحریک پھلتی پھولتی رہی اور اس کے اثرات مشرق میں انڈونیشیا سے لے کر مغرب میں نائجیریا تک محسوس ہوتے رہے (Hitti : *History of the Arabs*، ص ۷۴۰ تا ۷۴۱، لنڈن ۱۹۵۱ء) ۔

عثمانی سلاطین میں سے مسجد نبوی ؐ کی خدمت کی سعادت سب سے زیادہ سلطان عبدالمجید خان (۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء تا ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء) کو حاصل ہوئی ۔ اس نے مسجد نبوی ؐ کو عروس المساجد بنا دیا ۔ ترک امرا اور ان کی بیگمات نے حرمین کی خدمت کے لیے ترکیہ میں گاؤں وقف کیے جن کی سالانہ آمدنی سے مدینہ منورہ کے محتاجوں، بیواؤں اور اہل علم کی اعانت کی جاتی تھی ۔

سلطان عبدالحمید خان ثانی (۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء) کے عہد میں دمشق سے لے کر مدینہ منورہ تک ریلوے لائن تعمیر ہوئی (۱۹۰۷-۱۹۰۸ء)، جس سے ترکیہ، شام اور فلسطین کے عازمین حج بلا خوف و خطر حجاز آنے لگے ۔ حجاز ریلوے لائن کی تعمیر میں مسلمانان ہند نے بھی بڑی فیاضی سے حصہ لیا تھا ۔ ۱۹۰۸ء میں شریف حسین بن علی [رک بآں] حجاز کا والی بن کر مکۂ مکرمہ پہنچا ۔ اسے ترکوں نے خطرناک شخصیت سمجھ کر قسطنطنیہ میں نظر بند کر رکھا تھا، لیکن وہ انجمن اتحاد و ترقی کے بعض ارکان کا اعتماد حاصل کرنے اور اپنی وفاداری کا یقین دلانے کے بعد حجاز کی گورنری حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا ۔

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) شروع ہوئی تو شریف حسین خود مختاری کے خواب دیکھنے لگا ۔ اس کے بیٹے امیر فیصل [رک بآں] اور امیر عبداللہ [رک بآں] ایک عرب سلطنت کے قیام کے فریب میں انگریزوں سے مل گئے ۔ انگریزوں کی شہ پر ۱۹۱۶ء میں شریف حسین نے ترکوں کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ۔ حجاز ریلوے کو برباد کر دیا گیا جس کی وجہ سے ترک افواج کو سامان جنگ اور سامان رسد نہ پہنچ سکا اور انہیں بے شمار مصائب کا سامنا کرنا پڑا ۔ بالآخر ترکوں نے مدینہ منورہ خالی کر دیا (۱۹۱۸ء) اور شریف حسین نے ملک الحجاز کا لقب اختیار کرکے اپنے استقلال کا اعلان کر دیا اور انگریزوں نے فی الفور اسے حاکم حجاز تسلیم کر لیا ۔ ۱۹۲۴ء میں شریف حسین نے خلیفۃ المسلمین ہونے کا دعوی کر دیا، جس پر عالم اسلام بالخصوص ہندوستان اور مصر میں شدید ردّ عمل

ہوا۔ جنگ عظیم کے اثرات کی وجہ سے اہل مدینہ منورہ کو بہت سی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا، باہر سے اناج کی درآمد مسدود ہو گئی، بدامنی اور خوفناک گرانی کی وجہ سے بے شمار باشندے مدینہ منورہ چھوڑ کر شام، مصر اور ہندوستان کو چلے گئے اور شہری آبادی جو ترکوں کے عہد میں اسی ہزار کے لگ بھگ تھی، گھٹ کر صرف دس ہزار رہ گئی۔ اس اثنا میں شریفی امرا کے پرانے حریف عبدالعزیز بن سعود نے نجد میں اپنی امارت قائم کرلی تھی اور وہ حجاز پر تسلّط قائم کرنے کا عزم رکھتا تھا۔ انگریز بھی شریف حسین کے روز افزوں مطالبات سے تنگ آ کر سلطان عبدالعزیز بن سعود کی طرف مائل ہو چکے تھے۔ اتفاق یہ کہ نجدیوں کا داخلہ بھی حرمین میں بند تھا، جس سے تنگ آ کر نجدی افواج نے حجاز کی طرف پیش قدمی کرکے ۱۹۲۴ء کے آخر میں مکّہ مکرّمہ اور ۱۹۲۵ء میں مدینہ منورہ پر قبضہ کر لیا اور شریف حسین نے جدہ سے قبرص کی راہ لی۔

سعودی حکومت (۱۹۲۵ء تا حال): سلطان عبدالعزیز بن سعود نے حجاز پر قبضہ کرنے کے بعد ملک النّجد و الحجاز کا لقب اختیار کرکے ملک میں امن و امان قائم کیا، بدوؤں کی شوریدہ سری کا خاتمہ کیا، حج کے راستے کو محفوظ و مامون بنایا اور ملک کو ترقی کے راستے پر گامزن کیا۔ اس کے عہد میں مدینہ منورہ کی آبادی میں بتدریج اضافہ ہونے لگا۔ ۱۹۳۰ء میں تیل کی دریافت اور برآمد سے ملک کی خوشحالی اور اقتصادی خود مختاری کا نیا دور شروع ہوا اور اہل مدینہ نے بھی آسودہ حال ہو کر اطمینان کا سانس لیا۔ سلطان عبدالعزیز بن سعود کی وفات (۱۹۵۳ء) کے بعد شاہ سعود بن فیصل اور بعد ازاں شاہ فیصل [ارک بان] (م ۱۹۷۵ء) نے زمام حکومت سنبھالی۔ مدینہ منورہ کی موجودہ ترقی و خوشحالی شاہ فیصل مرحوم کی مرہون منت ہے۔ انھوں نے مسجد نبوی ؐ کی توسیع و تزئین پر کروڑوں پونڈ صرف کیے اور جامعۂ اسلامیہ مدینہ منورہ کی توسیع و تکمیل کی۔ اب (بوقت تحریر مقالہ ۱۹۷۹ء) مدینہ منورہ کی آبادی تقریباً ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں ہندی، بخاری اور شامی مہاجرین کی بھی کافی تعداد ہے۔ شہر میں بہت سے ہوٹل کھل گئے ہیں۔ جامعۂ اسلامیہ کے قیام سے علمی رونق بھی آ گئی ہے۔

مآخذ: (۱) Hitti: *A History of the Arabs*، لندن ۱۹۵۱ء؛ (۲) *Cambridge History of Islam*، کیمبرج ۱۹۷۰ء؛ (۳) *Ency. Britannica*، بذیل مادّۂ Arabia، طبع پانزدہم؛ (۴) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، ص ۳۳۸ تا ۳۴۰، ۳۴۱ تا ۳۴۴، گوٹنگن ۱۸۵۸ء؛ (۵) البخاری: الصحیح، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۶) احمد بن حنبل: المسند، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) الطبری، ۱: ۱۳۰۴، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۸) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۴۵۹ تا ۴۶۳ و ۱۰۱۰، لائپزگ ۱۸۶۹ء؛ (۹) ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۱۰۲، ۱۰۶ تا ۱۱۲، ۳۳۴، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) السمہودی: وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفٰی، ۱: ۲۱۰، ۲۱۹ تا ۲۲۲، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۱۱) البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، ص ۲۴۵ تا ۲۶۲، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) عبدالحی الکتانی: تراتیب الاداریۃ، ۱: ۲۴۷، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۳) اسرائیل و لفنسن: تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیۃ و صدر الاسلام، ص ۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۸، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۴) عمر رضا کحالہ: جغرافیۃ شبہ جزیرۃ العرب، ص ۲۳۷ تا ۲۴۷، دمشق ۱۹۶۴ء؛ (۱۵) حسن ابراہیم حسن: تاریخ الدولۃ الفاطمیۃ، ص ۲۴۳، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۶) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴: ۱۲۹، ۱۳۰، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۱۷) ابوالحسن علی ندوی: السیرۃ النبویۃ، بمواضع کثیرہ، قاہرہ ۱۹۷۷ء؛ (۱۸) عبدالقدوس الانصاری:

آثار المدینة المنورہ، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء و ۱۹۷۷ء؛ (۱۹) شبلی: سیرت النبی، ۱: ۲۹۶، ۳۰۳، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۲۰) معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام، ۴ جلدیں، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲۱) مجیب اللہ ندوی: اہل کتاب صحابہ و تابعین، ص ۹۳، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲۲) محمد عزیر: تاریخ دولت عثمانیہ، دو جلدیں، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲۳) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کے میدان جنگ، ص ۴۴ تا ۴۴، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۲۴) حبیب الرحمٰن اعظمی: اعیان الحجاج، لکھنؤ ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) عماد الدین اصفہانی: زندگانی پیشوایان اسلام، ص ۴۴۴ تا ۴۵۰، مطبوعۂ تہران۔

مدینۂ منورہ کے علمی و ثقافتی حالات:

عہد رسالت و خلافت راشدہ: اسلام سے پہلے عرب میں عام طور پر جہالت پائی جاتی تھی۔ اسلام آیا تو مدینۂ منورہ میں گھر گھر فقہ، حدیث اور تفسیر کے چرچے ہونے لگے۔ قریش کے بعض قیدیوں کا زر فدیہ یہ قرار پایا کہ انصار کے لڑکوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں۔ مدینۂ منورہ میں تعلیم و ارشاد کے مختلف طریقے تھے: ایک طریقہ یہ تھا کہ ہجرت کرکے مدینہ آنے والے دس دس دن یا مہینہ دو مہینہ رہ کر عقائد اور فقہ کے ضروری مسائل سیکھ لیتے تھے اور اپنے قبائل میں جا کر دوسروں کو تعلیم دیتے تھے؛ دوسرا مستقل طریقہ درس کا تھا، یعنی لوگ مستقل طور پر مدینے میں رہتے تھے اور عقائد، شریعت اور اخلاق کی تعلیم پاتے تھے۔ ان کے لیے صفہ کی خاص درس گاہ تھی اور اس میں زیادہ تر وہ لوگ قیام کرتے تھے جو تمام دنیوی تعلقات سے آزاد ہو کر شب و روز زہد و عبادت اور زیادہ تر خدمت علم میں مصروف رہتے تھے (شبلی: سیرت النبی، ۲: ۸۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ)۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذات گرامی منبع علم و عرفان تھی، اس لیے ساکنان جزیرۂ عرب کی یہ قدرتی آرزو تھی کہ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ کے فرمودات سنیں، آپؐ کے اعمال و افعال کا مشاہدہ کریں، آپؐ سے علمی استفادہ کریں اور غزوات میں حصہ لیں۔ ان اسباب کی بنا پر مدینۂ منورہ دار العلم بن گیا تھا (احمد امین: فجر الاسلام، ص ۱۴۲، بیروت ۱۹۶۹ء)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم افصح العرب والعجم تھے۔ آپؐ کے ارشادات و فرمودات اور خطبات و فرامین کتب حدیث کا سرمایہ اور عربی زبان و ادب کا شاہکار ہیں۔ اکابر صحابہؓ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ علم الانساب کے بڑے ماہر تھے، شعر و سخن سے بھی ذوق رکھتے تھے۔ ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں ان کے اشعار نقل کیے ہیں۔ قرآن مجید کی اولین اشاعت کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ حضرت عمرؓ قرآن مجید کی حفاظت اور تعلیم اشاعت کا بڑا اہتمام کرنے کے علاوہ خود شعر و سخن کے بڑے نقاد اور فقیہانہ ذہن کے مالک تھے۔ ان کے زمانے میں علم فقہ کی بڑی ترقی و اشاعت ہوئی۔ حضرت عثمانؓ کا سب سے اہم کارنامہ مسلمانوں کو ایک قراءت اور ایک مصحف پر متحد کرنا ہے۔ مختلف صحابہ املا اور تلفظ مختلف طریقوں سے کرتے تھے۔ اس اختلاف کو مٹانے کے لیے حضرت عثمانؓ نے عہد صدیقی کا مدون کیا ہوا نسخہ جو حضرت حفصہؓ کے پاس تھا، منگوایا اور اس کی نقلیں کرا کے تمام ممالک اسلامیہ بھجوائیں۔ حضرت علیؓ فقہ اور شعر و خطابت میں ممتاز تھے۔ ان کے خطبات جو کتب ادب میں منقول ہیں، عربی زبان و ادب کی زینت ہیں۔

صحابۂ کرامؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی احادیث کو محفوظ کرنے میں جو

اهتمام بلیغ کیا، اس کی مثال پیش کرنے سے دیگر اقوام عاجز هیں ۔ انهوں نے آپؐ کا ایک ایک فقرہ، ایک ایک اشارہ، ایک ایک حرکت اور ایک ایک ادا کو جس امانت اور دیانت سے عام لوگوں تک پہنچایا وہ مسلمانوں کی علمی تاریخ کا حیرت انگیز کارنامہ ہے ۔ راویان حدیث میں آٹھ صحابہ کثیر الروایات هیں اور وہ حضرت ابو هریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ هیں ۔ ازواج مطهرات میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سب سے زیادہ فقیہ تهیں ۔ انهوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ۲۲۱۰ احادیث روایت کیں ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خادم خاص تهے ۔ ابن سعد نے ان کو علم کا ظرف لکها ہے (طبقات الکبیر، ج ۲ / ۱، مطبوعۃ لائیڈن) ۔ فقہ حنفی کی جزئیات کا مدار ان کی روایات پر ہے ۔ علم تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ممتاز تهے ۔ افتا کی خدمت حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ انجام دیتے تهے (عبدالسلام ندوی : سیر الصحابہ، ۲ : ۱۷۱، ۲۱، اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء) ۔

صحابۂ کرامؓ اگرچہ ملکی مہمات اور مذهبی خدمات میں مصروف رهتے تهے، تاهم وہ شعر و سخن کے ذوق شناسا تهے اور ان کی مجالس میں عام طور پر شعر و شاعری کا بهی چرچا رهتا تها ۔ وہ زیادہ تر امرؤ القیس، زهیر اور نابغہ کا کلام پسند کرتے تهے ۔ ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں اور جابی زادہ نے حسن الصحابہ فی شرح اشعار الصحابہ میں بہت سے صحابۂ کرامؓ کے اشعار نقل کیے هیں ۔ شاعرانہ حیثیت سے چار صحابی، یعنی حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت کعب بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ اور حضرت کعب بن زهیرؓ خصوصیت سے قابل ذکر هیں ۔ حضرت حسان بن ثابتؓ، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ کفار کی هجو گوئی کے جواب میں اسلام اور مسلمانوں کی مدافعت کیا کرتے تهے ۔ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کے متعدد رجز اور نعتیہ اشعار صحیح بخاری میں موجود هیں ۔ حضرت کعب بن زهیر نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر هو کر اپنا مشہور قصیدہ بانت سعاد پیش کیا تها (ابن رشیق : العمدہ، ۱ : ۳۱ تا ۳۴، ۹۶ تا ۱۰۰، بار ثانی، قاهرہ ۱۹۶۳ء) ۔

خلافت بنی امیہ : اموی دور حکومت میں اگرچہ مسلمانوں کا سیاسی مرکز دمشق منتقل هو گیا تها، لیکن مدینۂ منورہ کی علمی رونق قائم رهی اور یہیں سے احکام و فتاوی فقہاے صحابہ کی مجلس میں طے هو کر تمام دنیاے اسلام میں پهیلتے تهے ۔ ان میں عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ (م ۹۴ھ/۹۹ھ)، عروہ بن الزبیر (م ۹۴ھ)، سلیمان بن یسار، قاسم بن محمد بن ابی بکر (م ۱۰۶ھ)، سعید بن المسیب (م ۹۳ھ)، سلیمان بن یسار (۱۰۰ھ)، خارجہ بن زید بن ثابت (م ۱۰۰ھ) اور سالم بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب (م ۱۰۶ھ)، مدینۂ منورہ کے فقہاے سبعہ کہلاتے تهے ۔ فقہ مدینہ انهیں فقہاے سبعہ کی علمی مجلسوں کے نتائج بحث هیں ۔ ان اکابر کے علاوہ محمد بن مسلم بن شہاب الزهری (م ۱۲۴ھ)، نافع مولی عبداللہ بن عمر (م ۱۱۷ھ)، عبداللہ بن ذکوان (م ۱۳۰ھ)، ربیعۃ الرائے (م ۱۳۶ھ) اور یحیی بن سعید (م ۱۴۳ھ) مدینۂ منورہ کی مسند علم کی زینت تهے (احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۲۰۸، ۲۰۹، مطبوعۃ

بیروت) ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا شمار بھی نامور تابعین میں ہے ۔ انھوں نے تعلیم مدینۂ منورہ میں پائی تھی ۔ خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے گورنر مدینہ قاضی ابوبکر بن حزم کو احادیث نبوی ؐ کی تدوین اور اس کے تحفظ کی طرف توجہ دلائی ۔ اس حکم کی تعمیل ہوئی اور جمع شدہ احادیث کے مجموعے تیار کرا کے تمام ممالک محروسہ میں بھیجے گئے (صحیح البخاری، باب کتاب العلم؛ ابن عبدالبر : جامع بیان العلم، ص ۳۸، مطبوعۃ قاہرہ) ۔

مدینۂ منورہ میں تفسیر، حدیث اور فقہ کے علاوہ مغازی اور سیر کا بھی چرچا تھا ۔ بنو امیہ کے آخری عہد میں جن اساطین علم نے مغازی کی تدوین میں سرگرمی دکھائی، ان میں ابان بن عثمان مدنی (م ۱۰۵ھ)، عروۃ بن الزبیر بن العوام مدنی (م ۹۴ھ)، شرحبیل بن سعد مدنی (م ۱۲۳ھ)، عبداللہ بن ابی بکر بن حزم مدنی (م ۱۳۵ھ) اور موسٰی بن عقبہ مدنی (م ۱۴۱ھ) قابل ذکر ہیں ۔ ان کی کتابیں اگرچہ ضائع ہو گئیں، لیکن ان کی بیشتر روایات محمد بن اسحٰق (م ۱۵۱ھ) اور الواقدی کی کتب سیرت و مغازی میں محفوظ ہیں (احمد امین: ضحی الاسلام، ۲ : ۳۲۰ تا ۳۳۳، مطبوعۃ بیروت) ۔ محمد بن اسحٰق کا یہ بڑا احسان ہے کہ انھوں نے سیرت لکھ کر سلاطین اور امرا کی توجہ لایعنی قصص و حکایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مغازی اور آپ ؐ کی سیرت کی جانب پھیر دی ۔ سیرت ابن اسحٰق صدیوں سے ناپید ہے ۔ اس کے بعض اجزا فاس کی جامع القرویین میں محفوظ تھے، جو محمد حمیداللہ کی تصحیح اور تحشیہ سے مراکش کی وزارۃ اوقاف کی جانب سے شائع ہوئے ہیں (رباط ۱۹۷۶ء) ۔ اس کتاب کا ترجمہ بھی شیخ سعدی کے زمانے میں ابوبکر سعد زنگی کے حکم سے فارسی میں ہوا تھا ۔ اس کے قلمی نسخے بعض کتاب خانوں میں موجود ہیں ۔ ابن ہشام کی سیرت کا سب سے بڑا ماخذ سیرت ابن اسحٰق کی روایتیں ہی ہیں ۔

مدینۂ منورہ کے قابل ذکر شاعر یہ ہیں: احوص (م ۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) غزل گو شاعر تھا، نعمان بن بشیر الانصاری بنی امیہ کی مداحی میں مشہور تھا ۔ اس کا دیوان محمد بن یوسف السورتی کی تصحیح سے شائع ہو چکا ہے (دہلی ۱۳۳۲ھ) ۔ نُصَیب بن رباح (م ۱۰۸ھ) عبدالعزیز بن مروان کی منقبت میں قصیدے لکھا کرتا تھا (جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۱ : ۲۴۴، ۲۶۰ و ۲۸۹، مطبوعۃ بیروت) ۔

اسلامی فتوحات کے بعد حجاز میں خوشحالی اور فارغ البالی کا دور دورہ ہو گیا تھا ۔ بنو امیہ کے آخری زمانے میں قوم کے بعض طبقے عیش و عشرت میں ڈوب کر غنا و موسیقی کی طرف مائل ہو گئے ۔ حکومت وقت کا بھی یہی منشا تھا کہ قریشی امرا لہو و لعب میں منہمک رہ کر سیاسی مشاغل سے دستبردار ہو جائیں، چنانچہ حجازی امرا کو گران قدر وظائف سے نوازا جاتا تھا ۔ اس عیش کوشی سے غنا و موسیقی کو بڑی ترقی ہوئی، قسم قسم کی راگنیاں، تانیں اور سریں ایجاد ہوئیں، اور گانے والی باندیوں کی تعلیم و تربیت میں خاص اہتمام ہونے لگے ۔ اس وبا سے اہل مدینۂ منورہ بھی محفوظ نہ رہ سکے (احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۷۶، ۷۷، مطبوعۃ بیروت) ۔ اسی زمانے میں یونس بن سلیمان الکاتب المدنی (م ۱۳۶ھ) نے موسیقی میں کتاب لکھی، جو اب مفقود ہے (براکلمان : تاریخ الادب العربی، عربی ترجمہ، ۱ : ۱۹۷، ۱۹۸، مطبوعۃ قاہرہ) ۔

خلافت بنی عباس: عباسیوں نے خلافت عجمیوں

کی مدد سے حاصل کی تھی؛ چنانچہ سلطنت کے مناصب پر ایرانی اور بعد ازاں ترک فائز ہو گئے۔ عرب امرا باہمی بغض و عناد اور نا اتفاق سے سلطنت کے کاروبار سے بے دخل ہو کر اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو بیٹھے۔ خلافت کا مرکز دمشق سے بغداد منتقل ہو گیا اور بصرہ، کوفہ اور بغداد علمی مرکز بن گئے۔ اس پر بھی مدینۂ منورہ کی علمی سیادت قائم رہی اور مدینہ منورہ ہی دارالعلم بنا رہا۔ دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک مسلمانان عالم حدیث و فقہ کی تعلیم کے لیے مدینہ منورہ ہی کا رخ کرتے تھے کیونکہ صحابۂ کرام رض اور تابعین عظام کی بڑی تعداد جو علوم شریعت کی امین اور قرآن و سنت کی خزینہ دار تھی، مدینہ منورہ ہی میں سکونت پذیر تھی۔ اس کے علاوہ سال میں ایک دفعہ (حج کے موقع پر) مدینہ منورہ کی زیارت کا شوق لوگوں کو کشاں کشاں لے آتا تھا۔

اوائل عہد عباسی میں مدینہ منورہ کی بزرگ ترین دینی و علمی شخصیت امام مالک (م ۱۷۹ھ) ہیں جن کے درس کی یاد شاہت مشرق میں سیستان سے لے کر مغرب میں اندلس تک تھی۔ ان کے اکابر شاگردوں میں امام محمد بن الحسن الشیبانی (کوفہ)، اسد بن الفرات (قیروان)، امام شافعی (مکہ) اور یحیی مصمودی (اندلس) جیسے اساطین علم شامل ہیں۔

(۱) امام مالک کا عظیم الشان علمی کارنامہ موطأ کی تدوین ہے۔ اگرچہ امام مالک کے زمانے میں بہت سے مجموعہائے حدیث مرتب ہو چکے تھے، لیکن تمام علمائے حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ موطأ کی حدیثیں صحت، قوت اور جودت اسناد میں سب پر فائق ہیں اور اس کے رواۃ باستثناء چھے (یا بقول بعض نو) سب کے سب مدنی ہیں۔ (سید سلیمان ندوی: حیات مالک، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳، مطبوعۂ کراچی)۔ امام مالک کی جلالت قدر کے لیے یہ امر کافی ہے کہ ہارون الرشید نے محمد الامین اور عبداللہ المامون دونوں شہزادوں کے ہمراہ حج کے موسم میں مدینۂ منورہ جا کر امام صاحب سے موطأ کی سماعت کی۔ موطأ (امام مالک رح) کی بے شمار شرحیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ بیسیوں مرتبہ ہند، مصر، مراکش میں چھپ چکی ہے؛ (۲) المدونة الکبری اگرچہ عبدالرحمن بن قاسم (م ۱۹۱ھ)، امام کے شاگرد، کی تصنیف ہے، لیکن اس لحاظ سے امام صاحب کی تصنیف کہنا درست ہے کہ یہ کتاب در حقیقت امام رح کے ملفوظات فقہیہ کا مجموعہ ہے۔ مدونہ مصر میں چھپ گئی ہے؛ (۳) رسالة مالک الی الرشید: یہ خلیفہ ہارون رشید کے نام خط کے طور پر بائیس صفحات کا ایک رسالہ چھپ گیا ہے اور لاہور میں کسی نے اس کا ترجمہ بھی چھاپا ہے (سید سلیمان ندوی: حیات مالک، ص ۹۱، ۹۲، مطبوعۂ کراچی)۔

محمد بن عمر الواقدی (م ۲۰۷ھ) تابعی اور مدنی ہیں۔ وہ سیرت اور مغازی کے امام تھے، (اگرچہ بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے)۔ کتاب المغازی ان کی جلیل القدر تصنیف ہے، جو الطبری، ابن الاثیر اور ابن کثیر کی تواریخ کا ماخذ ہے۔ اس کا نامکمل ایڈیشن فان کریمر کے اہتمام سے کلکتہ سے شائع ہوا تھا، لیکن اب Marsden Jones نے کتاب المغازی کو تصحیح اور تحشیہ کے جملہ لوازم کے ساتھ تین جلدوں میں نہایت عمدگی سے شائع کیا ہے (قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ الواقدی کی دوسری اہم کتاب فتوح الشام ہے، جو کئی بار کلکتہ، بمبئی اور قاہرہ میں چھپ چکی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ مطبع نولکشور نے شائع کیا تھا (لکھنؤ ۱۲۸۶ھ)۔ فتوح مصر، فتوح العجم و العراق اور فتوح افریقیہ بھی ان سے منسوب ہیں، لیکن ان کی حیثیت مشکوک ہے [Marsden Jones: مقدمہ، کتاب المغازی،

قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص ۱۰۰، ۱۵۰)۔

الواقدی کے بعد مدینۂ منورہ کے سربرآوردہ علما میں مصعب بن عبداللہ (م ۲۳۶ھ) اور زبیر بن بکار (م ۲۶۵ھ) کا شمار ہے، جو آل زبیر سے تعلق رکھتے تھے۔ مصعب بن عبداللہ کی کتاب، کتاب نسب قریش E. Levi Provencal نے شائع کی ہے (قاہرہ ۱۹۵۳ء)۔ زبیر بن بکار مصعب بن عبداللہ کے بھتیجے تھے۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی ۳۳ کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کی کتاب جمھرة نسب قریش و اخبارھا، بعد کے مصنفین کا قیمتی مأخذ رہی ہے۔ کتاب کے نصف آخر کو محمد محمود شاکر نے نہایت عمدگی اور صحت سے شائع کیا ہے (قاہرہ ۱۳۸۱ھ)۔ زبیر بن بکار کی دوسری تصنیف الموفقیات ہے، جو انھوں نے اپنے شاگرد متوکل کے لیے لکھی تھی۔ یہ کتاب تاریخ اور ادب کا کشکول ہے۔ اس کے بعض اجزا (۱۶ تا ۱۹) وسٹنفلٹ کی علمی مساعی سے گوٹنگن میں شائع ہو چکے ہیں (۱۸۶۸ء)! محمد محمود شاکر: مقدمہ، جمھرة نسب قریش و اخبارھا، ص ۳۱ تا ۳۳، قاہرہ ۱۳۸۱ھ)۔

اس زمانے میں اکابر علمائے اسلام اپنی تصانیف کا آغاز و اختتام مدینہ منورہ میں کیا کرتے تھے، چنانچہ امام بخاریؒ نے اپنی تاریخ الکبیر اور جامع الصحیح کی تکمیل و تدوین مسجد نبویؐ ہی میں کی تھی۔ عباسیوں کے بعد ایوبی، چرکسی اور عثمانی سلاطین نے مدینہ منورہ میں مدرسے بھی بنوائے، کتابخانے بھی قائم کیے، وظیفے بھی جاری کیے اور حرم نبویؐ کے مدرسین کے لیے بیش قرار تنخواہیں بھی مقرر کیں، مگر خاص عربوں نے اس سے بہت کم فائدہ اٹھایا۔ یہ سب بیرونی اور آفاقی مہاجرین تھے جو اب مدینہ منورہ کی مسند علم کی زینت تھے۔

اس دور کے تذکروں اور تراجم کی کتابوں میں ایسے مدنی علما کا ذکر نہیں ملتا جنھیں علوم اسلامیہ کی کسی شاخ میں امامت کا درجہ حاصل ہو۔ عباسی سلطنت کے زوال اور سقوط بغداد کے بعد قاہرہ اور دمشق علوم اسلامیہ کی تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف کے مرکز بن گئے تھے۔ نویں صدی ہجری کے آخر میں امام السخاوی (م ۹۰۲ھ) کے فیض و افادہ کی کرنیں دنیائے اسلام کے ہر گوشے میں پڑ رہی تھیں، مدینہ منورہ میں آکر ان کی کرنوں نے نور علی نور کا مرتبہ حاصل کیا۔ ان کے بعد ان کے شاگردوں نے حرمین میں علم حدیث کی شمع فروزاں کی۔ گیارھویں صدی ہجری میں مدینہ منورہ کی مسند علم نے شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم کردی سے زینت پائی۔ یہی وہ بزرگ ہیں جن کے درس میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی جا کر شریک ہوئے تھے (سید سلیمان ندوی: ہندوستان میں علم حدیث، در معارف، (اکتوبر ۱۹۲۸ء)۔ ان متأخر صدیوں میں مدینہ منورہ سے نسبت رکھنے والے مندرجۂ ذیل علما قابل ذکر ہیں:

(۱) برہان الدین ابن فرحون (م ۷۹۹ھ)، (نزیل مدینہ) مصنف الدیباج المذھب فی معرفة أعیان علماء المذھب؛ (۲) نور الدین السمہودی (م ۹۱۱ھ)، مصنف وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، السمہودی نے اس کا اختصار خلاصة الوفا کے نام سے کیا تھا، جس کا فارسی ترجمہ بعض کتب خانوں میں موجود ہے؛ (۳) ابو الحسن ابراہیم الکورانی المدنی (۱۰۲۵ تا ۱۱۰۱ھ) مصنف الأمم لإیقاظ الھمم (مصطلح الحدیث)، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۴) محمد البرزنجی الموسوی المدنی (م ۱۱۰۳ھ)، مصنف الجواھر الثمینة فی محاسن المدینة؛ (۵) سید جعفر بن سید محمد البرزنجی المدنی (م ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء)

صاحب دیوان شاعر تھے، مواسم الادب و آثار العجم و العرب، ان کی ادبی یادگار ہے۔ (براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۲۶، ۲۲۹، ۵۱۲؛ زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳: ۱۳۳، ۲۰۲، ۲۰۳، مطبوعۂ بیروت)۔

ہندوستان اور مدینہ منورہ

سلطانانِ ہند کو ہمیشہ سے دربارِ خلافت اور حرمین الشریفین سے قلبی تعلق رہا ہے، چونکہ خلفائے عباسیہ (بغداد و قاہرہ) خود کو حامیِ اسلام اور خادمُ الحرمین الشریفین سمجھتے تھے، اس لیے ہندوستان کی مساجد میں ان کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ بسا اوقات سلاطینِ ہند کے تقرر کے پروانے، لوائے سلطنت اور بیش بہا خلعتیں بغداد سے آتی تھیں اور ان کی آمد پر شہر میں جشن منایا جاتا تھا۔ سکوں پر سلاطینِ ہند کے نام کے پہلو بہ پہلو عباسی خلیفہ کا نام کندہ ہوتا تھا۔ یہ حالت مغلیہ سلطنت کے قیام تک رہی۔ اسی زمانے میں شمالی ہند کے زیادہ تر حجاج خشکی کے راستے افغانستان، ایران اور عراق سے گزر کر حجاز میں داخل ہوتے تھے، لیکن جب ایران میں صفویوں نے عروج حاصل کیا اور قزلباشوں کے تعصّب نے ایران کے راستے کو مخدوش بنا دیا تو تمام حاجی بندر سورت کے راستے سے بحری سفر اختیار کر کے جدّہ اترنے لگے۔ شاہانِ مغلیہ ہر سال ہندوستان کی طرف سے ایک امیر حاج مقرر کر کے اس کے ساتھ دو لاکھ روپیے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کی خدمت گزاری کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ یہ روپیہ عموماً گجرات (احمد آباد) کے خزانے سے بھیجا جاتا تھا۔ شاہجہان کے عہد میں خوشبودار عنبر کی ایک قندیل، جس میں بیش بہا جواہر نصب تھے، روضۂ نبوی ؐ کے لیے بنوا کر بھجوائی گئی۔ اس کے علاوہ ہر سال ایک کثیر رقم سادات و علمائے مدینہ کے لیے بھیجی جاتی تھی۔ اسی عہد میں ملتان کے شاہی کارخانے میں مسجد نبوی ؐ کے طول و عرض کے برابر ایک نہایت عمدہ قالین بنوا کر بھیجا گیا۔ سرکاری طور پر حرمین کی اعانت و امداد کا دستور محمد شاہ کے زمانے تک جاری رہا۔ سرکاری امداد کے علاوہ ہندوستان کے مسلمان رؤسا اور ان کی بیگمات بھی ہر سال مختلف تحائف، نقد رقمیں اور کپڑوں کے تھان مدینہ منورہ کے فقرا و مساکین میں تقسیم کے لیے بھیجا کرتی تھیں۔ اس کارِ خیر میں ٹونک، بھوپال اور حیدرآباد کی ریاستیں سرفہرست تھیں۔ ان کی بنوائی ہوئی رباطیں (مسافر خانے) اب تک موجود ہیں۔ مزید براں ہندوستانی علما اپنی تصانیف کا ایک نسخہ روضۂ نبوی ؐ کے کتابخانے کے لیے بھی ارسال کرتے تھے اور مدینہ منورہ ہی کے واسطے سے یہ کتابیں قسطنطینیہ پہنچ کر بارگاہ سلطانی میں پیش ہوتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی [رک بآں] کی کتابیں سب سے پہلے قسطنطنیہ سے چھپ کر شائع ہوئیں۔

ہندوستان نے نہ صرف اہل مدینہ کی مالی خدمت کی ہے بلکہ اس کے علما نے حرم نبوی ؐ میں بیٹھ کر اپنے علم و فضل سے سارے عالم اسلام کو سیراب کیا ہے، ان میں ممتاز ترین علما یہ ہیں: (۱) ابو معشر نجیح سندھی ثم مدنی (م ۱۷۰ھ)؛ (۲) شیخ ابوالحسن سندھی (م ۱۱۳۹ھ)، ان کا سب سے بڑا کارنامہ مسند احمد بن حنبل کی شرح ہے؛ (۳) شیخ محمد حیات سندھی (م ۱۱۶۳ھ)، ان کے نامور شاگردوں میں مشہور مؤرخ، ادیب اور شاعر میر غلام علی آزاد بلگرامی ہیں؛ (۴) شاہ عبدالغنی مجددی: شاہ عبدالعزیز کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ انگریزوں کی عملداری کے بعد پہلے مکہ مکرمہ جا کر رہے، پھر مدینہ منورہ جا کر

مستقل سکونت اختیار کر لی اور بقیہ زندگی حدیث کی تعلیم و تدریس میں گزار دی۔ حرمین کے علما کے علاوہ تمام دنیاے اسلام نے ہندوستان اور ترکستان سے لے کر مراکش تک ان کے حلقہ درس سے فیض پایا۔ آج عالم اسلام میں اسلام کی سر بلندی کے لیے جو تڑپ پائی جاتی ہے، وہ زیادہ تر شاہ عبدالغنی کے سلسلے سے منتسب اکابر علما و صلحا کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہے۔

بیسویں صدی عیسوی میں سید احمد فیض آبادی (برادر بزرگ مولینا حسین احمد مدنی) نے مدینہ منورہ میں مدرسہ علوم الشرعیہ قائم کر کے اہل مدینہ کی بڑی خدمت کی۔ اس مدرسے کے مصارف ہندوستان کے مخیر حضرات کے عطیات سے پورے ہوتے تھے۔ مدینہ منورہ کے علاوہ عدن، صومالی لینڈ اور خلیج فارس کے طلبہ بھی اس مدرسے سے مستفید ہوتے تھے۔ اب یہ مدرسہ سعودی حکومت نے اپنی تحویل میں لے لیا ہے (سید سلیمان ندوی: خلافت اور ہندوستان، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۲) وہی مصنف: ہندوستان میں علم حدیث، در معارف (اعظم گڑھ)، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۲۸ء)؛ (۳) محمد حسین ہیکل: فی منزل الوحی، ص ۵۱۱، قاہرہ ۱۹۵۲ء)۔

آثار مدینہ منورہ

مدینہ کے فضائل، مسجد نبویؐ میں نماز اور عبادت کی فضیلت اور روضۂ نبویؐ کی بتاکید زیارت اور اس کے ثواب و اجر کے بیان سے کتب حدیث معمور ہیں۔ صوفیہ کی اصطلاح میں مکہ شان جلال اور مدینہ شان جمال کا مظہر ہے۔ اس مقدس سر زمین کی زیارت کے شوق میں عربی، فارسی، ترکی اور اردو میں بے شمار نعتیں لکھی گئی ہیں۔ ابن بطوطہ، ابن جبیر الاندلسی، محمد لبیب البتنونی، ابراہیم رفعت پاشا اور محمد حسین ہیکل جیسے سیاحوں نے آثار مدینہ منورہ کی تاریخ اور زیارت مدینہ منورہ کے حالات و تاثرات بڑے دلکش انداز میں لکھے ہیں۔ فارسی میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی جذب القلوب الی دیار المحبوب ایک خاص مقام و مرتبہ رکھتی ہے اور اردو میں قاضی سلیمان منصور پوری کی سبیل الرشاد، محمد الیاس برنی کی صراط الحمید اور عبدالماجد دریا بادی کا سفر حجاز ان کے قلبی کیفیات کے آئینہ دار ہیں۔

مسجد نبوی: عہد رسالت میں مسجد نبوی گارے کی دیواروں، کھجور کے تنوں کے ستون اور ان پر کھجور کی شاخوں کی چھت سے عبارت تھی۔ اس کی لمبائی ۷۰ ذراع اور چوڑائی ۵۰ ذراع تھی۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں اس میں تھوڑی سی توسیع ہوئی، حضرت عثمان غنیؓ نے اس کو پتھر اور چونے سے تعمیر کرایا۔ خلیفہ ولید بن عبدالملک نے مسجد میں ازواج النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حجرے بھی شامل کر دیے۔ تعمیر کے لیے رومی و قبطی معمار بلائے گئے اور مختلف قسم کے طلائی نقش و نگار سے مسجد کی شان کو دوبالا کر دیا گیا۔ ۱۶۱ھ میں خلیفہ مہدی بن منصور نے مسجد نبویؐ میں دس ستونوں کا اضافہ کرایا اور نقش و نگار اور طلاکاری میں زر کثیر خرچ کیا۔ عباسیوں کے بعد مصر کے مملوک سلاطین نے مسجد نبویؐ کی مرمت اور توسیع و تزئین کو مرکز توجہ بنایا۔ الملک الناصر محمد بن قلاوون نے ۷۷۸ھ میں حجرۂ شریفہ پر قبہ (گنبد) بنوایا۔ الملک الاشرف قایت بائی نے ۸۸۱ھ میں مسجد کی توسیع کرائی، باب السلام کے شمال میں دارالعلوم تعمیر کرایا اور اس کے مصارف کے لیے ایک وقف قائم کر دیا۔ ۸۸۶ھ میں طوفان باد و باراں اور بجلی سے مسجد کو بڑا نقصان پہنچا تھا، لیکن حجرہ شریف محفوظ رہا تھا۔ قایت بائی نے مسجد کی مرمت کے لیے مصر سے کاریگر

اور عمارتی سامان بھجوایا ۔ عثمانی عہد میں سلطان سلیم ثانی اور سلطان محمود نے مسجد نبوی ؐ کی توسیع و تکمیل اور آرائش و زیبائش کی طرف توجہ مبذول رکھی ۔ سلطان محمود نے حجرۂ نبوی ؐ کے گنبد کی دوبارہ مرمّت کرائی اور اس کو سبز رنگ سے مزین کرایا (۱۲۳۳ھ) ۔ اس وقت سے اس گنبد کا نام گنبد خضراء پڑ گیا ہے (عبدالقدوس الانصاری : آثار المدینة المنورہ، ص ۱۰۶، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء) ۔

عثمانی سلاطین میں مسجد نبوی ؐ کی خدمت کی سعادت جیسی سلطان عبدالمجید کے حصے میں آئی، وہ کم تر کسی سلطان کو نصیب ہوئی ہوگی ۔ انہوں نے مسجد نبوی ؐ کو از سر نو بنوایا، ساری مسجد کو قبّوں سے آراستہ کیا اور ستونوں کو مطلا کرایا ۔ تعمیر نو کے بعد مسجد کا طول ۶۰۰ فٹ اور عرض ۴۸۰ فٹ تھا، قبلہ جنوب کے رخ تھا ۔ (سعیدی دور میں) آگے پیچھے دس گیارہ دالان بنے ہوئے تھے، بہترین نقش و نگار سے آراستہ، حسن و زیبائش میں ایک سے ایک بڑھ کر، اس کے وسیع صحن، صحن کے دائیں اور بائیں دونوں جانب صحن ہی کے برابر لمبے لمبے دالان، در و دیوار پر قرآن مجید کی آیات، بعض احادیث کے ٹکڑے، اسمائے الٰہی، اسمائے رسول ؐ، اسمائے صحابۂ کبار سب موقع موقع سے در و دیوار پر کندہ ہیں، جو مشہور ترک خطاط عبداللہ بک زھدی کے فنی کمال اور صنعت کاری کا بے مثل نمونہ ہیں (محمد حسین ھیکل : فی منزل الوحی، ص ۴۹۶، قاہرہ ۱۹۵۲ء) ۔ بڑی محراب ”محراب عثمانی“ کے نام سے موسوم ہے ۔ محراب نبوی ؐ کی مغربی جانب منبر ہے، جو سنگ مرمر کا بنا ہوا اور عمدہ نقش و نگار سے مزین ہے، اسی منبر اور روضہ مبارک (حجرۂ ام المومنین حضرت عائشة صدیقة ؓ) کا درمیانی حصہ روضة الجنة کے نام سے (حدیث صحیح کی بنا پر) موسوم ہے ۔ اسی حصے میں محراب النبی ؐ اور مصلی النبی ؐ بنا ۔ اب اصل مصلّی ایک دیوار سے چھپ گیا ہے ۔ حدیث کے شارحین کے قول کے مطابق یہ خطّہ زمین نزول رحمت و حصول سعادت میں جنت کے باغیچوں کے مثل ہے اور اسی لیے اسے چمن جنت کہا گیا ہے ۔ اسی روضۂ جنت کے اندر وہ آٹھ ستون ہیں، جنھیں ”اسطوانات رحمت“ کہا جاتا ہے ۔

مسجد نبوی ؐ کے گوشہ جنوب و مشرق میں دالانوں کے اندر وہ سبز گنبد والا روضۂ اقدس ہے، جس کی زمین کی فضیلت بقول مشہور محدث قاضی عیاض مالکی روے زمین سے بڑھ کر ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پہلو میں ادب کے ساتھ ذرا بائیں کی طرف ہٹے ہوے حضرت صدیق اکبر ؓ اور حضرت عمر فاروق ؓ آرام فرما ہیں ۔ روضۂ مبارک کی عمارت ۳۰ - ۴۵ فٹ لمبی اور اس سے کچھ کم چوڑی ہے ۔ سب سے پہلے چاروں طرف لوہے اور پیتل کی جالی یا جنگلے کی دیواریں ہیں ۔ ان جالیوں کی دیواروں میں جنوب مشرق اور شمال کے رخ پر دروازے بھی ہیں جو ہمیشہ بند ہی رہتے ہیں ۔ جالیوں کے اندر سیسہ بھری ہوئی گہری بنیادوں کے اوپر ایک پختہ چار دیواری ہے، جو حجرۂ عائشہ صدیقہ ؓ کو پوری طرح گھیرے ہوے ہے اور جس میں کوئی دروازہ نہیں ۔ اس عمارت پر غلاف پڑا ہوا ہے اور گنبد خضراء اسی عمارت کے اوپر ہے ۔ اس کے اندر اصل حجرۂ عائشہ صدیقہ ؓ ہے، جو عہد نبوی ؐ میں خام تھا، بعد کو پختہ کر دیا گیا ۔ یہ بھی ہر طرف سے بند ہے ۔ جالیوں والی چار دیواری کے اوپر خوشرنگ سبز غلاف پڑا ہوا ہے ۔ مدینہ منورہ سے کعبة اللہ سمت جنوب میں ہے، اس لیے روضۂ اطہر

کا جسے صدر دروازہ سمجھا جاتا ہے، وہ جنوبی رخ ہے اور یہی مواجہہ شریف کہلاتا ہے جس کے سامنے آستانۂ نبوت پر صلوٰۃ وسلام عرض کیا جاتا ہے۔ اس عمارت کے اندر حجرۂ عائشہ صدیقہؓ سے ملا ہوا ایک اور حجرہ بھی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے یہیں وفات پائی تھی۔ مسجد کے صحن میں مشرقی دالان سے ملا ہوا بستان فاطمہؓ تھا۔ سابق زمانے میں کھجور کے چند شاداب درخت اگے ہوئے تھے اور ان کے سایہ میں ایک کنواں تھا جس کا پانی شیرینی و لطافت میں مشہور تھا، مگر اب یہ درخت کٹوا کر صاف کر دیے گئے ہیں۔ مسجد میں خدام سینکڑوں تھے، اب بہت گھٹ گئے ہیں (عبدالماجد دریا بادی: سفر حجاز، ص ۱۰۳ تا ۱۰۹، بار سوم، لکھنؤ ۱۹۶۷ء؛ عبدالقدوس الانصاری: آثار المدینة المنورہ، ص ۲۹ تا ۱۱۳، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء)۔

موجودہ حکومت نے مسجد نبویؐ کی توسیع و تعمیر اور آرائش و زیبائش پر کروڑوں پونڈ صرف کیے ہیں۔ اس کا رقبہ بھی پہلے کی نسبت ڈیوڑھا بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس کے ارد گرد ہر طرف کافی کھلا اور پختہ راستہ چھوڑ دیا گیا ہے، تاکہ مسجد میں آنے جانے والوں کو تکلیف نہ ہو۔ ساری مسجد کا حسن و جمال اور اس کی زیبائی و دلکشی حد توصیف سے باہر ہے۔ پہلے کسی زمانے میں مسجد میں چار مصلّے تھے، جو چاروں اماموں کی طرف منسوب تھے۔ اب صرف ایک ہی مصلّی ہے، جس پر مذاہب اربعہ کے امام مختلف اوقات پنجگانہ میں باری باری نماز پڑھاتے ہیں۔ چار مصلّوں کو ختم کرکے ایک مصلّی قائم کر دینا سعودی حکومت کا قابل قدر کارنامہ ہے۔ رمضان المبارک میں مسجد نبویؐ کی رونق دوبالا ہو جاتی ہے۔ آخری عشرے میں دنیائے اسلام سے بہت سے لوگ یہاں پہنچ کر معتکف ہوتے ہیں۔ افطار کا سماں دیدنی ہوتا ہے۔ مدینہ منورہ میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے گھروں کی بھی نشاندہی کی جاتی ہے، لیکن اب حرم کی نئی تعمیر کے بعد ان مکانات کی جگہیں سڑک کے نیچے آ گئی ہیں۔

مسجد نبویؐ کے بعد قابل زیارت مقام جنت البقیع یا بقیع الغرقد ہے جو فصیل شہر کے باہر ایک چار دیواری میں واقع ہے۔ یہ اہل مدینہ کا قدیمی قبرستان ہے جو عہد جاہلیت سے چلا آ رہا ہے۔ اس میں بہت سے صحابۂ کرامؓ، ازواج مطہراتؓ، تابعین عظامؒ، آل بیت اطہار، ائمۂ کبار اور بے شمار شہدا اور صلحا کے مزار ہیں۔ مدینہ سے تین چار میل جانب شمال احد کا پہاڑ ہے جو متعدد رنگ برنگ پہاڑوں کا سلسلہ ہے۔ اس کی چٹانوں پر قدیم کوفی خط کے کتبات بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ وہی پہاڑ ہے جس کے متعلق نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا ارشاد مبارک ہے: "یہ پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم اس سے محبت کرتے ہیں"۔ غزوۂ احد یہیں پیش آیا تھا۔ احد کی ایک وادی میں کچھ مغرب کو ہٹ کر ایک چار دیواری کے اندر وہ صحابہ کرامؓ مدفون ہیں جو غزوہ احد میں شہید ہوئے تھے۔ اب حضرت حمزہؓ بھی ان صحابۂ کرامؓ کے ساتھ مدفون ہیں۔ پہلے ان کی قبر الگ تھی۔ مدینۂ منورہ کے شمال میں جبل سلع ہے۔ اس کی جنوبی ڈھلان کے اوپر قدیم کوفی خط کے کتبات ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر الصدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے

ہیں ۔

بیرون شہر مسجد قبا ہے جو مدینہ منورہ سے جنوب مغرب کی طرف تین میل کے فاصلے پر ہے ۔ یہ وہ مسجد ہے جس کی بنیاد نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مدینہ منورہ میں داخل ہونے سے قبل رکھی تھی ۔ یہ مربع اضلاع کی مسجد ہے، جس کے وسط میں گنبد ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اونٹنی یہاں آ کر بیٹھ گئی تھی ۔ اس مسجد کا ذکر قرآن مجید میں ان الفاظ میں آیا ہے : یہ وہ مسجد ہے جس کی بنیاد روز اوّل سے تقوی پر رکھی گئی ہے (۹ [التوبة] : ۱۰۸) ۔ سعودی حکومت نے حال ہی میں اس کی مرمت کرائی ہے ۔ مسجد قبا سے پچاس قدم کے فاصلے پر ایک کنواں ہے جسے بئر اریس کہتے ہیں ۔ روایت ہے کہ اس کا پانی کھاری تھا، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنا لعاب مبارک ڈالا تو اس کا پانی میٹھا بن گیا ۔ یہی العین الزرقاء (ایک چشمہ) کا منبع ہے ۔ قبا کے گرد و نواح کا علاقہ نہایت زرخیز اور سبز و شاداب ہے اور قدیم الایّام سے اہل مدینہ منورہ کی سیرگاہ رہا ہے ۔ مسجد قبا کو جاتے ہوئے سڑک کی بائیں جانب مسجد الجمعہ پڑتی ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مدینہ منورہ میں تشریف آوری سے پہلے یہاں نماز جمعہ ادا کی تھی ۔ اسی نسبت سے یہ مسجد، مسجد الجمعہ کہلاتی ہے ۔ اس کی تعمیر سلطان بایزید عثمانی (۸۸۹ تا ۹۱۸ھ) نے کرائی تھی، عمارت نہایت ہی خوبصورت اور عمدہ ہے، لیکن اب محتاج مرمّت ہے ۔ مسجد کے ارد گرد بہت سے مقامات بن گئے ہیں ۔

مسجد القبلتین (دو قبلوں والی مسجد) مدینہ منورہ سے شمال مغرب میں ڈیڑھ دو میل کے فاصلے پر ایک ٹیلے پر واقع ہے ۔ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اس مسجد میں بیت المقدس کی طرف رخ کرکے ظہر کی نماز ادا فرما رہے تھے کہ تحویل قبلہ کی وحی نازل ہوئی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے نماز ہی میں بیت اللہ کی جانب رخ کر لیا ۔ مسجد میں دو محراب بنے ہوے ہیں، ایک کا رخ بیت المقدس اور دوسرے کا مکہ معظمہ کی طرف ہے ۔ سلطان سلیمان عثمانی نے ۹۵۰ھ میں اس کی مرمت کرائی تھی ۔ اسی کے پاس ایک پرانا کنواں ہے جسے بئر رومہ کہا جاتا ہے ۔ اسے حضرت عثمان غنی رض نے ایک یہودی سے جو پانی کو قیمتاً بیچا کرتا تھا، خرید کر مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا تھا ۔ اس کنواں سے آج بھی کھیت سیراب ہوتے ہیں ۔ موجودہ حکومت نے اس کے قریب باقاعدہ ڈیری فارم اور پولٹری فارم قائم کر دیے ہیں اور کنویں میں چار پانچ انچ موٹا پائپ لگا دیا ہے جو ہر وقت پانی کھینچتا رہتا ہے ۔ مسجد القبلتین کے مغرب میں وادی عقیق ہے ۔ اموی عہد میں یہ اہل مدینہ منورہ کی تفریح گاہ تھی ۔ یہاں بے تکلف احباب کی مجلسیں قائم ہوتی تھیں اور شعر و شاعری کا تذکرہ رہتا تھا ۔ وادی عقیق کی ادبی مجالس کے ذکر سے الاغانی کے اوراق معمور ہیں ۔ ایک زمانے میں خلفا، امرا اور شعرا کے محلات کی وجہ سے یہ وادی مشہور تھی ۔ اب اس میں بعض محلات کے صرف کھنڈر پائے جاتے ہیں ۔ متذکرہ بالا مساجد کے علاوہ مسجد السقیاء، مسجد الفتح، مسجد الغمامہ اور مسجد الاجابة بھی قابل ذکر ہیں ۔ مسجد الفتح کے جنوب میں تھوڑے سے فاصلہ پر سلسلہ وار پانچ چھوٹی چھوٹی مسجدیں ہیں، جو حضرت ابوبکر رض، حضرت علی رض اور دوسرے صحابہ رض کے نام سے موسوم ہیں (محمد حسین ہیکل : فی منزل الوحی، ۵۹۹ تا

۹۱۹ء، بار دوم)، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ عبد القدوس انصاری: آثار المدینة المنورة، ص ۸۱ تا ۹۳، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء)۔

کتاب خانے: حجاز میں ہر عہد میں ملوک و سلاطین، وزرا و رؤسا اور علما و فضلا نے سیکڑوں کتاب خانے قائم کیے، مگر زمانے کے انقلاب ان کے اوراق کو یکے بعد دیگرے منتشر و پریشان کرتے رہے۔ اس وقت مدینہ منورہ میں جو کچھ علمی آثار ہیں وہ ترکوں کی علمی قدر دانی کی زندہ یادگاریں ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق اس وقت مدینہ منورہ میں چھوٹے بڑے ذاتی اور موقوفہ چودہ کتاب خانے ہیں۔ ان میں قابل ذکر شیخ الاسلام عارف حکمت، مدرسہ محمودیہ (قائم کردہ سلطان محمود عثمانی)، اور مسکن سیدنا عثمان کے کتاب خانے ہیں۔ آخر الذکر کتاب خانہ سلطان عبدالحمید خان اول کی یادگار ہے۔ ان کتاب خانوں میں تفسیر، حدیث اور فقہ کی نادر کتابوں کا بڑا ذخیرہ ہے۔ بلحاظ وسعت، انتظام، صفائی اور حفاظت شیخ الاسلام عارف حکمت بے کا کتاب خانہ بے نظیر ہے۔ یہ کتاب خانہ مسجد نبویؐ سے متصل باب جبریلؑ کے قریب قبلہ کی سمت واقع ہے۔ اس کے واقف عارف حکمت بے تیرھویں صدی ہجری کے مشہور ترک علما میں سے تھے جو مدینہ منورہ میں قاضی ہو کر آئے تھے۔ انھوں نے ۱۲۷۰ھ میں اس کی بنیاد رکھی۔ اپنی دولت اور جائداد کا بڑا حصہ اس پر صرف کیا اور کتابوں کا معقول ذخیرہ فراہم کیا اور ترکی میں اپنی جائداد اس کتاب خانے کے بقا و ترقی کے لیے وقف کر دی۔ کمالی انقلاب کے بعد ترکی سے آمدنی موقوف ہو گئی اور کتاب خانے کی کمرہ کی باہر والی دیوار پر عربی، اور ترکی اور اردو کے مختلف قطعات نہایت خوشخط و صلیوں پر لٹکے ہوئے آویزاں ہیں۔ کتاب خانے میں [illegible] بائیس ہزار کے قریب عربی، فارسی اور ترکی کتابیں ہیں، زیادہ تر حصہ عربی کتابوں کا ہے۔ اکثر کتابیں غیر مطبوعہ اور قلمی ہیں، جو تفسیر، حدیث، ادب اور تاریخ وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ ان قلمی کتابوں کی فہرست چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ مکتبة المصحف باب الصدیق پر واقع ہے۔ اس میں قرآن مجید کے نادر قلمی نسخے موجود ہیں جن کے دیکھنے سے آنکھیں روشن ہو جاتی ہیں۔ بیشتر قرآن مجید ہرن کی کھال (ورق الغزالی) پر لکھے ہیں اور فن خطاطی کا شاہکار ہیں۔

الجامعة الاسلامیة: مدینہ منورہ میں الجامعہ الاسلامیہ کی تاسیس اسلامی علوم کی تعلیم و تدریس اور ترویج کے سلسلے میں سعودی حکومت کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ در حقیقت یہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء) کی دعوت کی صدائے بازگشت ہے۔

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ سے پانچ کیلو میٹر کے فاصلے پر وادی عقیق کی مغربی جانب حضرت سعدؓ بن العاص کے قصر قدیم کے پہلو میں واقع ہے۔ جامعہ اسلامیہ کا آغاز ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء میں ہوا تھا۔

جامعہ اسلامیہ کے مقاصد میں چند امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) اسلامی علوم بالخصوص قرآن و سنت کی تعلم و تدریس؛ (۲) اسلام کے علمی ورثہ کی حفاظت و صیانت اور تحقیق و اشاعت؛ (۳) علوم عربیہ اسلامیہ کے معلمین کی تربیت؛ (۴) اسلامی دنیا بالخصوص اسلامی تعلیمی اداروں سے علمی اور ثقافتی روابط کا قیام۔

انتظامی ڈھانچا: (۱) رئیس الفخری: جامعہ اسلامیہ کا رئیس الفخری ملک کا سربراہ

ہوتا ہے۔ آج کل (۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء) یہ منصب جلالة الملک خالد بن عبدالعزیز کے پاس ہے؛ (۲) رئیس الاعلیٰ: یہ عہدہ عام طور پر نائب رئیس مجلس الوزراء کے پاس ہوتا ہے۔ آج کل امیر فہد اس منصب پر فائز ہیں؛ (۳) رئیس الجامعة: اس کے لیے حکومت موزوں شخص نامزد کرتی ہے۔ تین چار برس پہلے یہ عہدہ شیخ عبدالعزیز بن باز کے پاس تھا۔ اب نائب رئیس الجامعہ عبدالمحسن عباد رئیس الجامعہ کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

جامعہ کے انتظامی معاملات کے لیے دو مجلسیں ہیں: (۱) المجلس الاعلیٰ؛ (۲) مجلس الجامعة۔

جامعہ اسلامیہ میں مختلف شعبے اور درجے ہیں:

قسم الدّراسات العلیا، اس کے دو درجے ہیں: العالمیہ (= ماجستیر)؛ (۲) العالمیة العالیہ (= ڈاکتوراہ)؛ قسم الدراسات العلیا کے تحت مندرجۂ ذیل مختلف شعبے ہیں: شعبة العقیدة؛ شعبة التّفسیر، شعبة السُّنّة، شعبة السیرة النبویة والتاریخ الاسلامی، شعبة الفقہ، شعبة اصول الفقہ، شعبة الدّعوة۔ مستقبل قریب میں مزید شعبوں کے اجرا کی توقع ہے۔

قسم الدراسات العلیا کا آغاز ۱۳۹۵ھ میں ہوا، اسی سال شعبة السّنّة النبویة کا اجراء ہوا۔ ۱۳۹۶ھ میں شعبہ تفسیر، شعبۂ فقہ اور شعبۂ اصول فقہ میں تعلیم و تدریس کا آغاز ہوا۔ ۱۳۹۷ھ میں شعبة الدّعوة کا آغاز ہوا۔

۲۔ کلیات: کلّیة الشّریعة، کلّیة الدّعوة، کلّیة اللغة، کلّیة القرآن الکریم، کلّیة الحدیث۔

تاریخی لحاظ سے جامعۂ اسلامیہ میں پہلے کلیة الشریعة کا اجرا ہوا (۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء)۔ افتتاح کے وقت طلبہ کی تعداد ۸۵ تھی۔ اب پچاس سے زائد ممالک کے طلبہ شریک درس ہیں جن کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہو چکی ہے۔

کلّیة الدّعوة و اصول الدّین کا افتتاح ۱۳۸۶ھ میں ہوا اور اس وقت طلبہ کی تعداد ۷۵ تھی۔ آج کل تقریباً ۵۰۰ ہے۔ کلیہ میں علوم دینیہ، علوم عربیہ، علوم اجتماعیہ اور انگریزی زبان کی تعلیم و تدریس کا اہتمام ہے۔

مرکزی نقطہ دعوت الی اللہ اور مقصود بعثت انبیا ہے۔ جامعہ اسلامیہ کے ساتھ ایک عظیم الشان کتاب خانہ (لائبریری) ملحق ہے جس میں علوم و فنون پر بکثرت کتابیں ہیں۔ طلبہ کی رہائش کے لیے دارالاقامے (ہاسٹل) موجود ہیں۔ جامعۂ اسلامیہ کے ہر طالب علم کو درجۂ تعلیم کے لحاظ سے ۳۰۰ ریال سے لے کر ۹۰۰ ریال تک سعودی حکومت کی طرف سے ماہانہ تعلیمی وظیفہ ملتا ہے۔ بیرونی ممالک سے آنے والے طلبہ کے لیے سعودی حکومت ویزے اور ٹکٹ برائے سفر بھی مہیا کرتی ہے۔ ہر طالب علم کو کتب نصاب مفت فراہم کی جاتی ہیں۔

جامعۂ اسلامیۂ مدینۂ منورہ کی مساعی سے عالم اسلام میں علمی اور تعلیمی بیداری پیدا ہو رہی ہے اور اتحاد عالم اسلام کے سلسلے میں جامعہ اسلامیہ بہت بڑا کردار ادا کر رہا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی مدارس ہیں۔ چھاپے خانے لگ گئے ہیں، دارالاشاعت قائم ہو رہے ہیں اور صدیوں کا جمود ٹوٹ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملہ، ج ۱، ۴۰۶، مطبوعۂ لائڈن؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۲: ۲۹۴، مطبوعۂ لائڈن؛ (۳) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب العلم، مطبوعۂ بیرلو؛ قاہرہ؛ (۴) ابن رستہ: العمدة، ج ۱، ص ۱۱

۳۳: ۷۵ تا ۱۰۰، قاہرہ ۱۹۹۳ء؛ (۵) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم، ص ۱۰۴، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج ۱ تا ۴، مطبوعۂ بیروت؛ (۷) محمود محمد شاکر: مقدمۂ جمہرۃ نسب قریش و اخبارہا، ص ۳۱ تا ۳۴، قاہرہ ۱۳۸۱ھ؛ (۸) احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۷۶ تا ۷۷، ۱۳۳ تا ۱۳۴، مطبوعۂ بیروت؛ (۹) محمد حسین ہیکل: فی منزل الوحی، ص ۹۶ تا ۱۰۱ و ۱۹۹ تا ۲۰۵، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) عبدالقدوس الانصاری: آثار المدینۃ المنورۃ، بار سوم، بیروت ۱۹۷۳ء؛ (۱۱) شبلی: سیرت النبی، ۲: [illegible]، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۱۲) عبدالسلام ندوی: سیر الصحابہ، ۲: [illegible]، اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء؛ (۱۳) سید سلیمان ندوی: حیات مالک، ص [illegible]، کراچی؛ (۱۴) وہی مصنف: خلافت اور ہندوستان، اعظم گڑھ؛ (۱۵) وہی مصنف: ہندوستان میں علم حدیث، در معارف (اکتوبر تا دسمبر ۱۹۲۸ء)، اعظم گڑھ؛ (۱۶) محمد عاصم: سفرنامہ ارض القرآن، ص ۹۹ تا ۱۰۳، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۱۷) السمہودی: وفاء الوفا باخبار دار المصطفٰی، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) عبدالماجد دریابادی: سفر حجاز، ص ۱۱۳، ۱۹۲۹ء، بار سوم، لکھنؤ ۱۹۶۵ء ([ظہیر حسین] رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

اَلْمَدِیْنَۃُ الزَّاہِرَہ: قُرْطُبہ کے نزدیک ایک پایۂ تخت جس کی بنیاد مشہور عامری حاجب المنصور [رک بآں] نے ۳۶۸ھ/۹۷۸-۹۷۹ء میں رکھی تھی۔ المنصور، بنو امیہ کے خلفا کے محل واقع قرطبہ میں، یا مدینۃ الزہراء کے شاہی محل میں رہ کر امور سلطنت کا سرانجام نہ دینا چاہتا تھا، اس لیے اس نے فیصلہ کیا کہ اپنا ایک الگ شہر تعمیر کرائے جس میں اس کے محل کے علاوہ بڑے بڑے امرائے دربار کے مکانات بھی ہوں۔ یہ شہر قرطبہ سے کچھ فاصلے پر غالباً وادی الکبیر (Guadalquivir) [رک بآں] کے کنارے پر تعمیر ہوا۔ چونکہ مدینۃ الزاہرہ کا اصلی محل وقوع دریافت نہیں ہو سکا، لہٰذا اس کے تعین کے لیے ہمیں صرف عرب مؤرخین کے فراہم کردہ مبہم سے قرائن پر ہی اکتفا کرنا ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی عرب مؤرخ نے ابھی اس عامری شہر کا کوئی حال نہیں لکھا۔ ابن حزم کی کتاب طوق الحمامہ (طبع Petrof، لائڈن ۱۹۱۴ء، ص ۱۰۰) کی ایک عبارت کے مطابق یہ شہر قرطبہ کے مشرق میں واقع تھا، لیکن اس کے برعکس بعض ہسپانوی ماہرین آثار قدیمہ نے اس کا سراغ قرطبہ کے جنوب مغرب میں لگایا ہے۔ المدینۃ الزاہرہ کو العامریہ کے محل سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو شہر کی فصیلوں کے باہر ایک منیہ یا بنگلہ (villa) تھا جسے المنصور کو اس کے اموی آقاؤں میں سے کسی نے دیا تھا اور جس کا محل وقوع غالباً دریافت ہو چکا ہے۔

ابن عذاری لکھتا ہے کہ المدینۃ الزّاہرہ کا بیشتر حصہ دو برس میں مکمل ہوا تھا۔ المنصور ۳۷۰ھ/۹۸۰-۹۸۱ء میں وہاں آباد ہوا۔ اس نے مختلف انتظامی دفاتر اور خزانہ وہاں منتقل کر دیا اور اپنے محلات کے گرد اپنے درباریوں کو زمین عطا کر دی اور اس طرح اس شہر نے جلد ہی خلفائے بنو امیہ کے پایۂ تخت مدینۃ الزہراء کو تقریباً ماند کر دیا اور وہ شہر بالکل غیر آباد اور ویران ہو کر رہ گیا۔ سوداگر بھی تجارت وغیرہ کی غرض سے یہاں آنے لگے: مدینۃ الزاہرہ اپنی تاسیس سے چند ہی سال بعد بہت بڑا شہر بن چکا تھا۔

المنصور کے بعد مدینۃ الزاہرہ اس کے بیٹے اور جانشین عبدالملک کا پایۂ تخت بھی رہا

اور اس نے وہاں ایک اور محل تعمیر کرایا۔ اس کی موت کے بعد اس کا بھائی عبدالرحمٰن المعروف سنجول بھی (Samchob) وہیں اقامت گزین رہا، لیکن اسے جلد ہی محمّد بن ہشام بن عبدالجبّار المہدی [رکّ باں] نے شکست دے دی۔ اس غاصب نے عامری شہر کو فتح کرکے اس کے خزانوں پر قبضہ کرلیا، وہاں تین روز تک اس کے حکم سے قتل و غارت کا بازار گرم رہا، شہر کو تاخت و تاراج کر دینے کے بعد اس نے حکم دیا کہ اسے آگ لگا کر بالکل نابود کر دیا جائے (جمادی الثانیہ ۳۹۹ھ جنوری ۱۰۰۹ء)۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان المُغرب، ج ۲، طبع Dozy، ص ۲۹۳ ببعد، ترجمہ Fagnan، ص ۳۵۴ ببعد؛ ج ۳، طبع Levi - Provencal، اشاریہ، خصوصاً ص ۹۰ تا ۹۶؛ (۲) المقری: نفح الطیب (Analectes)، ۱: ۳۸۰؛ (۳) النُّویری: نہایۃ الارب، Histoire d' Espagne، طبع و ترجمہ ہسپانوی از Gaspar Remiro، در Revista del centro de Estudios Historicos de Granada، ۱۹۱۶ء، ۶: ۳۳ تا ۳۵؛ (۴) R. Dozy: Histoire des Musulmans d' Espagne، ۳: ۷۹؛ (۵) R. Velazquez Bosco: Medina Azzahra Y Alamiri، میڈرڈ ۱۹۱۲ء، ص ۲۰ تا ۲۲؛ (۶) G. Marçais: Manuel d' Art Musulman (Architecture, Tunisie, Algérie, maroc, Espagne, Sicile)، پیرس ۱۹۲۶ء، ۱: ۱۶۸۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

* **مَدِیْنَۃُ الزَّہْرَاء**: اموی خلفاے قرطبہ کا قدیم پایۂ تخت جس کے کھنڈر اب تک قرطبہ سے پانچ میل کے فاصلے پر موجود ہیں۔ اس مقام کو Cordoba la Vieja [قرطبہ قدیم] کہتے ہیں اور یہ جبل الشارات (جبال قرطبہ) Sierra Morena کی آخری چوٹی پر واقع ہے جہاں سے وادی الکبیر Guadalquivir [رکّ باں] نظر آتی ہے۔

مغربی عرب مؤرّخین اس شاہی شہر کی تاسیس کے متعلق بہت سی معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ وہ اس کی خوشحالی کے دور کا ذکر کرتے ہیں اور ان اسباب کی تفصیل بھی بتاتے ہیں جو اس کے زوال کا موجب ہوئے۔ عبدالرحمٰن ثالث النّاصر خلیفہ اعظم کو اس کی تعمیر کا خیال پیدا ہوا اور اسی بادشاہ کے زمانے میں اس کی تعمیر کا کام بھی ۳۲۵ھ/۹۳۶ء کے آخر میں شروع ہوا۔ وقائع نویس لکھتے ہیں کہ اس کی ایک کنیز اس کے لیے ایک بڑی رقم چھوڑ کر مری۔ النّاصر کی یہ خواہش تھی کہ وہ یہ رقم ان ہسپانوی مسلمان جنگی قیدیوں کے فدیے پر خرچ کرے جو لیون Leon اور نبرہ (Navarra) کی سلطنتوں میں قید تھے، لیکن وہ ایلچی جو اس کام کے لیے وہاں بھیجے گئے کسی ایسے قیدی کی تلاش سے قاصر رہے جس پر یہ رقم خرچ ہو سکے۔ اس پر بادشاہ کی چہیتی بیوی الزّہراء نے اسے یہ صلاح دی کہ وہ یہ ترکہ ایک ایسے شہر کی تعمیر پر خرچ کرے جو اس کے نام پر آباد ہو۔ یہ کہانی بلاشبہ کم از کم کئی بعض باتوں میں محض افسانوی ہے۔ شہر کی تعمیر کا کام کئی سال تک جاری رہا (بقول مؤرخین ۱۲ سے ۴۰ سال تک)۔ یہ شہر خلیفہ کے محل کے گرد واقع تھا۔ دوسرے عمارتی مسالے کے علاوہ ہر روز چھے ہزار تراشیدہ پتھر اس کی تعمیر میں استعمال ہوتے تھے۔ مطلوبہ سنگ مرمر زیادہ تر افریقہ سے آتا تھا اور اگر ہم ابن عذاری کے بیان پر یقین کرلیں تو ۴۳۱۳ ستونوں کے لیے اس پتھر کی ضرورت تھی۔ یہی مصنف لکھتا ہے کہ ولی عہد تعمیر کے کام کی بذات خود نگرانی کیا کرتا تھا۔ میر عمارت مسلمہ بن عبداللہ کا نام بھی محفوظ رہ گیا ہے۔

مدینة الزّہراء کی تعمیر میں کوئی دس ہزار کاریگر کام کرتے تھے۔ شہر کی جائے وقوع بہت زیادہ ڈھلوان تھی اور الادریسی نے بوضاحت لکھا ہے کہ شہر کے نقشہ بنانے میں اس ڈھال سے کیا کام لیا گیا تھا۔ یہ شہر تین طبقوں میں تعمیر کیا گیا، بالائی طبقہ محلات شاہی اور ان کے متعلّقات کے لیے مخصوص کیا گیا، درمیانی طبقے میں باغ لگائے گئے اور زیریں طبقے میں نجی مکانات اور ایک بڑی مسجد تعمیر کی گئی۔

عبدالرحمن اپنے سارے دربار کے ساتھ مدینة الزہراء میں منتقل ہو گیا کیونکہ وہ یہ محسوس کرتا تھا کہ قرطبہ کا قصر خلافت جو جامع مسجد کے مقابل میں تھا اور جہاں سے وادی الکبیر (Guadalquiver) کا منظر سامنے رہتا تھا، بہت چھوٹا ہے، چنانچہ یہی مقام اس کا محبوب مسکن بن گیا۔ اس کے جانشین الحکم ثانی اور ہشام ثانی بھی اپنے عہد کے بیشتر حصے میں یہیں سکونت پذیر رہے اور انہوں نے الناصر کے شہر کی آرایش و زیبایش میں مزید اضافہ کیا۔ [مدینة الزہراء کی خاص عمارتوں میں بادشاہی محل اور جامع مسجد قابل ذکر ہیں۔ وضع اور تناسب، نقش و نگار کی عمدگی اور صفائی میں یہ دونوں عمارتیں اندلس بھر میں ممتاز تھیں] معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر بہت جلد زوال پذیر ہو گیا بالخصوص اس وقت جب اس کے بالمقابل عامری حاجب امیروں کا شہر مدینة الزاہرہ [رک بآں] معرض وجود میں آیا۔ اس شہر کو بربر سپاہیوں نے قرطبہ کے خلاف بغاوت کرکے کئی بار تاخت و تاراج کیا۔ ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء میں اس کا آخری زوال ہوا۔ ڈیڑھ صدی بعد الادریسی کے زمانے میں صرف دیواریں باقی رہ گئی تھیں اور محل کے تو محض دھندلے سے آثار نظر آتے تھے اگرچہ اس وقت تک بھی چند باشندے وہاں آباد تھے۔

مدینة الزّہراء کے کھنڈروں کی باقاعدہ کھدائی اور تحقیق کے لیے ۱۹۱۰ء کے قریب ہسپانوی ماہر آثار قدیمہ Velazquez Bosco کے زیر ہدایت کچھ کام شروع ہوا تھا۔ پہلا کام جو شروع کیا گیا وہ اس دوہری فصیل کی کھدائی کا تھا جو شہر کے بالائی طبقے کو درمیانی طبقے اور محل کے بعض حصّوں سے جدا کرتی تھی یہاں بہت سے تراشیدہ پتھر دستیاب ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة الاندلس، طبع Dozy و de Goeje، متن ص ۲۶۲؛ ترجمہ ص ۳۲۳؛ (۲) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۲، طبع Dozy، ص ۲۲۹، ۲۳۱، ترجمہ Fagnan، ص ۳۷۲ و ۳۵۹، ج ۳، طبع E. Levi - Provencal، پیرس ۱۹۲۸ء، اشاریہ؛ (۳) ابن حوقل، در BGA، ۲: ۷۷؛ (۴) ابن خلدون: کتاب العبر، (بولاق)، ۴: ۱۴۳؛ (۵) ابن خلکان، مترجمہ de Slane، ۳: ۱۸۸؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل = *Annales du Maghreb de l' Espagne*، ترجمہ Fagnan، ص ۳۸۱ و ۴۱۰؛ (۷) النُویری: نہایة الارب، طبع و ترجمہ M. Gaspar Remiro، اشاریہ؛ (۸) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، جزوی مترجمہ Fagnan: *Rec. de Constantine*، ۱۹۰۷ء، ص ۲۱؛ (۹) المقری: نفح الطیب (*Analectes*)، ۱: ۳۷۳ بعد؛ (۱۰) E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، اشاریہ؛ (۱۱) R. Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، ۳: ۹۲ - ۹۳؛ (۱۲) A. Gonzalez Palencia: *Historia de le España Musulmana*، Barcelona-Buenos Aires، ۱۹۲۵ء، ص ۱۴۲ - ۱۴۶؛ (۱۳) R. Velazquez Bosco: *Medina Azzahra Y Alamiriya*، میڈرڈ ۱۹۱۲ء؛ (۱۴) وہی مصنف: *Excavaciones en Medina Azahara*، میڈرڈ ۱۹۲۳ء؛ (۱۵) R. gimenez و R. Castejon و

I. M. de Navascues و E. Ruiz و F. Herndez: Excavaciones en medina Azzahra (Cordoba)، میڈرڈ ۱۹۲۴ع؛ (۱۶) G. Marcais: Manuel d' art Mursulmen (Architecture، Tunisie، Algerie، maroc، Espagne، Sicile)، پیرس ۱۹۲۶ع، ۱: ۳۳۱ تا ۳۴۴؛ [(۱۷) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۱۴۴ تا ۱۷۵، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ع)].

(E. LEVI - PROVEMCAL)

مدینہ السّالم: (Medinaceli) ھسپانیا کے شمال مشرق میں ایک چھوٹا سا شہر جو مجریط (Madrid) سے سرقسطہ (Saragossa) کو جانے والی ریلوے لائن پر ان دونوں شہروں کے عین درمیان میں واقع ہے ۔ یہ سطح سمندر سے کوئی ساڑھے تین ھزار فٹ کی بلندی پر وادی جالون (Jalon) کے بائیں کنارے پر آباد ہے ۔ اسلامی عہد میں اسے مدینہ السّالم کہتے تھے جسے مدینہ ابن السّلیمؒ یا ابن سلیم نہ سمجھنا چاہیے جو اشبیلیہ (Seville) کے علاقے میں ہے (الادریسی: Descr. de la Espagne، ص ۱۷۳/۲۰۸ اور حاشیہ ۵، ص ۷۷/۲۰۵)، جو آج کل (Forazelema) کے نام سے قادس (Cadiz) کے صوبے میں شامل ہے ۔

عرب جغرافیہ دان مدینہ السالم کا مختصر سا حال لکھتے ہیں ۔ بقول الادریسی یہ ایک بہت بڑا شہر تھا جو ایک نشیبی علاقے میں واقع تھا اور اس میں کئی بڑی عمارتیں، باغ اور باغیچے تھے ۔ ابوالفداء لکھتا ہے کہ یہ شہر درمیانی سرحدی علاقے (الثغر الاوسط) کا صدر مقام تھا؛ یاقوت یہ بھی لکھتا ہے کہ جب طارق نے ھسپانیا فتح کیا تو یہ شہر کھنڈر ہو چکا تھا، لیکن اسلامی زمانے میں یہ نئے سرے سے آباد ہوا اور ایک بارونق شہر بن گیا ۔

بنوامیّہ کے لیے چوتھی صدی کے بعد کے زمانے میں یہ شہر اپنے جغرافیائی محل وقوع کے لحاظ سے بڑی فوجی اہمیت رکھتا تھا ۔ کئی مرتبہ اس نے اسلامی علاقے میں آخری مورچے کا کام دیا، یعنی یہ وہ مقام تھا جہاں سے آ کر فوجیں قرطبہ میں جمع ہوتی تھیں اور جزیرہ نما کے شمال مشرق میں عیسائیوں کے خلاف یہیں سے مہمات بھیجی جاتی تھیں اور اسی مقام پھر مسلمان واپس ہٹ کر آیا کرتے تھے ۔ اگرچہ عبدالرحمن ثالث کے عہد حکومت تک اس کی حالت کچھ خستہ ہو گئی تھی، لیکن اسے دوبارہ تعمیر کر لیا گیا تھا ۔ اگر ہم اس وقائع نویس کی روایت کو باوثوق سمجھیں جس کا حوالہ ابن عذاری نے ۳۳۵ھ / ۹۴۶ع میں دیا ہے تو یہ کام حکمران نے اپنے مولی اور سپہ سالار غالب کے سپرد کیا تھا اور ملک کی تمام قلعہ گیر افواج نے اس کی تکمیل میں مدد دی تھی ۔ یہی غالب مدینہ السّالم اور سارے الثغر الاوسط کا والی بنا رہا، تاآنکہ المنصور ابن ابی عامر [رک بآں] برسر اقتدار آیا ۔ اسی مدینہ السّالم میں اس مشہور و معروف حاجب کا انتقال ۲۷ رمضان ۳۹۲ھ/۹ اگست ۱۰۰۲ع کو ہوا جب وہ قشتالہ (Castille) کی آخری مہم سے واپس آ رہا تھا ۔ اس سے بعد کی صدی میں مدینہ السّالم پر عیسائیوں نے کئی بار قبضہ کیا اور کئی بار مسلمانوں نے اسے واپس لیا، یہاں تک کہ آخر میں یہ قشتالہ کی عیسائی سلطنت میں شامل کر لیا گیا ۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ الاندلس، طبع Dozy و de Goeje، متن ص ۱۹۰، ترجمہ ص ۲۲۹ و ۲۳۲؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، متن ص ۱۸۷، ترجمہ ص ۲۵۷؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wustenfeld، ۴: ۱۳؛ (۴) E. Fagnan: Extraits inedits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ع، اشاریہ؛

(۵) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۲: ۲۲۹ و ۲۳۰، مترجمہ Fagnan، ۲: ۳۵۴ و ۳۵۵؛ (۶) R. Menedez pidal: *Le Espana del Cid*، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ۲: ۵۳۲.

(E. Levi - Provencal)

مَدِیْنَةُ السَّلَام: رک بہ بغداد.

مدینة الشَّذونہ: (Medina - Sidonia)، قادس (Cadiz) کے صوبے یعنی ھسپانیا کے جنوب مغرب میں ایک چھوٹے سے شہر کا نام جو الجزیرة الخضراء (Algeciras) اور الشَّریش (Jerez de la Frontera) سے تقریباً برابر کے فاصلے پر واقع ہے، شَذونہ کے نام سے یہ شہر اسلامی زمانے میں اسی نام کے صوبے کا صدر مقام تھا۔ اس کا علاقہ اشبیلیہ (Seville) کی اقلیم کا حصہ تھا اور موروں (Moron) سے ملحق تھا۔ [مسلمانوں کے عہد میں سیاہ مٹی کے برتنوں کے لیے مشہور تھا۔ اس کے فرش اور بوریے، جن میں عربی طرز کے نقش و نگار ہوتے تھے، نہایت عمدہ تیار کیے جاتے تھے۔ عربی مٹھائیاں اب بھی بنتی ہیں]۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة الأندلس، طبع Dozy و de Goeja، متن ص ۱۷۴؛ (۲) ابوالفداء، طبع Reinaud و de Slane، متن ص ۱۶۶؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۳: ۲۶۷؛ [(۴) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۹۳ تا ۹۴].

(E. Levi - Provencal)

مَدْیَن شُعَیب: خلیج عقبہ کے مشرق کی طرف ایک شہر؛ یہ نام قبیلہ مدین سے متعلق ہے جس کا عہد نامہ قدیم میں بھی ذکر ہے (۷۰: Madidu؛ Madiav؛ Josephus، Madiyntai، Madiynx)؛ لیکن اس نام کو مزید غور کے بغیر اس قبیلہ کے اصل وطن کی تعیین کے لیے استعمال کرنا دشوار ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ شہر بعد کے زمانے کے مدینی لوگوں کی بستی ہو۔ اس کے علاوہ ایسے خانہ بدوش قبیلوں کے اصلی مستقر کا معلوم کرنا مشکل بھی ہے۔ عہدنامہ قدیم میں مدین کے شہر کا کہیں ذکر نہیں (حتی کہ سلاطین اول، ۱۱: ۱۸ میں جس کا ذکر ہے اسے غالباً معون Ma'on پڑھنا چاہیے)۔ اس کے برعکس یوسیفس (Archaeorol، ۲: ۱۱، سطر ۱) کے علم میں مدیانہ Madiane ایک شہر ہے جو بحیرہ احمر کے Erythraean ساحل پر واقع ہے اور یہی کچھ یوسی بس Eusebius (Onomast، طبع Lagarde، ص ۲۷۶) بھی لکھتا ہے۔ بطلمیوس (۶: ۷، سطر ۲) کے ہاں یہ ساحلی شہر کی حیثیت سے مذکور ہے اور اس کا نام مودی آنہ Modiana یا مودونہ Modouna ہے، مگر ایک اور عبارت میں وہ ایسے ساحلی شہر کی بجائے اندرونی علاقہ بتاتا ہے جس کا نام اس نے مدی آنہ Madiama لکھا ہے۔ یہ ایک ایسا فرق ہے جو شہر کے محل وقوع سے واضح ہو جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں (ابن اسحٰق: سیرة) شہر مَدْین کا ایک بار ذکر آتا ہے، جبکہ آپؐ نے زید بن حارثہؓ کی سرکردگی میں ایک سَریّہ اس طرف بھیجا تھا۔ کُثَیّر شاعر (بقول یاقوت ۱۰۵ھ میں فوت ہوا) کے کلام میں بھی یہ نام بعض واقعات کے ذیل میں آتا ہے، جہاں وہ رھبان مَدْین کا ذکر کرتا ہے۔ محمد ابن الحنفیّہ نے ایلہ کے سفر و سیاحت کے سلسلے میں اس کا حال لکھا ہے۔ جغرافیہ دانوں کی کتابوں میں مَدْین صرف ساحل کے قریب ایک شہر کا نام ہے جو تبوک سے چھے دن کی مسافت پر ہے۔ ایلہ سے مدینہ منورہ کے سفر میں شاھراہ حج پر یہ شہر دوسری منزل پر واقع تھا اور مدینۂ منورہ کی حکومت کے ماتحت تھا۔ چوتھی صدی میں یعقوبی اس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے

لکھتا ہے کہ یہ ایک ایسے صوبے میں واقع ہے جس میں چشمے اور ندی نالے بہت ہیں، باغات اور نخلستانوں کی فراوانی ہے اور اس کی آبادی مخلوط قسم کی ہے۔ اصطخری لکھتا ہے کہ یہ شہر تبوک سے بڑا ہے اور اپنے مشاہدات کی بنا پر یہ کہتا ہے کہ یہاں وہ چشمہ واقع ہے جس سے حضرت موسیٰؑ حضرت شعیبؑ کی بکریوں کو پانی پلایا کرتے تھے۔ اب اس چشمے کے اوپر ایک مکان تعمیر کر دیا گیا ہے۔ بعد میں یہ شہر زوال پذیر ہونے لگا۔ بارھویں صدی عیسوی میں ادریسی یوں کہتا ہے کہ یہ ایک غیر اہم اور چھوٹا سا تجارتی مرکز ہے، جس کے وسائل قلیل ہیں۔ چودھویں صدی میں ابوالفداء لکھتا ہے کہ یہ شہر کھنڈر ہو رہا ہے۔ حال ہی کے زمانے کے سیاح Rüppell، Burton اور Musil اس علاقہ سے ہو آئے ہیں۔ وسیع آثار قدیمہ جنوبی عرب یہاں کے غاروں میں بنی ہوئی قبروں کی وجہ سے مغائر شعیب کہتے ہیں، مقنا کی بندرگاہ سے کوئی سولہ میل کے فاصلے پر ۲۸ درجے ۲۸ دقیقے شمالی عرض بلد، البدع کی وادی کے جنوبی حصے میں واقع ہیں۔ اس وادی میں ندیاں، کھجور کے درخت اور دوسرے درخت کثرت سے ہیں۔ بقول برٹن اس تمام علاقے کو جو ۲۹ درجے ۲۸ دقیقے اور ۲۷ درجے اور ۴۰ دقیقے میں واقع ہے، ارض مدین کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں مدین کا ذکر متعدد بار دو طرح سے آتا ہے: اول حضرت شعیبؑ اور دوم حضرت موسیٰؑ کے تعلق سے، مثلاً حضرت موسیٰؑ کا ان کے ساتھ رہنا (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۰؛ ۲۸ [القصص]: ۲۲، ۲۳ و ۴۵) جہاں ان کے خسر کا نام مذکور نہیں۔ پھر قصص الانبیاء کے ذیل میں یہ ذکر ہے کہ مدین کے لوگوں پر عذاب اس لیے نازل ہوا کہ وہ اپنے نبی حضرت شعیبؑ (۷ [الاعراف]: ۸۵ تا ۹۳؛ ۱۱ [ھود]: ۸۴ تا ۹۵؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۳۶ و ۳۷) پر ایمان نہ لائے۔ بتایا جاتا ہے کہ حضرت شعیبؑ حضرت موسیٰؑ کے خسر تھے، لیکن اس کے متعلق قرآن مجید اور عہدنامہ قدیم میں کوئی سند نہیں ملتی۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ حضرت شعیبؑ اصحاب الایکہ اور قوم مدین کے پیغمبر تھے۔

[مدین دراصل یہاں کے مورث اعلیٰ کا نام تھا یعنی مدین بن ابراہیمؑ۔ مدین نے اپنی آبادی اپنے بھائی اسماعیلؑ کی آبادی کے قریب ہی قائم کی۔ ان کا عہد کوئی ۲۰۰۰ قبل مسیح کے قریب ہے۔ تورات میں اس قوم کا سب سے پہلا ذکر بطور تجار کے ہے۔ حضرت یوسفؑ کو جو کاروان تجارت کنعان سے مصر لے گیا تھا وہ بھی اہل مدین اور اسماعیلی عرب تھے (تکوین، ۳۷: ۲۸؛ تفسیر معالم، بذیل آیت و جاءت سیارۃ)۔ غالباً دنیا کی تاریخ میں سب سے قدیم تاجر پیشہ قوم یہی ہے۔ بنی اسرائیل مصر سے نکل کر موآب آئے جو مدین کے قریب ہی ہے اور مدین کے میدانوں میں خیمہ زن ہوئے تھے اور حضرت موسیٰؑ مصر سے بھاگ کر اسی جگہ حضرت شعیبؑ کے پاس پہنچے۔ مدین کے لوگوں نے بنی اسرائیل کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا بلکہ بڑے بادشاہوں سے ساز باز کرکے انھیں تباہ کرنے کی تجویزیں کیں۔ تب بنی اسرائیل کو ان کے ساتھ جنگ کرنا پڑی۔

حضرت شعیبؑ مدین ہی کے خاندان سے تھے]۔

مآخذ: (۱) Levy: R.E.J.، کتاب ۵۳، ببعد (on Josephus)؛ ابن ہشام، طبع وسٹن فلٹ، ص ۹۹۰؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱: ۸۰، ۲؛ (۲) البکری، طبع وسٹن فلٹ، ص ۵۱۶ ببعد؛ B.G.A.، ۱: ۱۲، ۲: ۳۰، ۳: ۵۵، تا ۱۷۸ ببعد، ۶: ۱۲۹، ۱۹۰، ۷: ۳۴۰؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وسٹن فلٹ، ۴: ۴۵۰، ۴: ۵۵۰ ببعد؛ (۴) ابوالفداء:

تقویم، طبع de Slane و Reinaud، ص ۸۸؛ (۵) ادریسی، مترجمہ Jaubert، ۱: ۳۳۳، ۳۳۸؛ (۶) Ruppell: *Reise in Nubien*، ۱۸۲۹ء، ص ۲۱۹ ببعد، ۳۸۴؛ (۷) وہی مصنف: *Reise nach Abyssinien*، ۱: ۱۸۳۸ء، ص ۲۰۹؛ (۸) Burton: *The Gold Mines of Midian*، ۱۸۷۸ء؛ (۹) وہی مصنف: *The Land of Midian revisited*، ۱۸۷۹ء، ص ۱ ببعد (خصوصاً ۲: ۱۸۳ ببعد)؛ (۱۰) Musil: *Im nordlichen Hedgaz*، ۱۹۱۱ء، ص ۱۱؛ (۱۱) Nöldeke، در *Encyclopaedia Biblica*، عمود ۳۰۷۹ ببعد؛ [(۱۲) سلیمان ندوی: ارض القرآن]۔

(Fr. Buhl)

مدیہ: (Medea)، الجزائر (قطر الجزائر) کے ایک شہر کا نام، جو الجزائر کے شہر سے جنوب کی سمت ساٹھ میل کے فاصلے پر ۳۶ درجے، ۱۵ دقیقے، ۵۰ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۲ درجے، ۴۵ دقیقے طول البلد مشرق پر واقع ہے۔ مدیہ تین ہزار ستر فٹ کی بلندی پر ان گنجان پہاڑوں کے شمالی کنارے پر آباد ہے جو بلند مرتفع میدانوں کو متیجہ سے جدا کرتے ہیں۔ فرانسیسی قبضے سے پہلے یہاں تک صرف ایک گھوڑے یا ٹٹو پر سڑک کے ذریعے پہنچ سکتے تھے جو درہ موزیہ Mozaia (بلندی ۳,۲۰۷ فٹ) کے اوپر سے جاتی تھی۔ اب شِفّہ (Chiffa) کی گھاٹیوں میں سے ایک سڑک نکالی گئی ہے جس کے ساتھ ساتھ ریلوے لائن بھی جاتی ہے اور اس طرح یہاں تک پہنچنا آسان ہو گیا ہے۔ شہر خود پہاڑی ڈھلوانوں کے دامن میں تعمیر ہوا ہے، جو انگور کی بیلوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ یہاں کی معتدل آب و ہوا کی وجہ سے باغ بھی کثرت سے ہیں اور پھلوں کے درخت یہاں خوب ہوتے ہیں۔ اس کے مضافات میں کئی یورپی گاؤں آباد ہو گئے ہیں جن میں انگور کی کاشت کے ساتھ ساتھ غلّے کی کاشت بھی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ایک بارونق منڈی بھی ہے لیکن اب اس کی اہمیت کم ہو رہی ہے، کیونکہ ریلوے لائن کی توسیع جلفہ تک ہو چکی ہے جو اس بلند سطح مرتفع کے جنوب میں واقع ہے۔

مدیہ قدیم رومی آبادی لمبدیہ Lambdia کے محل وقوع پر واقع ہے۔ موجودہ شہر بلکّین بن زیری نے دسویں عیسوی صدی میں بسایا تھا۔ اس علاقے میں جہاں یہ شہر تعمیر ہوا تھا بقول ابن خلدون (*Berberes*، ترجمہ de Slane، ۲: ۶) لمدیہ کا صنہاجہ قبیلہ رہا کرتا تھا جس کی وجہ سے بلا شک و شبہ مدیہ کے باشندے لمدّی کہلانے لگے۔ اس شہر کی تاریخ کے متعلق ہمیں غالباً کچھ بھی معلوم نہیں۔ Leo Africanus (کتاب ۴، طبع Schefer، ۳: ۶۶) اور اس کے بعد Marmol (*Africa*، ۲: ۳۹۴) ہمیں صرف یہ بتاتے ہیں کہ کچھ عرصے تک سلاطین تلمسان کے قبضے میں رہنے کے بعد جنھوں نے یہاں قلعہ نشین فوج بھی متعین کر رکھی تھی۔ یہ شہر سلاطین تنس کے قبضے میں چلا گیا اور جب بربروسہ Barbarossas حکمران [یعنی خیر الدین اور اس کے جانشین] الجزائر میں آ کر متمکن ہو گئے تو ترکوں کی مالکیت میں منتقل ہو گیا۔ حسن خیر الدین کے عہد میں مدیہ اس نیابتی ریاست کے تین صوبوں (بیلکوں) میں سے ایک کا صدر مقام بن گیا جو جنوبی بیلک یا تلّری کی بیلک کہلاتی تھی اور بعد کے زمانے میں قبائلیہ کی سباو کی وادی بھی اس میں شامل کر دی گئی۔ ۱۷۰۰ء تک ہم اس صوبے کے بک کو باری باری سے مدیہ اور برج سباو میں قیام پذیر پاتے ہیں۔ اس زمانے کے بعد سے سباو کا علاقہ دارالسلطان میں شامل ہو گیا جس میں ایک دائی حکومت کرنے لگا اور تلّری کا بک مستقل طور پر

مدیہ میں رہنے لگا جہاں سے وہ زیادہ آسانی سے خانہ بدوش قبائل پر ضبط قائم رکھ سکتا تھا، لیکن خاص شہر کے باشندوں پر اسے کوئی اختیار حاصل نہ تھا جو ایک 'حاکم' کے ماتحت تھے جسے الجزائر کا آغا مقرر کیا کرتا تھا۔ آبادی دو یا تین ہزار نفوس سے کبھی زیادہ نہ ہوئی جن میں زیادہ تعداد قول اوغلیوں [غلاموں کی اولاد] اور ترکوں کی تھی جو ملازمت سے سبکدوش ہو چکے تھے۔ یہ آبادی جنوبی علاقے سے تجارت وغیرہ کرنے کی وجہ سے امیر اور خوشحال ہو گئی تھی۔ یہاں قافلے صحرا کی پیداوار نیز حبشی غلام لایا کرتے تھے جو الجزائر کے باشندوں کے ہاتھ فروخت ہوتے تھے۔

الجزائر پر قبضہ ہو جانے کے بعد کے سالوں میں فرانسیسیوں نے کئی دفعہ (نومبر ۱۸۳۰ء، مئی ۱۸۳۱ء، اپریل ۱۸۳۶ء) مدیہ پر قبضہ کیا، لیکن مستقل طور پر قابض نہ رہے۔ [امیر] عبدالقادر نے یہاں ایک بے مقرر کر دیا اور تفنہ کے معاہدے کی رو سے اس پر اپنی ملکیت تسلیم کرا لی (دیکھیے عبدالقادر)۔ امیر اور فرانسیسیوں کے درمیان دوبارہ لڑائی شروع ہو گئی اور فرانسیسیوں نے ۱۷ مئی ۱۸۴۰ء کو قطعی طور پر اس پر قبضہ جما لیا۔

مآخذ: (۱) Federmann اور Aucapitaine: *Notices sur l'histoire et l'Administration du beylik de Titteri*، در *RA*، ۱۸۶۵ء؛ (۲) F. Pharaon: *Notes sur les tribus de la Subdivision de Médéa*، در *RA*، ۱۸۶۵ء۔

(G. Yver)

مَذْحِج: یمنی اصل کا ایک قبیلہ؛ ماہرانِ انساب اس قبیلے کے نسب کو مالک بن اُدَد تک پہنچاتے ہیں جسے قحطان کی چوتھی پشت کا ایک فرد بیان کیا جاتا ہے۔ مذحج کا یہ نام اسی نام کی ایک پہاڑی سے پڑا جس پر وہ اور اس کا بھائی طَیّ پیدا ہوے تھے۔ اس کے بیٹوں کے نام حسبِ ذیل بیان کیے جاتے ہیں: سعد العشیرہ، جلد یحابر المعروف بہ مراد اور زید المعروف بہ عنس۔ روایات کے مطابق مذحج جن کے قبائلی علاقے نجران کے قریب "یمن کو جانے والی سڑک پر" بیان کیے جاتے ہیں (یاقوت، بذیل مادہ) اور جن کے برادر قبیلے خثعم اور مراد تھے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بعثت کے وقت قبیلۂ عامر بن صعصعہ سے برسرِ جنگ تھے۔ اسی جنگ کے دوران میں یوم فیف الریح کی لڑائی لڑی گئی۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں قبیلۂ مذحج کے خاندان کندہ اور ہمدان کے خاندانوں کے ساتھ کوفے میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔

مآخذ: (۱) الطبری: بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۰؛ (۳) البکری، طبع Wüstenfeld، ص ۲۰، ۱۴۰؛ (۴) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۳۹۷ تا ۳۹۹، نیز بمدد اشاریہ؛ (۵) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ [آخری دو ماخذ میں مزید ماخذ بکثرت درج ہیں]۔

(H. H. Bräu)

مَذْهَب: رک بہ فقہ (= فقہی مذہب)۔

المُرابِط: [المرابطی]: رک بہ المرابطون۔

المُرابِطُون: ایک مسلم خاندان کا نام؛ یہ لفظ جو ر ب ط سے مشتق ہے، مخصوص بالمعنے کے معنوں میں آیا ہے؛ المرابطہ، گھوڑوں یا انسانوں کی اس جماعت کو کہتے ہیں جو اسلامی سرحد کی حفاظت کے لیے فوجی چوکی میں مقیم ہو۔ اصطلاحی معنوں میں اس سے مراد وہ درویش صفت مجاہد ہیں جو رباط (قلعہ یا حفاظتی سرحدی چوکی) یا مستحکم خانقاہ میں سکونت پذیر ہوں (دیکھیے

E. Doutté : Les Marabouts، اقتباس از *Revue de l' Hist. des, Religions*، ۔ م ، ص : ۲۹ ببعد) .

المرابطون اس شاہی خاندان کا بھی نام ہے جس کی تأسیس صحرانشین صنہاجہ قبائل کی بہت سی شاخوں نے مل کر کی تھی ۔ ان قبائل نے پانچویں صدی ہجری کے نصف اول / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک دینی قائد کے جھنڈے تلے جمع ہو کر المغرب پر پیش قدمی کرکے اسے مسخر کر لیا اور بعدازاں اندلس پر حملہ کرکے اس پر قبضہ کر لیا ۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں صنہاجہ (دیکھیے A. Bel : *Les Benou Ghânya*، ص ۵، حاشیہ ۲، پیرس ۱۹۰۳ء) لِثام (ایک نقاب کا نام جو آنکھوں کے نیچے چہرے کو ڈھانپ لیتا تھا) پہنا کرتے تھے، لہذا انھیں بعض اوقات مُلَثَّمون بھی کہا جاتا تھا ۔ یہ قبائل اس لق و دق صحرا میں رہتے تھے جو سوڈان تک چلا گیا ہے ۔ ان کی بود و باش بدویانہ تھی، جس طرح آج کل ان کے اخلاف طوارق کی ہے ۔

مرابطی تاریخ، جس کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں، کے متعین مسلم مؤرخوں کے ہاں مختلف فیہ ہیں، لیکن مرابطی سلطنت کے آغاز و ابتدا کے متعلق ان کا متفقہ بیان حسب ذیل ہے : پانچویں صدی ہجری کے نصف اول میں صنہاجہ قبائل کی ایک شاخ جُدّالہ کا ایک سردار یحیی بن ابراہیم اپنے قبیلے کے مقتدر اشخاص کے ساتھ حج سے مشرف ہوا ۔ واپسی پر اس نے قیروان (افریقیہ) میں مالکی فقہ کے ایک بڑے عالم ابو عمران الفاسی سے ملاقات کی ۔ یحیی بن ابراہیم کی یہ آرزو تھی کہ وہ ایسے عالم کو ہمراہ لے جائے جو اس کے ناخواندہ ہم وطنوں کو صحیح اسلامی عقائد کی تعلیم دے سکے ۔ اس نے ابو عمران الفاسی سے یہ التجا کی کہ وہ اپنے کسی شاگرد کو اس کے سپرد کر دے ۔ یحیی بن ابراہیم کو مطلوبہ قابلیت کا آدمی قیروان میں تو نہ دستیاب ہو سکا، لیکن استاد ابو عمران کی سفارش پر نفیس (مراکش) میں ایک عالم عبداللہ بن یاسین [رک بآں] مل گیا، جو خود ابو عمران کا شاگرد اور استاد محمد اگّاگ [وگّاگ] کا پیرو کار تھا ۔

ابن یاسین نے صنہاجہ کے ہاں سکونت اختیار کر لی ۔ اس کے بعد اپنے سات آٹھ رفقا، جن میں لَمتُونہ (صنہاجہ کی ایک شاخ) کے دو شیوخ یحیی بن عمر اور اس کا بھائی ابوبکر بن عمر بھی شامل تھے، کے ساتھ مل کر اپنے اور اپنے رفقا کے لیے نائیجر (یا سینیگال) کے ایک جزیرے میں ایک خانقاہ تعمیر کر لی ۔ یہ خانقاہ ایک رباط تھی اور خود ابن یاسین اپنے مریدوں کو مرابطون کے نام سے پکارا کرتا تھا ۔ اس رباط کی تقدس اور اس میں سکونت پذیر درویشوں کے تقوٰی کی شہرت سارے المغرب میں پھیل گئی اور دور و نزدیک سے بہت لوگ آ کر اس دینی اخوت سے منسلک ہونے لگے ۔ ان درویشوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے ایک ہزار تک پہنچ گئی، جو ابن یاسین کے جاں نثار مرید تھے اور ان کا تعلق مجاہدین اور لمتونہ اور مسوفہ قبائل کے سرداروں سے تھا ۔ انھوں نے (زبانی تبلیغ کے علاوہ) کسی مؤثر اقدام (جہاد بالسیف) کے متعلق بھی سوچنا شروع کر دیا ۔ اسلام کی راہ میں (جہاد کے لیے) ابن یاسین نے اپنے طرف داروں کو صنہاجہ کے مختلف قبائل میں بھیجا، جنھوں نے یکے بعد دیگرے مرابطون کی اطاعت قبول کر لی ۔ فتوحات اور مال غنیمت کی کشش نے مرابطون کا دائرہ اقتدار ان لوگوں تک وسیع کر دیا جو ابھی تک متردد تھے ۔ اس طرح مرابطی مجاہدوں کی کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو گیا ۔

ابن یاسین نے اس نئی حکومت کے سیاسی، مالی اور اہم معاملات کا انصرام اپنے ہاتھوں میں رکھا اور اپنے وفادار مرید یحیی بن عمر کو مرابطی لشکر کا سپہ سالار بنا دیا۔ صحرائی قبائل کو زیر کرنے کے بعد یحیی بن عمر اور ابن یاسین وادی دَرعہ تک بڑھ گئے، جہاں انھوں نے کامیاب چھاپے مارے۔ سجلماسہ کے حکمران مسعود بن وانودین المغراوی نے مرابطی پیش قدمی کی مزاحمت کی، لیکن وہ ایک جنگ میں مارا گیا اور اس کے دارالحکومت پر قبضہ کر لیا گیا (۴۴۷ھ/۱۰۵۵ - ۱۰۵۶ء)۔

یحیی بن عمر نے (۴۴۷ یا ۴۴۸ھ/۱۰۵۵ء - ۱۰۵۶ء) میں وفات پائی۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بھائی ابوبکر نے مرابطی فوجوں کی کمان سنبھالی اور شمال کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے اقصائے المغرب کے جنوب میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ سُوس کے نواحی علاقوں اور ان کے دارالحکومت تارودَنت کو زیر کر لیا گیا۔ اس کے بعد اَغمات اور اس کے صوبوں نے مرابطی فاتحین کی اطاعت قبول کر لی۔ ابوبکر نے اغمات کے حکمران کی بیوہ زینب سے شادی کر لی، جو نہایت خوبصورت تھی اور قبیلہ نفزاوہ سے تعلق رکھتی تھی۔ مرابطی سلطنت کے قیام و استقلال میں زینب کا بڑی حصہ ہے۔

بعد ازاں ابوبکر اور ابن یاسین نے برغواطہ قبائل پر لشکر کشی کی جن کا علاقہ بحر اوقیانوس تک چلا گیا تھا۔ برغواطہ قبائل ایک مدعی نبوت ابن صالح کے فاسد عقائد کے معتقد تھے۔ انھیں اسلام کی دعوت دینا ایک قابل ستائش کام تھا۔ ان بربروں نے مرابطون کی لشکر کشی کی شدید مزاحمت کی اور ابن یاسین نے ایک معرکے میں وفات پائی (۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء)۔ ابن یاسین نے مرابطون کی رہنمائی کے لیے ایک خلیفہ مقرر کر دیا تھا، جس کا نام بقول ابن خلدون ابن عُدّو تھا، لیکن ابوبکر بن عمر کے مقابلے میں اس کی ثانوی حیثیت تھی۔ المرابطون کا حقیقی سربراہ ابوبکر ہی تھا، جس نے اپنے نام کا سکہ ضرب کرایا تھا۔ اس نے برغواطہ کے خلاف جہاد جاری رکھا اور آخر انھیں مطیع کر لیا (۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء)۔ کچھ دیر بعد اسے پتا چلا کہ قلعہ بنو حَمّاد کا امیر بُلکّین لشکر جرّار لے کر مغرب اقصٰی کی سمت یلغار کر رہا ہے اور صحرا نشین صنہاجہ قبائل آپس میں دست و گریباں ہیں۔ اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اس نے المغرب سے صحرا کی جانب کوچ کر دیا تاکہ برسرپیکار مرابطی قبائل کے درمیان صلح و آشتی کی فضا دوبارہ پیدا کر دے۔ روانگی سے قبل اس نے المغرب کے مرابطی لشکر کی کمان اور دوسرے معاملات کا انصرام یوسف بن تاشفین [رک بآں] کے سپرد کر دیا۔ اپنی بیوی زینب کو طلاق دے کر اس کے حبالۂ عقد میں دے دیا جو اب یوسف بن تاشفین کی بیوی بن گئی [۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء]۔ یہ خاتون غیر معمولی طور پر با شعور، باہمت اور حسین و جمیل تھی، وہ جلد ہی اپنے شوہر پر حاوی ہو گئی، جس سے نوزائیدہ مرابطی حکومت کے مستقبل پر نہایت خوشگوار اثر پڑا۔ یوسف بن تاشفین نے المغرب الاقصٰی اور المغرب الاوسط میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابوبکر نے صحرا میں امن و امان قائم کر دیا تو اسے اپنے نائب کی فتوحات کی اطلاع ملی۔ وہ المغرب کے شمال کی طرف واپس چلا آیا تاکہ مرابطون کی کمان دوبارہ سنبھال لے، لیکن زینب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے یوسف بن تاشفین نے ابوبکر کو گراں قدر تحائف سے مالا مال کر دیا اور اس کے اچھی طرح ذہن نشین کر دیا کہ وہ اب اعلٰی اقتدار سے دستبردار نہیں ہوگا۔ ابوبکر نے اصرار نہ کرنے میں دانشمندی سمجھی، وہ

صحرائے مغرب اور سوڈان کی طرف چلا گیا جہاں اس نے ۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء میں انتقال کیا۔

المرابطون کے ہمہ مقتدر سربراہ بننے کے بعد یوسف بن تاشفین نے مراکش کا شہر بسایا جو اس کا اور اس کے جانشینوں کا دارالحکومت بن گیا۔ اس کے بعد اس نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں الجزائر تک فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ مفتوحہ علاقے مرابطی والیوں کے سپرد کرکے ۴۷۵ھ/۱۰۸۲-۱۰۸۳ء میں وہ واپس مراکش چلا آیا۔

اندلس کے مسلم ملوک الطوائف خصوصاً امیر اشبیلیہ معتمد بن عبّاد کے اصرار پر یوسف بن تاشفین نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک بھاری لشکر لے کر سمندر پار اندلس پہنچ جائے اور وہاں جا کر عیسائیوں سے جہاد کرے جن کا سرغنہ لیون اور قشتالیہ کا حاکم الفانسو ششم تھا۔ اس نے زلّاقہ کے میدان میں عیسائیوں پر عظیم الشان فتح حاصل کی (۱۲ رجب ۴۷۹ھ/۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء)، جو مرابطون کے لیے فتح اندلس کی تمہید بن گئی۔

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ اس فتح کے بعد یوسف بن تاشفین نے اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ لیکن یہ دعوی بے بنیاد ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مرابطی حکمران امیر المسلمین کہلاتے تھے اور جہاں تک خلافت کے دینی معاملات کا تعلق ہے، وہ بغداد کے عباسی خلیفہ کو امیر المؤمنین سمجھتے تھے۔

اندلس کے ملوک الطوائف جن میں المعتمد بھی شامل تھا، جلد ہی اپنے مفاد اور اقتدار کو خطرے میں دیکھ کر یوسف بن تاشفین کے خلاف سازشیں کرنے لگے۔ یوسف بن تاشفین نے انھیں تمام اعزازات سے محروم کرکے ملک بدر کر دیا اور اندلس میں مرابطی فوج اور اپنے قرابت دار والیوں کو چھوڑ کر افریقیہ کی راہ لی۔

یوسف بن تاشفین کی وفات (۵۰۰ھ/۱۱۰۶-۱۱۰۷ء) پر اس کے بیٹے علی بن تاشفین کو ایک وسیع سلطنت ورثے میں ملی جس کی حدود میں المغرب کے ممالک، افریقیہ کا ایک حصہ اور اندلس (شمال میں اراغہ تک) شامل تھے۔ اس کے اخلاف یکے بعد دیگرے مراکش کے تخت پر نصف صدی تک براجمان رہے۔ (اس کے بعد) الموحدین نے عبدالمؤمن کی سرکردگی میں مراکش فتح کر لیا (۵۴۱ھ/۱۱۴۶-۱۱۴۷ء) اور یوسف کے خاندان میں سے آخری مرابطی حکمران اسحٰق بن علی بن یوسف کو قتل کرکے مرابطی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ جلد ہی الموحدین نے اندلسی مسلمانوں کی مدد سے اندلس فتح کر لیا، جو ایک عرصے سے المرابطون کی سخت گیری سے تنگ آ چکے تھے۔ الموحدون ۵۳۹ھ/۱۱۴۴-۱۱۴۵ء میں سمندر پار کرکے اندلس میں داخل ہوئے تھے اور جب مرابطی والی یحییٰ بن غانیہ نے انتقال کیا (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء) تو مرابطی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا [رک بہ ابن غانیہ]۔

قصہ مختصر اگر ہم اندلس اور جزائر بالیاری Balearic میں مرابطی والیوں کی مزاحمت اور ابن غانیہ کی بغاوت سے صرف نظر بھی کر لیں تو آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ مرابطی سلطنت خاندان یوسف بن تاشفین کے آخری حکمران کے انتقال (۵۴۰ھ/۱۱۴۶-۱۱۴۷ء) پر معدوم ہو گئی۔ “کُندہ ناتراش صنہاجہ قبائل، جو صحرائی زندگی کی سختیوں اور تکلیفوں کے عادی تھے، خوش قسمتی سے تل مراکش اور اندلس کے مرغزاروں پر قابض ہو گئے اور عیش و عشرت میں پڑ کر جس سے وہ ناآشنا تھے، مردانہ اوصاف سے محروم ہو گئے۔ وہ اندلس میں اس زمانے میں وارد ہوئے جب ادب،

شعر و شاعری اور دوسرے علمی مشاغل نے جوشِ جہاد اور شوقِ فتوحات کی جگہ لے لی تھی۔ یہ درست ہے کہ موجودہ ماحول ان کے لیے سازگار ثابت ہوا، لیکن یہ ان کے زوال کا بھی باعث ہوا۔ انھیں ایسی اعلٰی اور شائستہ تہذیب سے واسطہ پڑا، جس کی پذیرائی کے لیے وہ پہلے سے تیار نہ تھے۔ یہ نیا تمدن ان کے لیے تباہ کن ثابت ہوا، جس طرح آٹھ صدیاں پیشتر افریقہ کے شمال میں وندالوں Vandals کے لیے ہوا تھا (دیکھیے A. Bel : Les Benou ghânya xvi).

یہ ہیں اسباب مرابطی سلطنت کے زوال کے، جو نصف صدی سے کچھ کم عرصے کے لیے برسر اقتدار رہی اور جس نے بڑی سرعت سے فتوحات حاصل کیں۔

مرابطی حکمرانوں کی عہد وار تاریخیں :

۱- یحیی بن ابراہیم الجُدالی۔

۲- یحیی بن عمر (م ۴۴۷ یا ۴۴۸ھ/۱۰۵۵-۱۰۵۶ء)۔

۳- ابوبکر بن عمر (م ۴۸۰ھ/۱۰۸۷-۱۰۸۸ء سوڈان میں)۔

۴- امیر المسلمین یوسف بن تاشفین ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء تا ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء۔

۵- علی بن یوسف ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء تا ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء۔

۶- تاشفین بن علی ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء تا ۵۳۹ھ/۱۱۴۵ء یا ۵۴۱ھ/۱۱۴۷ء۔

۷- ابراہیم بن تاشفین۔ تخت نشین ہوتے ہی معزول کر دیا گیا۔

۸- اسحٰق بن علی مراکش پر قبضے کے دوران مارا گیا (۵۴۱ھ/۱۱۴۶-۱۱۴۷ء)۔

مآخذ : (۱) المراکشی : المُعْجِب (طبع ڈوزی)، فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، در Revue africaine، ج ۳۶ تا ۳۷، کتابی صورت میں ۱۸۹۳ء میں الجزائر سے شائع ہوا؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Tornb)، المغرب اور اندلس سے متعلقہ حصوں کا ترجمہ از Fagnan در Revue africaine؛ (۳) ابن ابی زرعہ : انیس القرطاس؛ (۴) الحُلَل الموشیہ؛ (۵) ابن خلدون: کتاب العِبَر (Hist. des Berb.)؛ (۶) Mercier : Hist. de l' Afique, Sept، ج ۲، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۷) Codera : Decadencia, y desaparicion de los Almoravides en Espana، سرقسطہ ۱۸۹۹ء)؛ (۸) وہی مصنف : Familia real de los Benitexufin در Revista de Aragon، ۱۹۰۲ء؛ (۹) A. Bel : Les Benou Ghânya، (پیرس ۱۹۰۳ء)؛ مرابطی سکوں کے لیے دیکھیے M. v. Berchem، در Journ. As. سلسلہ دھم، ۹ : ۲۷۰، حاشیہ (۲)۔

(A. Bel)

مراتب ستّہ : رک بہ وجود۔ *

مراتب وجود : [رک بہ وجود]۔ *

مُراد : ایک عرب قبیلے کا نام ہے جو ایک بڑے جنوبی قبیلہ مَذْحِج [رک باں] کی شاخ ہے۔ اہل انساب کی روایت کے مطابق (ابن الکلبی : جَمْہرۃ الانساب، مخطوطۂ اسکوریال، ورق ۱۰۹ ب تا ۱۱۷ ب، جس کا تتبع ابن دُرَید نے کتاب الاشتقاق، طبع وسٹن فلٹ، ص ۲۳۸، سطر ۴ میں کیا ہے؛ دیکھیے نیز لسان العرب، ۴ : ۴۰۹) مراد ایک عرف ہے کیونکہ اس قبیلے کی بابت مشہور ہے کہ اس قبیلے نے سب سے پہلے یمن میں بغاوت کی تھی (تَمَرُّد)، مگر یہ اشتقاق کچھ یقینی نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ مراد کا اپنا نام یُحابِر بن مَذْحِج تھا اور وہ اس اعتبار سے عَنْس اور سعد العشیرہ کا بھائی تھا (وسٹن فلٹ، Geneal. Tabellen، ص ۷، سطر ۱۱) گو وہ جنوبی عرب کی تہذیب و معاشرت کے پڑوس ہی میں رہتے تھے، لیکن ان کی طرز زندگی ہمیشہ سے خالص بدویانہ طرز کی رہی ہے۔ ان کا ملک عام طور پر "جَوف" کے نام سے مشہور ہے اور نجران اور مآرب کے مشرق میں واقع ہے، بالکل بنجر

اور غیر آباد ہے (دیکھیے وہ عمدہ بیان جو کتاب الاغانی، ۸ : ۱۳۵ میں ہے اور "جبال (کوہستان) مراد"، مذکورہ در یاقوت: معجم، ۲ : ۸۷) اور وہاں کے باشندے غارتگری میں بدنام ہیں (قنک مراد؛ دیکھیے کتاب الاغانی، ۱۰ : ۱۴۷)۔ وہ علاقہ جہاں قبیلۂ مراد اور ان کے پڑوسی قبیلۂ ہَمْدان [رک بآں] رہتے ہیں، کسی زمانے میں قبیلہ طیء کی ملکیت تھا (یاقوت: معجم: ۱ : ۲۹) جو یہاں سے ترک وطن کرکے جزیرہ نما عرب کے کے شمالی حصے میں چلے گئے تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ قبیلۂ مراد اور قبیلۂ ہمدان نے اس ملک کے پرانے مالکوں ہی سے یغوث بت کی پرستش کو ورثے میں پایا تھا۔

[مراد کا نام یُحابِر بن مالک (= مَذْحِج) بن اُدَد بن زید بن یَشْجُب بن عَرِیب بن زید بن کَہْلان بن سَبا تھا۔ ان کا علاقہ بِلاد یمن میں زَبِید کے قریب تھا۔ زمانۂ جاہلیت میں بنو مراد اور ہمدان میں بڑا معرکہ ہوا جو یوم الرَّزْم کے نام سے مشہور ہے۔ مراد کے تین اور بھائی تھے: جَلْد، عَنْس اور سَعْد العَشِیرہ۔ ان سب کی والدہ کا نام سَلْمٰی بنت منصور بن عکرمہ بن خَصَفہ بن قیس عَیلان بن مُضَر تھا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۰۵)۔ مراد کے دو بیٹے تھے: ناجیہ اور زاہر۔ ان دونوں کی نسل خوب پھلی پھولی۔ ان میں سے بعض (مثلاً فَرْوہ بن مُسَیک اور صَفوان بن عَسّال) کو شرف صحبت نبوی بھی حاصل ہوا (جمہرہ، ص ۴۰۶، ۴۰۷)]۔ اس قبیلے میں مشہور و معروف اشخاص نہ تو جاہلیت میں پیدا ہوئے اور نہ ہی زمانہ اسلام میں، تاہم حضرت اُوَیس القَرَنی (از بنو قرن بن ردمان بن ناجیہ بن مراد [جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۰۷]؛ وستن فلٹ: *Geneal Tab.*، ص ۷، سطر ۲۵) کا اسم گرامی قابل ذکر ہے جن کی زندگی اسلامی زُہد و تقوی کا بہترین نمونہ تھی۔

مآخذ: (۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۰۵ تا ۴۰۷، ۴۲۹؛ (۲) القلقشندی: نہایۃ الارب، ص ۴۱۷؛ (۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۳ : ۱۰۶۲؛ (۴) النویری: نہایۃ الارب، ۲ : ۳۰۱؛ (۵) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ].

(G. Levi Della Vida [و ادارہ])

مُراد (اول): عام روایت کے مطابق سلطنت عثمانیہ کا تیسرا بادشاہ۔ وہ ارخان اور بوزنطی خاتون نیلوفر کا بیٹا تھا۔ گو چند ترکی مصادر اس کے سال ولادت جاننے کا دعوٰے کرتے ہیں (سِجِل عثمانی، ۲ : ۴۷، ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء بیان کرتا ہے)۔ یہ تاریخ اس عہد کی دوسری تاریخوں کی طرح جس کا ترکی مصادر میں ذکر ہے، صحت سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتی۔ مراد کے نام کی ابتدا (یونانی ماخذ مثلاً Phrantzes میں *Αμουράτης* اور بعد کے لاطینی ماخذ میں Amurath مذکور ہے، درحالیکہ اطالیہ کے معاصر لاطینی ماخذ میں Moratibei لکھا ہے) متصوفین کے حلقوں میں ہوئی ہوگی، کیونکہ قدیم زمانے میں اس کا کہیں ذکر تک نہیں آتا۔ اورخان کے عہد میں البتہ ایک شخص عبدالمراد تھا (دیکھیے سجل عثمانی، ۴ : ۳۵۴؛ عاشق پاشازادہ، طبع Giese، ص ۲۰۰؛ اس کے مقبرے کی عکسی تصویر، در R. Hartmann: *Im neuen Anatolien*، لائپزگ ۱۹۲۸ء، لوحہ ۹، ۱۰)۔ قدیم ترکی تواریخ میں مراد کو غازی خونکیار [خونکار] لکھا ہے، بعد کے ترکی مورخ خداوندگار [کار] [رک بآں] لکھتے ہیں۔

اپنے باپ کی زندگی ہی میں مراد کو اِن اونو اور اس کے بعد بروسہ کی حکومت مل چکی تھی۔ اس کا بھائی سلیمان پاشا زیادہ اہم سنجاقوں پر حکومت کرتا رہا۔ اسے اورخان کا جانشین بننا تھا، مگر سلیمان کی اچانک موت کی وجہ سے جو اورخان کی

موت سے کچھ پہلے واقع ہوئی، مراد غیر متوقع طور پر مملکت عثمانیہ کا حکمران بن گیا۔ یہ واقعہ حدود ۱۳۶۲ء کا ہے۔ اورخان کی موت کی صحیح تاریخ یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکی۔

مراد اول یورپی سرزمین کا پہلا بڑا فاتح تھا۔ اس بارے میں وہ اپنے بھائی سلیمان پاشا کے اور ان ترکی امیروں کے نقش قدم پر چلا جو اس سے پہلے ہو گزرے تھے۔

ابھی تک ہمیں ان فوجی کارناموں کا کوئی واضح تصور حاصل نہیں ہو سکا جن کے ذریعے عثمانی ترکوں کو جزیرہ نمائے بلقان میں مضبوطی سے قدم جمانے میں کامیابی ہوئی، حتی کہ بڑی بڑی فتوحات کے حالات بھی عثمانی اور مغربی مصادر میں بے حد مخلوط اور مبہم نظر آتے ہیں اور نہایت اہم واقعات کی صحیح تاریخیں معلوم کرنے میں بھی مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان سے زیادہ معتبر بوزنطی ماخذ ہیں جو سب سے زیادہ مستند ہیں۔ ان میں زیادہ تر بوزنطی حکمرانوں کی پر فریب حکمت عملی کا ذکر ہے۔ اس کے برعکس بہت سی داستانیں بعد کے زمانے کی تاریخوں میں داخل ہو گئی ہیں؛ تاہم بحیثیت مجموعی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عثمانی ترکوں کی کامیابی کا اصلی راز یہ تھا کہ اس زمانے کی بلقانی ریاستوں یعنی بوزنطہ، بلغاریہ اور سربیا کی سلطنتوں میں باہمی عداوت تھی۔ اس پر وینس اور جنوآ والوں کی باہمی رقابت نے مزید پیچیدگی پیدا کر دی، کیونکہ یہ دونوں فریق بحیرۂ روم کے مشرقی حصے Levant میں نفع بخش مقامات حاصل کرنے میں کوشاں تھے۔ اس کے علاوہ روم کے پوپ اس امر میں سرگرمی سے کوشاں تھے کہ یونانی کلیسا کو پھر رومی کلیسا کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ ان حالات کی وجہ سے ترکوں کو خود نصرانیوں ہی میں سے ہمیشہ مفید مناسب حلیف ملتے رہے۔ یہ معلوم کرنا بھی ممکن نہیں کہ عثمانی مہمات میں سے کونسی مہم مراد اور اس کے مشیروں نے تیار کی اور کونسی مہمات ایسی تھیں جو محض ترکی جتھوں کی کامیاب غارت گری کی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر سلطان مراد کی شخصیت کے بارے میں یہ صحیح رائے قائم کرنا بہت مشکل ہے کہ بحیثیت مدبر اور مجاہد کے اس کا صحیح مقام کیا ہے۔

عارضی طور پر تین مختلف زمانوں میں تمیز کی جا سکتی ہے۔ پہلا زمانہ تو مراد کی تخت نشینی کے کچھ بعد سے شروع ہوتا ہے جب مغربی تھریس Thrace کا علاقہ فتح ہوا۔ اس زمانے میں یہ شہر فتح ہوئے: چورلی، دیموتکہ (اگر یہ شہر اورخان کے زمانے ہی میں فتح نہ ہو گیا ہو)، گومولجینہ، ادرنہ (نواح ۱۳۶۲ء؛ دیکھیے ادرنہ) فلپوپولس جو زیادہ تر بگلر بیگ لالا شاہین اور اورنوس بیگ کی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا۔ ان فتوحات کی وجہ سے اہل سربیا، بوسنہ اور ہنگری کا اتحاد ہو گیا جنہیں دریائے مرتزہ Maritza پر حاجی ایل بیگی نے شکست فاش دی، مغربی بلغاریا میں کوہستان بلقان تک یلغار ہوئی اور بوزنطی قیصر جان پلیو لوگوس Jon Palaeologos نے پہلی بار شاہ مراد کا باجگزار بننا قبول کیا۔ مراد بہ نفس نفیس اناطولی کی مہم میں شامل تھا جس میں توقاد [رک بآں] تک کا علاقہ اس کے قبضے میں آ گیا۔ اسی اثنا میں اس نے انقرہ پر بھی اپنا قبضہ مضبوط کر لیا (یہ علاقہ سلیمان پاشا نے پیشتر ہی ۱۳۵۴ء میں فتح کر لیا تھا؛ دیکھیے Wittek، *Festschrift Gueib*، ۱۹۳۲ء، ص ۳۲۹ ببعد)۔ اس کے بعد وہ روم ایلی میں آن اور دیموتکہ میں آ کر قیام پذیر ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے ۱۳۶۶ء میں ادرنہ میں سکونت اختیار کر لی

جو اس زمانے سے عثمانلی ترکوں کا پایۂ تخت قرار پایا۔ رگوسہ Ragusa اور مراد کے درمیان ۱۳۶۵ء کے عہدنامے کی کہانی محض افسانوی حیثیت رکھتی ہے (دیکھیے *Festschrift* : Giese ‏*Jacob*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳۲ بعد Jireček)۔ اس دوران میں بوزنطیہ اور بلغاریا کی باہمی ناچاقی کی وجہ سے مراد کو موقع مل گیا کہ وہ اشتبول (Sozopolis) پر قبضہ کر لے جو برغاس Burgas کے قریب واقع تھا اور اسی معاندت کی وجہ سے محدود ۱۳۶۶ء میں وہ صلیبی جنگ بھی ناکام ثابت ہوئی جو پوپ اربن Urban پنجم کی انگیخت پر سیوائے Savoy کے کاؤنٹ امڈیو Amadeo نے بوزنطی قیصر کی امداد کے لیے کی تھی۔ اس مہم کا صرف یہ نتیجہ ہوا کہ ترکوں کو کچھ ہی عرصے کے لیے گیلی بولی سے نکلنا پڑا۔

مراد کے عہد حکومت کے دوسرے دور کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب چرمن کے قریب غالباً ۱۳۷۱ء میں سربیا کی پیش قدمی کو دریاے مرتزہ Maritza کے پاس پورے طور پر روک دیا گیا۔ سربیا کی اس شکست کو ترکی ماخذ "صرف صندغی" [سربیا کی ہزیمت کامل] کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ترکوں کو اگلے ہی سال مقدونیا کے اہم شہر سرس Seres، درامہ اور قولہ حاصل ہو گئے اور اس کے ساتھ ہی دریاے وردار Vardar کے مغربی جانب پیش قدمی کرنے کا امکان پیدا ہو گیا۔ ان فتوحات کا سہرا اورنوس اور جندرلی خلیل پاشا کے سر ہے اور اسی زمانے میں لالا شاہین کو مشرقی بلغاریا (جنگ سمکوف Samakow) میں کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ اس کے بعد چند سال مقابلۃً امن و امان سے گزرے جن میں نئے مفتوحہ علاقوں میں جزوی طور پر ترکوں کو آباد کیا گیا۔ سربیا اور بلغاریا کے شمالی غیر مفتوحہ علاقوں میں مقامی حکمران مراد کے باجگزار سرداروں کی حیثیت سے حکومت کرتے رہے۔ مراد کو کئی مرتبہ پلیولوگوس Palaeologos خاندانوں کے حکمرانوں کے اندرونی معاملات میں دخل دینا پڑا۔ جب جان پلیولوگوس نے ۱۳۷۵ء میں جزیرہ تندوس Tenedos کو اہل بندوقیہ (وینس) کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اہل جنوآ نے ترکوں کے ساتھ مل کر جارحانہ کارروائی کی جس میں جان John اپنے تاج و تخت سے ہاتھ دھو بیٹھا اور قید ہو گیا۔ آخرکار مراد ہی کی مہربانی سے ۱۳۷۹ء میں وہ دوبارہ بادشاہ بنا۔ اس کی اطاعت شعاری اس حد تک بڑھی ہوئی تھی کہ اس نے اپنے بیٹے مینوئل Manuel سمیت فلدلفیا (آلہ شہر) کی فتح میں ترکوں کی مدد کی اور یہی ایک آخری یونانی قلعہ تھا جو ایشیاے کوچک میں یونانیوں کے قبضے میں باقی رہ گیا تھا۔ اس دوسرے دور کے خاتمے پر اناطولی میں بڑھتی ہوئی سرگرمی کا نمایاں اظہار ہوا۔ جب شہزادہ بایزید نے (غالباً ۱۳۸۱ء میں) گرمیان اوغلو [رک بآں] حکمران کی بیٹی سے شادی کر لی جسے مؤخرالذکر کی ریاست کا ایک حصہ جہیز میں ملا؛ اس علاقے کے حصول کے بعد حامد اوغلو نے اپنے علاقے کا بہت سا حصہ مراد کے ہاتھ فروخت کر دیا اور تکہ Teke کی ریاست کی فتح کے بعد اس علاقے میں اور بھی توسیع ہو گئی۔

۱۳۸۵ء کے قریب یورپ میں نئی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ ترکی فوجوں نے (خلیل پاشا کی قیادت میں) ایپرس Epirus اور البانیا میں مداخلت کی لیکن بلقان میں عثمانلی اقتدار کا قیام قطعی طور پر اس وقت ہوا جب صوفیا (۱۳۸۵ء ؟) اور نش (۱۳۸۶ء ؟) پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا۔ اسی زمانے میں جنوآ اور وینس کی اطالوی جمہوری

حکومتوں نے علی الترتیب ۱۳۸۵ء، ۱۳۸۶ء میں ایک عہدنامے کے ذریعے ترکی علاقے میں مراد سے تجارتی مراعات حاصل کیں۔ سربیا میں کامیابی حاصل ہونے کے بعد غالباً ۱۳۸۶ء میں ہی مراد اپنے داماد قرہ مان اوغلو علاء الدین سے برسر پیکار ہو گیا۔ اس جنگ کا خطرہ عرصے سے درپیش تھا [دیکھیے قرمان اوغلو]۔ اب حکومت عثمانیہ کی طاقت اتنی زیادہ بڑھ گئی کہ اس سے اناطولی کا سیاسی توازن برہم ہو گیا۔ مراد کو قونیہ کی جنگ میں فتح حاصل ہوئی لیکن اس نے علاء الدّین کو اپنے مقبوضات پر قابض رہنے دیا۔ اس وقت سے یہ روایت قائم ہو گئی کہ اناطولی کی آبادی سے نرمی کا سلوک کیا جائے، اس سے سربیا کی افواج میں جنھوں نے قونیہ کی جنگ میں حصّہ لیا تھا، بددلی پیدا ہو گئی۔ ان سربیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سربیا کے عوام میں نفرت کے جذبات ابھارے جو لزر گرسلجنووچ Lazar Gresljanowitch کی قیادت میں اور شاہ بوسنہ تورتکو Twrtko کی زبردست امداد کے ساتھ ترکی سیادت سے نجات پانے کی آخری کوشش کر رہے تھے؛ چنانچہ وہ پلوچنک Plochnik کے مقام پر ایک ترکی فوج کو شکست دینے میں کامیاب بھی ہو گئے (۱۳۸۸ء)، مگر اس کے نتائج معمولی سے برآمد ہوئے، کیونکہ اسی زمانے میں ترکوں نے بلغاریا، شمنہ Shumla اور ترنووو (Tirnovo) میں جدید فتوحات حاصل کر لیں اور موریا میں بھی مال غنیمت حاصل کیا۔ ۱۳۸۹ء میں مراد نے بذات خود اہل سربیا اور ان کے حلیفوں کے خلاف چڑھائی کی اور قوصووہ Kosowo Polje کی مشہور جنگ میں رزم آرا ہوا جہاں وہ خود بھی اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا، گو اہل سربیا کو کچھ اپنے ہی لوگوں کی غداری کی وجہ سے شکست ہوئی۔ اس واقعے کی تاریخ غالباً ۲۰ جون ۱۳۸۹ء ہے (Gibbons، دیکھیے نیز Giese، در *Ephermerides Orientales*، عدد ۳۳، اپریل ۱۹۲۸ء، ص ۲)۔ قدیم ماخذ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ مراد دوران جنگ میں یا اس کے بعد کس طرح سے مارا گیا، البتہ بعد کے زمانے میں سربیا کی رزمیہ روایات میں یہ افسانہ مشہور ہے کہ مراد کو لزر کے داماد ملوش اوبرنووچ Milosh Obranowitch نے قتل کیا تھا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک فراری ظاہر کر کے جنگ کے بعد سلطان کی ملاقات کی اجازت حاصل کی اور جب اس کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہیں ایک خنجر سے مراد کا کام تمام کر دیا۔ مراد کی لاش بروسہ پہنچائی گئی، جہاں اسے اس مسجد کے قریب جو اس نے چکرگہ Cekirge میں تعمیر کرائی تھی، ایک مقبرے میں دفن کر دیا گیا (دیکھیے احمد توحید، در *T O E M*، ج ۳)۔

مراد اول پہلا حکمران تھا جس کے عہد میں ایشیاے کوچک میں عثمان کی قائم کردہ حکومت اپنی معاصر ترکمانی ریاستوں پر سبقت لے گئی۔ اس ترقی کا پتا ان یکے بعد دیگرے القابات سے چلتا ہے جو اسے مختلف عمارتوں کے ان کتبوں میں دیے گئے ہیں جو اس کے عہد حکومت کے دوران کندہ کیے گئے تھے۔ (دیکھیے Taeschner، در *Isl.*، ۲۰ : ۱۳۰ ببعد)۔ قدیم ترین کتبے میں اسے اس کے باپ اورخان کی طرح محض بک کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے اور اسے سلاجقہ کے دستور کے مطابق (شہابُ الدُّنیا والدّین) کا لقب دیا گیا ہے۔ ۷۸۵ھ/۱۳۸۳ء میں اسے سلطان [ترک تار] کہا گیا ہے۔ اسی طرح ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء کی ایک عمارت کے کتبے میں جو اس نے ازنیق میں تعمیر کرائی تھی، ایک اور لقب موجود ہے، جو بعد میں عثمانی سلاطین کا روایتی لقب بن گیا، یعنی (الْمَلِکُ المُعَظَّم الخاقان المُکرّمُ السُّلطان ابنُ السُّلطان)۔ یہ وہ زمانہ تھا

جب قدیم سلجوقی روایتی اداروں کا وجود باقی نہ رہا تھا اور نئی طرز کی حکومت اور نئے دستور معرض وجود میں آ رہے تھے، ہو سکتا ہے کہ ان میں بوزنطی اداروں، نیز ممالیک مصر کے آئین کے اثرات بھی موجود ہوں، اگرچہ جندرلی خیر الدین خلیل پاشا ۔ ۔ ۔ جو مراد کے عہد حکومت کے آغاز میں مراد کا وزیر مقرر ہوا اور تقریباً ۷۸۹ھ/۱۳۸۷ء میں فوت ہو گیا، ترکی کا پہلا صدر اعظم تھا، مگر اس حقیقت سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ شخص جو مراد کا مشیر خاص اور مقدونیا میں اس کا فوجی اور انتظامی نائب بعد کے صدر اعظموں کے لیے ایک بنیادی نمونہ بن گیا دیکھیے Wittek و Taeschner، در .Isl، ۱۸ : ۹۹ ببعد) ۔ اس کا بیٹا علی پاشا بھی مراد کے عہد حکومت کے آخری زمانے میں اہم فوجی خدمات بجا لانے لگا تھا ۔ قدیم ترکی مآخذ یہ بات بھی خلیل پاشا ہی سے منسوب کرتے ہیں کہ اس نے عیسائی جنگی قیدیوں میں سے ان لوگوں کی جو مسلمان ہو گئے تھے، ایک جدید فوج (ینی چری) مرتب کی ۔ 'تیماروں' [رک باں] کے نظام کے سلسلے میں کہا جاتا ہے کہ مراد اول نے ایک قانون کی رو سے اصلاحات نافذ کیں، ان میں سے بعض قوانین کا اصل مقصد یہ تھا کہ ان کے ذریعے جدید مفتوحہ نصرانی علاقے کی آبادی کو ہراس اور وفادار رہنے کی ترغیب دی جائے ۔ یہ مقصد صرف ترکوں کی نو آبادیات قائم کرنے سے پورا نہ ہو سکتا تھا، بلکہ اس کے حصول میں کامیابی بیشتر اس وجہ سے ہوئی کہ ان علاقوں کو فتح کرنے کے بعد یہاں کے اصلی باشندوں سے رواداری اور انسانیت کا سلوک روا رکھا گیا ۔

مراد کے عہد کی زیادہ اہم عمارتیں سب کی سب ایشیاے کوچک میں ہیں ۔ ان میں زیادہ مشہور یہ ہیں، چکر گہ نزد بروسہ کی خداوند کیار [کار] جامع، جہاں خود مراد بھی مدفون ہے اور بروسہ کی اولو جامع ۔ ان کے علاوہ بیلہ جک کی مسجد، ازنیق کی "نیلوفر عمارتی" (اس کا ذکر حال ہی میں Taeschner نے .Isl، ۲۰ : ۱۲۷ ببعد میں کیا ہے)، سرس Seres میں بھی مراد کی ایک مسجد ہے ۔ قدیم عثمانلی تواریخ میں مراد کے اوقاف کی تفصیل موجود ہے، مراد اول کے زمانے کے سکوں کی نسبت، دیکھیے علی، در TTEM، ۱۴ : ۲۲۴ ۔

مآخذ : (۱) وہ معلومات جو قدیم ترکی تواریخ سے دستیاب ہوتی ہیں (عاشق پاشا زادہ، نامعلوم الاسم، طبع Giese، اَرُوج، تراجم Leunclavius، نیز (۲) دستور نامۂ انوری، طبع مُکْرمِن خلیل استانبول ۱۹۲۸ء اور اس کے طابع کا مدخل [دیباچہ]، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۳) اس میں بعد کے مورخین سعد الدین، علی، منجم باشی نے اضافے کیے؛ (۴) بوزنطی مورخین Phrantzes) Ducas، Chalcondyles) نے اس زمانے کا ذکر جہاں تک وہ ان کا مرکز توجہ بنا، زیادہ واضح طریق سے کیا ہے، اس کے علاوہ (۵) وینس، جنوا اور روم کی دستاویزات سے ان سیاسی سرگرمیوں پر روشنی پڑتی ہے جو یورپ میں ترکوں کی پیش قدمی کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھیں؛ (۶) ابن حجر العسقلانی کی انباء الغمر فی ابناء العمر میں بھی مراد اول کے سوانح موجود ہیں ۔ اس کے علاوہ دیکھیے (۷) von Hammer، ZinKeisen و Jorga اور (۸) H. A. Gibbons: The Foundation of the Ottoman Empire، آکسفورڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۹) C. Jireček: Geschichte der Serben، Gotha ۱۹۱۸ء ۔

(J. H. KRAMERS)

مراد (دوم) : سلطنت عثمانیہ کا چھٹا بادشاہ ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ - ۱۴۰۴ء میں پیدا ہوا اور جب مئی ۱۴۲۱ء میں اپنے باپ [سلطان] محمد اول کی وفات کے کچھ دنوں بعد اَدِرنہ پہنچا تو اس کی تخت نشینی کی رسم ادا ہوئی ۔ اس وقت تک

سلطان محمد کی وفات کا حال عوض پاشا کے مشورے سے خفیہ رکھا گیا تھا۔ ولی عہد کی حیثیت سے وہ مغنیسا میں قیام پذیر رہا تھا اور اس نے سموونہ اوغلو بدرالدین کی بغاوت کو دبانے میں حصہ لیا تھا۔ تخت نشین ہوتے ہی اسے تخت کے ایک جھوٹے دعوے دار کا، جو ترکی تاریخ میں دوزمہ مصطفٰی [رک بآں] کہلاتا ہے اور اس کے حلیف جنید [رک بآں] کا مقابلہ کرنا پڑا۔ بوزنطی بادشاہ مینوئل ان دونوں کا حامی تھا۔ انھیں شروع میں سلطنت محروسہ کے یورپی حصے میں کامیابی حاصل ہوئی؛ بایزید پاشا کو جسے بروسہ سے بھیجا گیا تھا، شکست ہوئی اور وہ سازلی درہ (ادرنہ اور سرس کے درمیان) کی لڑائی میں مارا گیا اور متحدہ یونانی افواج نے گیلی بولی پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد خود مراد کو ایشیا میں ان کا مقابلہ کرنا پڑا۔ وہ مصطفٰی اور جنید میں نفاق ڈالنے میں کامیاب ہو گیا، چنانچہ اس نے مصطفٰی کو اولوباد کے پل پر شکست دی۔ اس کے بعد مراد نے اہل جنوآ کی ایک نو آبادی نئی فوچہ (New Phocea) کے جہازوں کی مدد سے سمندر عبور کیا اور گیلی بولی پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد وہ ادرنہ میں داخل ہوا اور اس جھوٹے دعویدار کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ۱۴۲۲ء میں اس نے قسطنطینیہ کا محاصرہ شروع کیا مگر یہ محاصرہ اٹھا لیا گیا۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ اسے بوزنطی سونے کا نذرانہ مل گیا (یونانیوں کے دوست ابراہیم پاشا وزیر کی وساطت سے) یا اس وجہ سے کہ ازنیق میں مراد کا چھوٹا بھائی مصطفٰی تخت کا دعویدار بن بیٹھا۔ آخرکار مصطفٰی سے اس کے سابق حامی الیاس پاشا نے غداری کی اور وہ مارا گیا۔ اب جنید سے جنگ چھڑ گئی جو آیدین میں پھر خود مختار بادشاہ بن بیٹھا تھا، لیکن ۱۴۲۵ء میں اس نے ہتھیار ڈال دیے اور اس کے بعد وہ مارا گیا۔ اب مراد کی اپنی ہمسایہ یورپی طاقتوں اور باجگزار حکمرانوں سے صلح تھی۔ شاہ مینوئل Manuel ۱۴۲۵ء میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ جان پلیولوگوس John Palaelogos تخت نشین ہوا، جس سے صلح کر لی گئی۔ اسی دوران سربیا کے کئی شہر فتح ہو گئے اور ولاچیا (افلاق) خراج ادا کرنے لگا۔ ۱۴۲۳ء میں اناطولی میں اسفندیار امیر سینوب سے لڑائی ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مراد نے اس کے کچھ علاقے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۴۲۷ء میں عثمانلی حکومت کا اقتدار تکہ Teke اور منتشہ میں بھی قائم ہو گیا اور قرہ مان اوغلو ابراہیم بھی، جس نے عثمانلی شہر عدالیہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تھی، پسپا ہو کر صلح کر لینے پر مجبور ہو گیا۔ مشرق اناطولی میں یورکج پاشا نے توقاد اور اماسیہ کے اردگرد اور جانیق کے علاقے کے ترکمانوں کو مطیع کر لیا۔ ۱۴۲۸ء میں ہنگری کی سرحد پر فساد شروع ہوا تاہم اس زمانے کا مشہور ترین کارنامہ سلانیک [رک بآں] کی فتح تھی، جو مارچ ۱۴۳۰ء میں حاصل ہوئی۔ اس شہر کو یونانی اہل وینس کے ہاتھ ۱۴۲۳ء میں بیچ چکے تھے، لیکن مراد اس سودا بازی کا انتقام لینے کے لیے اپنی منصوبہ بندی میں کبھی نہ چوکا۔ اس کے بعد وینس سے بھی صلح ہو گئی۔

ترک وقتاً فوقتاً ایپرس Apirus اور البانیا میں بھی قلعے فتح کرتے رہے لیکن ان کی توجہ زیادہ تر شمالی علاقوں کی طرف مبذول ہوتی گئی، جہاں جارج برنیکوویچ سربیا پر ایک باجگزار کی حیثیت سے حکومت کرتا تھا۔ جارج سے ۱۴۳۳ء میں صلح کی تجدید ہو گئی اور اس کی بیٹی مارا Mara کی شادی مراد سے ہو گئی، لیکن ترکوں کی یلغاریں سربیا کے علاقے میں ہنگری کی سرحد تک جاری رہیں۔ ۱۴۳۸ء میں ترکوں نے اہل سربیا و افلاق

کی شمولیت سے ہنگری پر حملے کیے (فتح سمندرہ)؛ ۱۴۴۰ء میں انہوں نے بلغراد کا ناکام محاصرہ کیا اور ۱۴۴۲ء میں ترکی افواج نے مزید بے کی قیادت میں ہرمن سٹاٹ Herman stadt کا محاصرہ کیا، مگر یہاں جان ہُنیَدی John Hunyadi نے انھیں زبردست شکست دی ۔ یہ وہ شخص تھا جو آئندہ سالوں میں ہنگری اور عیسائی یورپ کا میرمیدان ثابت ہونے والا تھا ۔ ۱۴۴۳ء میں وہ ایک بہت بڑی عیسائی فوج کا سپہ سالار تھا جس میں سربیا، پولینڈ اور جرمنی کے لوگ شامل تھے ۔ ترکوں کو نِش کے مقام پر پسپا ہونا پڑا اور اس کے بعد صوفیا فتح ہو گیا ۔ یہ مہم جلووز Jalowaz کے مقام پر جو صوفیا اور فلپوپولس کے درمیان واقع ہے، ترکوں کی بھاری شکست پر ختم ہوئی ۔ اسی سال مراد کو قرہ مان اوغلو سے دوبارہ مقابلہ کرنا پڑا جس نے عیسائی اتحادیوں کی حمایت کی تھی، لیکن جولائی ۱۴۴۴ء میں ہنگری سے سزجد Szeged کے مقام پر صلح ہو گئی، گو یہ صلح ہنگری کے حق میں تھی، لیکن سلطنت عثمانیہ کے سیاسی اقتدار کی پہلی سرحدیں قائم رہیں، صرف افلاق (Wallachia) کا صوبہ ہنگری کا باجگزار ہو گیا .

اس صُلح کے بعد جو دس سال کے عرصے کے لیے قرار پائی تھی اور مراد کے نزدیک مستقبل کی ضامن تھی، مراد ثانی اپنے بیٹے محمد کے حق میں تخت سے دست بردار ہو گیا اور اپنے بیٹے کے پاس خلیل پاشا بن ابراہیم پاشا (جو ۱۴۲۹ء میں بعارضہ طاعون فوت ہو گیا تھا) اور خسرو مُلّا [رک بآں] کو بطور مشیر چھوڑ گیا ۔ وہ خود مغنیسہ جا کر گوشہ نشین ہو گیا، لیکن اسی سال ستمبر کے مہینے میں اسے واپس آنا پڑا، کیونکہ ہنگری والوں نے عہد نامۂ صُلح کو بالائے طاق رکھ کر ایک نئی صلیبی جنگ کی تیاری شروع کر دی تھی ۔ وہ ڈینیوب کے جنوب میں وارنہ Varna تک بڑھ آئے، یہاں مراد کی فوجوں نے انھیں تباہ کن شکست دی، جس میں ہنگری کا بادشاہ لدسلس Ladislas مارا گیا ۔ اس کے بعد مراد ثانی پھر مغنیسہ واپس چلا گیا لیکن اس سے اگلے سال ینی چری نے ادرنہ میں بغاوت کر دی اور اس دفعہ وزیر خلیل نے اسے پھر بلا لیا، کیونکہ محمد صورت حال کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ تھا .

اپنے عہد کے آخری چھے سالوں میں مراد کو پھر جزیرہ نمائے بلقان میں کئی مہمات کی قیادت کرنی پڑی ۔ ۱۴۴۶ء میں موریا میں پلیولوگوئی Palaelogoi کے خاندان کے خلاف فوج کشی ہوئی ہیکس ملین Hexamilion کی تباہی ہوئی اور کورنتھ Corinth اور پتراس Patras پر قبضہ ہوا؛ ۱۴۴۷ء میں البانیا پر حملہ ہوا، جہاں سکندر بیگ [رک بآں] نے ۱۴۴۳ء سے سرکشی اختیار کر رکھی تھی ۔ ۱۴۴۸ء میں اسے پھر ہنگری کی ایک حملہ آور فوج سے مقابلہ کرنا پڑا، جس نے قوصوہ کے میدان میں شکست فاش کھائی ۔ ۱۴۵۰ء میں وہ پھر البانیا آیا (محاصرۂ کرویہ Croja) اسی سال قسطنطین پالیولوگوس مراد ثانی کی مہربانی سے جان John کی وفات کے بعد آخری بوزنطی بادشاہ بنا ۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد فروری ۱۴۵۱ء کے پہلے دنوں میں مراد ادرنہ میں وفات پا گیا ، اسے بروسہ میں اس کی اپنی مسجد کے پہلو میں دفن کیا گیا (دیکھیے احمد توحید در T O E M، ۳، ۸۵۶، ۶).

مملکت عثمانیہ کے لیے مراد ثانی کا عہد حکومت آئندہ کے سیاسی اور تمدنی ارتقا کے اعتبار سے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے ۔ ابتدائی پر آشوب سالوں کے بعد اس نے اپنے والد کے اہتمام کو جاری رکھا، اس کا بڑا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے باجگزار حکمرانوں کے ساتھ پر امن طریق سے رہے ۔ ان میں

سے جنوب کے حکمران اور سربیا کے خود مختار بادشاہ نے اپنی بیٹیوں کی شادی مراد سے کر دی، یہ مصالحانہ حکمت عملی اس کی فطرت کے مطابق تھی۔ بوزنطی مؤرخین اور دوسرے عیسائی مصنف اسے ایک سچا، نرم دل اور کریم النفس حکمران لکھتے ہیں۔ اس کے بے حد بارسوخ وزیر اب تک بعد کے زمانے کی طرح نو مسلم لوگ نہ تھے، بلکہ وہ پرانے خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے جنھوں نے مراد ثانی کے بزرگوں کی حمایت کی تھی اور جو موروثی اشراف کے مالک تھے؛ مثلاً ابراہیم پاشا اور خلیل پاشا جو جندرلی خاندان سے تھے (P. Wittek و F. Taeschner، در *Isl.*، ۱۸: ۹۲ ببعد)؛ حاجی عوض پاشا (Taeschner، در *Isl.*، ۲۰: ۱۵۳ ببعد)؛ تمرتاش اور اورنوس کے بیٹے وغیرہم۔ اس کے گرد و نواح میں صوفیانہ عقائد کا بہت زور تھا جیسا کہ شیخ امیر بخاری کے زبردست اثر سے ثابت ہوتا ہے۔ ایران اور عراق سے دوسرے شیوخ بھی اس کے دربار میں آئے، ان واقعات سے وہ رجحانات پیدا ہوئے جو عثمانلی ترکوں کے مستند ادیب آئندہ صدیوں میں اختیار کرنے والے تھے۔ مراد ثانی پہلا عثمانلی سلطان تھا جس کا دربار شاعروں، ادیبوں اور مسلم علما کا شاندار مرکز بن گیا [دیکھیے مادہ ترک] غیر مسلم سفیروں اور مہمانوں کی نگاہ میں بھی مراد ثانی کا دربار تہذیب و تمدن کا گہوارہ معلوم ہوتا تھا (دیکھیے Jorga، ۱: ۴۴۳ ببعد، یہ بیان زیادہ تر مراد ثانی کے عہد پر صادق آتا ہے)۔ سلطان کی عمارت میں سے بروسہ کی مسجد (دیکھیے H. Wilde: *Brussa*، ص ۱۵)، ادرنہ کی مسجد (اوچ شرفہ لی جامع) قابل ذکر ہیں اور چند بڑے پل بھی اس کے زمانے کی یادگار ہیں۔ اس کی عسکری تنظیم کا مفصل بیان Chalcondylas نے دیا ہے۔

مآخذ: قدیم ترکی مآخذ: (۱) نشری (Haniwaldanus؛ (۲) عاشق پاشا زادہ؛ (۳) اُروج؛ (۴) روحی، Anonymus Giese کی تکمیل بوزنطی مؤرخین Phrantzes (جس نے خود بھی اس زمانے کی سیاسی تاریخ میں حصہ لیا ہے)، Ducas اور Chalcondylas اور بعد کے عثمانلی مصنفین سعد الدین، علی اور منجّم باشی نے کی ہے۔ ایک عجیب و غریب ہمعصر تذکرہ ٹرانسلوینیا کے علاقے میں واقع Mühlenbach کے ایک غیر معلوم قیدی کا ہے (۱۴۳۸ء میں گرفتار ہوا) جو اس نے *Tractatus de moribus conditionibus et nequitia Turcorum* کے نام سے لکھا تھا (دیکھیے K. Foy، در *MSOS*، ۳: ۵)۔

مراد ثانی کے عہد حکومت کے متأخر عام بیانات von Hammer: *GOR*، ج ۱؛ Zinkeisen، ج ۱؛ اور Jorga: ج ۱ میں ملتے ہیں۔

(J. H. KRAMERS)

* **مراد سوم:** سلطنت عثمانیہ کا بارھواں تاجدار ۵ جمادی الاولیٰ ۹۵۳ھ (۴ جولائی ۱۵۴۶ء؛ سجلّ عثمانی، ۱: ۷۶) کو پیدا ہوا، خاصکی نور بانو کے بطن سے سلطان سلیم ثانی کا بیٹا تھا۔ وہ سلیم ثانی کی وفات کے بعد ۲۲ دسمبر ۱۵۷۴ء کو قسطنطینیہ آیا اور اپنی وفات تک حکمران رہا جو ۱۶ جنوری ۱۵۹۵ء کو یا اس کے چند دن بعد واقع ہوئی۔ اس کے عہد حکومت میں یورپ میں کوئی بڑی فتوحات نہیں ہوئیں۔ آسٹریا سے مصالحانہ تعلقات سرکاری طور پر قائم رہے؛ صلح کی توثیق متعدد بار (۱۵۷۵ء اور ۱۵۸۴ء میں) جدید صلح ناموں اور غیر معمولی آسٹروی سفراء کے ذریعے ہوتی رہی۔ اس کے باوجود ترک آسٹروی علاقے میں برابر لوٹ مار کرتے رہے، خصوصاً ۱۵۷۸ء میں کروشیا Croatia میں جہاں ایک نئی سنجاق بھی قائم کر دی گئی جس کے بعد دارالخلافہ میں فاتحانہ جلوس نکالے گئے اور آسٹروی سفیر کو

مجبور کیا گیا کہ وہ بھی انھیں دیکھیں۔ آخر کار ۱۵۹۳ء میں رسمی طور پر جنگ شروع ہو گئی جس میں صدراعظم سنان پاشا نے راب Raab کا شہر فتح کر لیا (۱۵۹۴ء)۔ بندقیہ (Venice) کے ساتھ بھی ویسے ہی تعلقات رہے جیسے کہ آسٹریا سے تھے: کئی خطرناک بحری جھڑپوں کے باوجود صلح قائم رہی اور یہ زیادہ تر مراد کی خاصکی صفیہ (ز خاندان بفا Baffa) اور قپودان پاشاؤں کی کوششوں کا نتیجہ تھا جو اطالوی نو مسلم تھے۔ ڈینیوب کی ریاستوں میں خاندانی جھگڑوں کا لامتناہی سلسلہ جاری رہا اور ٹرانسلوینیا میں بھی یہی صورت حال تھی۔ پولینڈ کو بھی کم و بیش عثمانلی سلاطین کی ایک باجگزار ریاست سمجھا جاتا تھا؛ چنانچہ پولینڈ کا بادشاہ سٹیفن بتھوری Stephan Bathory اپنے تاج و تخت کے لیے سلطان کی حمایت کا مرہون منت تھا اور اس کی موت (۱۵۸۶ء) کے بعد نئے بادشاہ سگسمنڈ Sigismund نے بھی مراد ہی کے سایۂ عاطفت میں حکومت شروع کی۔ باب عالی کو کئی بار ان فسادات کی وجہ سے دخل دینا پڑا، جو مالدویا اور اُزم کی تاتاری ریاست میں پولینڈ کے قزاقوں نے برپا کیے اور پولینڈ میں تاتاریوں کے حملوں سے پیدا ہوئے؛ قرم (کریمیا) میں ترکی مداخلت اس سے کہیں زیادہ مؤثر تھی، کیونکہ ۱۵۸۱ء اور ۱۵۸۳ء کی جنگ ایران میں کفہ Kaffa اور قرم (کریمیا) کے راستے داغستان اور ماورائے قفقاز میں فوجیں بھیجنا ضروری ہو گیا تھا.

مراد ثالث کے عہد حکومت میں سلطنت عثمانیہ کا نمایاں کارنامہ ایران سے جنگ تھا، جو ۱۵۷۷ء سے لے کر ۱۵۹۰ء تک جاری رہی۔ شاہ طہماسپ کی وفات (۱۵۷۶ء) کے بعد ایران میں خطرناک فسادات برپا ہوئے؛ ان سے ترکوں کو اپنی سلطنت کی توسیع کے لیے ایک اچھا موقع مل گیا۔ ۱۵۷۷ء اور ۱۵۸۴ء کے مابین سب سے بڑا جنگی محاذ گرجستان میں تھا؛ لالا مصطفی پاشا چالدیر کی لڑائی میں فتح یاب ہوا (۹ اگست ۱۵۷۸ء)۔ اس کے بعد گرجستان کی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کے شہزادے برائے نام ترکوں کے باجگزار بن گئے اور کئی شہر مثلاً تفلس اور شکی براہ راست ان کے فوجی قبضے میں آ گئے۔ ۱۵۷۹ء میں قارص کے شہر کو مستحکم کیا گیا، اسی سال سنان پاشا گرجستان کے محاذ پر سرعسکر مقرر ہوا۔ فتوحات کی تکمیل میں ترکی افواج کو سخت مشکلات کا سامنا ہوا، بالخصوص اس وقت جب کرتلی Kartli کا سابق تاجدار سائمن Simon ایران کی جلاوطنی سے واپس آ گیا۔ اس وجہ سے مذکورہ بالا مہم کو ۱۵۸۱ء میں قرم (کریمیا) کی راہ سے بھیجنے کی ضرورت پیش آئی۔ یہ مہم اوزدمیر عثمان پاشا کی قیادت میں بھیجی گئی اور ۱۵۸۳ء میں جعفر پاشا بھی اسی راستے سے ہوتا ہوا اسے جا ملا۔ یہ دونوں پھر قسطنطینیہ میں کریمیا ہی کے رستے سے واپس آئے۔ سلطان نے عثمان پاشا کا استقبال بڑی دھوم دھام سے کیا، گو یہ ظاہر ہے کہ اس مہم کا اصل مقصد حاصل نہ ہو سکا، یعنی جنوب کی ترکی فوج سے اتصال قائم نہ ہو سکا کیونکہ گرجستان اور شروان کے لوگوں (دیکھیے W. E. D. Allen: *A History of the Georgian people*، لندن ۱۹۳۲ء، ص ۱۵۲) نے متفقہ طور پر اس کی مزاحمت کی۔ جنگ ایران کا دوسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوا جب عثمان پاشا نے ۱۵۸۵ء میں تبریز فتح کر لیا۔ اس کے بعد اس نے ایرانی علاقے میں اور کامیابیاں بھی حاصل کیں (ماورائے قفقاز میں گنجہ اور نہاوند)۔ ۱۵۸۷ء میں شاہ عباس تخت نشین ہوا؛ اس کے بعد صلح کی گفت و شنید شروع ہو گئی اور یہ سلسلہ

۲۱ مارچ ۱۵۹۰ء کے صلح نامے پر ختم ہوا جس کی رو سے گرجستان، شروان، قرہ باغ، تبریز اور لورستان عثمانلی سلطنت میں شامل ہو گئے؛ صلح کی شرائط میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ ایرانی اپنی زیادہ تر مذہبی رسومات کو ترک کر دیں جو سنّی عقائد کے خلاف تھیں۔

مراد ثالث کے عہد کے ابتدائی سالوں میں محمّد پاشا صوقوللی [رک باں] اس وسیع مملکت کے کاروبار کو صدراعظم کی حیثیت سے انجام دیتا رہا، لیکن جب شمسی پاشا اور دفتر دار اویس سلطان کے مزاج میں دخیل ہو گئے تو اس سے صدراعظم کے اختیارات میں کمی آنے لگی۔ خواجہ سعد الدّین مؤرّخ اور خواجہ سرا غضنفر آغا بھی کچھ کم با رسوخ نہ تھے؛ داخلی اور خارجی حکمت عملی پر مراد کی والدہ نور بانو اور مذکورہ بالا خاتون صفیہ (بقّہ) کا بھی بڑا اثر تھا جو محل سے باہر ایک زبردست جاسوس گروہ سے کام لیتی تھیں؛ یہ ایک یہودی عورت تھی جو اطالوی مصادر میں Chierazza کے نام سے موسوم ہے۔ صوقوللی کے معتمد علیہ لوگوں کو یا تو جلا وطن کر دیا گیا (مثلاً نشانجی فریدون) یا قتل کر دیا گیا (مثلاً Michael Cantacuzenos)، لیکن سنان اپنے مقتول ہونے تک یعنی ۱۱ اکتوبر ۱۵۷۹ء تک منصب وزارت پر فائز رہا۔ اس کے بعد مراد ثالث کے عہد میں صدراعظم کے عہدے میں کم از کم دس بار تبدیلی ہوئی۔ سنان پاشا جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، تین مرتبہ اس عہدے پر مامور ہوا۔ ۱۵۸۵ء میں عثمان پاشا داغستان سے واپسی پر صدراعظم مقرر ہوا، لیکن آٹھ ماہ کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ گو سلطان خود نیک نیت آدمی تھا؛ تاہم وہ اتنا کمزور تھا کہ کسی معقول حکمت عملی پر دیر تک کاربند نہیں رہ سکتا تھا، جیسا کہ اس نے بقول عالی خود تسلیم کیا (دیکھیے Hammer : GOR، ۲ : ۵۶۷)۔ اس عہد میں ہر قسم کی خرابیاں، بالخصوص جاگیروں کے انتظام (تیمار) اور ینی چری کی بھرتی میں پیدا ہو گئیں۔ ان خرابیوں کا مجمل ذکر قوچی بگ کے رسالہ میں ہے۔ اس سلطان کے عہد میں ینی چری نے پہلی مرتبہ شاہی دیوان کے خلاف بغاوت کی۔ اپریل ۱۵۸۹ء میں پہلا غدر سکّوں کی قیمت گر جانے کی وجہ سے ہوا اور یہ صرف اس وقت فرو ہوا جب کئی اعلٰی افسروں کی قیمتی جانیں تلف ہو چکیں، چنانچہ بعد میں بھی اکثر اوقات ایسا ہی ہوا۔ ۱۵۹۲ء میں بھی سپاہیوں نے اسی قسم کی بغاوت کر دی، صوبوں میں ایک سے زیادہ بغاوتوں کو بزور شمشیر دبانا پڑا؛ ان میں سے سب سے زیادہ مشہور مہم ابراہیم پاشا کی تھی جو بعد میں محمد ثالث کا داماد اور مقرّب بن گیا۔ یہ مہم ۱۵۸۵ء میں مصر اور شام میں بھیجی گئی۔ شام میں اس نے بڑی سختی سے دروز کے سرداروں بنو معن کو دبایا، لیکن اس کے بعد جلد ہی فخر الدّین [رک باں] کا کامیاب دور شروع ہو گیا۔

مراد ثالث کے عہد حکومت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حکومت عثمانیہ میں اندرونی کمزوری پیدا ہو گئی۔ سلطان کی شخصیت اپنے دادا کی طرح مضبوط نہ تھی۔ اس کے ایک سو سے کچھ زیادہ بچے تھے، اس کے علاوہ اس کا تصوّف کی جانب بھی میلان تھا؛ چنانچہ وہ صوفی شعرا کی سرپرستی کیا کرتا تھا اور خود بھی مرادی تخلّص کرتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے ایک صوفیانہ رسالہ فتوحات الصّیام کے نام سے لکھا (حاجی خلیفہ، عدد ۱۰۰۳)۔ اس کے عہد میں دربار کی ظاہری شان و شوکت حد سے زیادہ تھی۔ جون ۱۵۸۲ء میں اس کے بیٹے محمّد کے ختنے کی تقریب ترکی

تاریخ کی اسی قسم کی رسومات میں سب سے سبقت لے گئی (اس کی تفصیل Leon Clavies نے لکھی ہے).

مآخذ: معاصر ترکی مآخذ میں عالی کا ایک نصرت نامہ (سہم گرجستان کے لیے وقف ہے)، پیچوی، سلانیکی، صولاق زادہ اور حسن بک زادہ کی تاریخی تصانیف شامل ہیں؛ نعیما کی تاریخ اور حاجی خلیفہ کی فذلکہ ۱۰۰۱ھ (اکتوبر ۱۵۹۲ء) سے شروع ہوتی ہیں۔ مغربی معاصر مآخذ میں (۱) وینس کے رہنے والے بارلو کی *Relazioni* اور Gerlach کا روزنامچہ ہے؛ (۲) اس کے علاوہ v. Hammer: *GOR*، ج ۴ اور (۳) Zinkeisen: ج ۳؛ (۴) Jorga: ج ۳؛ (۵) E. J. W. Gibb: *Hist. of Ottoman Poetry*، ج ۳ : [illegible] ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

* **مُراد چہارم**: سلطان احمد اوّل کا پانچواں بیٹا اور سلطنت عثمانیہ کا سترھواں بادشاہ، ۲۸ جمادی الاولٰی ۱۰۲۱ھ / ۲۷ جولائی ۱۶۱۲ء کو پیدا ہوا اور سپاہیوں اور ینی چری کے غدر کرنے پر جس میں مصطفٰی اوّل کو معزول ہونا پڑا، ۱۰ ستمبر ۱۶۲۳ء کو تخت نشین ہوا۔ جب مراد اور اس کے بھائی کی جان خطرے میں نظر آئی تو انہیں خلیل پاشا نے چھپا لیا، لیکن تخت نشینی کے بعد بھی مراد رابع کی حالت کچھ مضبوط نہ ہوئی۔ اصل صورت حالات پر مفسدہ پرداز اور بغاوت پسند سپاہیوں اور "ینی چری" کا قابو تھا اور سات صدراعظم جو یکے بعد دیگرے مراد رابع کی تخت نشینی اور ۱۶۳۲ء کے درمیان مقرر ہوئے، ان کا انحصار انہی فوجیوں کی خوشنودئ مزاج پر تھا۔ نوجوان سلطان اور اس کی والدہ کوسم [سلطانہ] [رک بآں] پہلے تو اپنا اقتدار و اختیار قائم نہ کر سکے اور ایک سے زیادہ مرتبہ انہیں اپنی مرضی کے خلاف ان غداروں کی خاطر اپنے کسی نہ کسی اعلٰی حاکم کو قربان کرنا پڑا؛ چنانچہ ان قربانیوں میں صدراعظم حافظ پاشا [رک بآں] کا قتل بھی شامل تھا جسے ۱۶۳۲ء میں سزائے موت دی گئی؛ مگر آہستہ آہستہ عثمان ثانی کے عہد کے کہنہ مشق اور تجربہ کار مدبرین نے اپنا اثر و رسوخ دوبارہ قائم کر لیا اور اب سلطان اس قابل ہو گیا کہ وہ غیر معتبر حکام کو بعض اوقات ہٹا سکے جیسا کہ ۱۶۲۴ء ہی میں صدراعظم کمان کش علی پاشا [رک بآں] کے قتل کی شکل میں رونما ہوا لیکن صورت حالات پر پورا پورا اختیار اسے ۱۶۳۲ء ہی میں جا کر حاصل ہوا۔ اس سال رجب پاشا صدراعظم تھا جو اس وقت تک دربار میں بے حد رسوخ رکھتا تھا۔ سلطان نے اسے سزائے موت دے کر قتل کرا دیا اور اس کے بعد سلطان کا اپنا متشددانہ عہد حکومت شروع ہوا.

اس دور میں بھی ۱۶۲۴ء تا ۱۶۳۲ء کے درمیانی عرصے میں ممالک محروسہ کے ایشیائی معاملات میں باب عالی کو انتہائی سرگرمی دکھانے کی ضرورت پیش آئی۔ ۱۶۲۳ء میں بڑے ظلم اور تشدد کے بعد بغداد ایرانیوں کے قبضے میں جا چکا تھا اور یہ سب کچھ صوباشی بکر کی ریشہ دوانیوں کا نتیجہ تھا۔ موصل پر بھی ایرانیوں کا قبضہ ہو گیا اور اناطولیا کی فوج جو حافظ پاشا کی قیادت میں تھی بالکل بے بس ثابت ہوئی۔ اباظہ پاشا [رک بآں] ابھی تک ارزروم میں اپنی سرکشی پر قائم تھا، ۱۶۲۴ء میں اس سے کچھ سمجھوتا ہو گیا، لیکن کہیں ۱۶۲۸ء میں جا کر صدراعظم خسرو پاشا نے اسے اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے بعد اباظہ نے بوسنہ اور سلستریا کے گورنر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اس اثنا میں بغداد کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے کئی بار ناکام کوششیں ہوئیں مثلاً حافظ احمد پاشا نے ۱۶۲۶ء میں اور خسرو پاشا

[رک بآں] نے ۱۶۳۰ء میں اس قسم کی کوششیں کیں جو ناکام رہیں۔

۱۶۳۲ء سے مراد نے انتہائی جانفشانی اور محنت سے ایران کے خلاف جنگ کرنے کے لیے اپنے ملک کے تمام ذرائع و وسائل کو جمع کرنا شروع کیا کیونکہ شاہ عباس اول کا ۱۶۲۹ء میں انتقال ہو چکا تھا۔ مراد نے بڑی سختی سے ینی چری کی باغیانہ تحریکوں کو دبایا اور بارہ سال تک دوشیرمہ [جبری بھرتی] کا دستور بند کر کے ان کی تعداد میں معتدبہ کمی کی اور جبہ جی بوستانجی اور خصوصاً سکبان، گروہوں سے زیادہ قابل اعتماد فوجیں تشکیل کیں۔ کڑے مالی قوانین کے ذریعے روپیہ اکٹھا کیا گیا۔ ان ذرائع و وسائل میں بڑی بڑی امارتوں کی ضبطی بھی شامل تھی، ہر قسم کی مخالف کارروائی کو بڑی سختی کے ساتھ دبا دیا جاتا تھا، حتی کہ ۱۶۳۳ء میں شیخ الاسلام اخی زادہ حسین کو سزای قتل دی گئی۔ اکتوبر ۱۶۳۳ء میں ایک نئے صدر اعظم تبّی یصی محمّد پاشا کی قیادت میں قسطنطنیہ سے روانہ ہوئی، لیکن اس سال اور اس سے اگلے سال کوئی اہم فوجی کارروائی نہ ہو سکی، تاہم تبوزن پاشا کو اتنی کامیابی ضرور حاصل ہوئی کہ وہ دروزی امیر فخر الدّین کی طاقت کا خاتمہ کر کے اسے قسطنطنیہ میں زندہ پکڑ کر لے آیا۔ ۱۶۳۵ء میں خود مراد دارالخلافہ سے روانہ ہوا اور صدر اعظم کی فوج سے ارز روم میں آملا اور اس نے اریوان کو فتح کر لیا (اگست ۱۶۳۵ء)۔ اس کے بعد اس نے تبریز کے کھلے شہر پر قبضہ کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اس کے بعد سلطان واپس چلا گیا۔ اس سے اگلے سال ایرانیوں نے اریوان واپس لے لیا۔ آخر کار ۱۶۳۸ء میں مراد دوبارہ اپنے وزیر طیّار محمّد پاشا کے ہمراہ میدان کار زار میں اتر آیا! انھوں نے دسمبر ۱۶۳۸ء میں بغداد کو فتح کیا اور اس سے ایرانی جنگ کا خاتمہ ہو گیا۔ ۱۶۳۹ء میں ایک صلح نامہ مرتب ہوا جس کی رو سے بغداد ترکوں کو واپس مل گیا اور اریوان ایران کو۔

ایشیا کے مقابلے میں یورپ کے معاملات محض ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ آسٹریا کے ساتھ صلح کی کئی بار تجدید ہوئی (۱۶۲۵ء میں Gyarmate اور ۱۶۲۷ء میں سزون Szön میں)۔ دونوں طرف سے غارتگرانہ حملے ہوتے رہے۔ ۱۶۲۴ء میں جب قزاقوں (Cossacks) کے جہاز باسفورس میں نمودار ہوئے تو اس سے خطرناک فساد برپا ہو گیا۔ انھیں ۱۶۲۶ء میں شکست ہوئی۔ کریمیا بھی بغاوتوں اور سازشوں کی وجہ سے کانٹوں کا بستر بنا ہوا تھا جہاں ۱۶۲۴ء سے لے کر ۱۶۲۸ء تک باب عالی کو اپنی مرضی کے خلاف محمّد گرائے اور اس کے بھائی شاہین گرائے کی غلط کارروائی کو گوارا کرنا پڑا جنھوں نے کچھ عرصے کے لیے کفّہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔ ۱۶۲۸ء کے بعد تاتاری میرزا قنتمیر (یا قنتمر) جو نوغائیوں (Noghays) کا سردار تھا کریمیا کی ریاست میں بے حد طاقت حاصل کر چکا تھا؛ اس کی متواتر یلغاروں کی وجہ سے پولینڈ (۱۶۳۴ء میں صلح ہوئی) اور مولداویا میں خون ریز لڑائیاں ہوئیں، آخر کار قنتمیر کو ۱۶۳۷ء میں قسطنطنیہ میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

وینس اور مغربی تجارتی طاقتوں سے صلح و آشتی کے تعلقات قائم رہے: ۱۶۲۴ء میں مراعات کی تجدید ہوئی لیکن باب عالی کا کوئی ضبط و اقتدار الجزائر کی بربری ریاستوں پر قائم نہ رہا تھا، اس لیے انگلستان، ہالینڈ اور فرانس نے وہاں کے حکمرانوں کے ساتھ علیحدہ علیحدہ عہد نامے کر لیے تاکہ جہاں تک ہو سکے وہ اپنی تجارت کو بحری قزاقوں کے حملے سے بچا سکیں۔ ۱۶۳۸ء میں بحیرہ ایڈریاٹک

میں ایک اور خوفناک جنگ بربر کے بحری مجاہدین اور بندقیہ (وینس) کے بحری بیڑوں کے درمیان ہوئی۔ پہلے تو مراد نے یہ حکم دے دیا کہ اس کی سلطنت میں جتنے بنادقہ ہوں انہیں ختم کر دیا جائے، لیکن پھر ۱۶۳۹ء میں صلح ہو گئی۔ قسطنطینیہ میں متعین سفیر ہالینڈ (Haga) اور سفیر انگلستان (Roe) باب عالی اور یونانی بطریق کے درمیان بیچ بچاؤ کرانے میں کامیاب ہو گئے۔

مراد رابع ۹ فروری ۱۶۴۰ء کو فوت ہوا اور اپنے باپ احمد کی تعمیر کردہ مسجد سے ملحقہ مقبرے میں دفن ہوا۔ وہ سلطنت عثمانیہ کا آخری جنگجو بادشاہ تھا۔ اپنی قوت و طاقت کی بدولت اس نے کچھ عرصے کے لیے اپنے فوجی اقتدار کو از سر نو قائم کر لیا، لیکن اس کی اصلاحات اس کے بعد جاری نہ رہ سکیں۔ مراد رابع کے نام سے ایک علیحدہ قانون نامہ اب تک موجود ہے۔ سلطان مراد رابع جسمانی اعتبار سے ایک طاقتور انسان تھا۔ وہ بڑی اعلیٰ قابلیت کا مالک تھا اور شعرا کی صحبت کو پسند کرتا تھا۔ ادبی روایات میں شاعر طفلی [رک بآں] کے ساتھ اس کے دوستانہ تعلقات مشہور ہیں۔ اس کے برعکس شاعر نفعی [رک بآں] سے وہ بڑا برگشتہ خاطر ہوا۔ مراد کے اپنے اشعار کے متعلق دیکھیے Gibb: *Hist. of Ottoman Poetry*، ۳: ۲۳۸ ببعد [بالخصوص وہ جو اس نے بغداد کی جنگ کے موقع پر حافظ پاشا کے منظوم خط کے جواب میں لکھے تھے، جس میں اس نے سلطان سے مدد کی درخواست کی تھی]۔ اس کے چار بیٹے تھے، جو سب کے سب نوعمری ہی میں فوت ہو گئے۔ اس کی موت کے وقت صرف اس کا بھائی ابراہیم ہی زندہ تھا، جو تخت کا وارث بنا۔ اس کے بھائی بایزید اور سلیمان اریوان کی مہم میں مارے گئے تھے اور اس کے بعد اس کا بھائی قاسم بھی قتل ہو چکا تھا۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا، مراد زیادہ تندخو ہوتا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس نے ۱۶۳۹ء میں قسم کھائی تھی کہ وہ اپنے تمام عیسائی پڑوسیوں کو مطیع و منقاد کرکے دم لے گا (Jorga، ۳: ۱)۔

مآخذ: (ز) اہم ترین ترکی مآخذ: (۱) نعیما؛ (۲) پیچوی اور (۳) قرہ چلبی زادہ: روضۃ الابرار کے علاوہ (۴) عطائی کی حدائق الحقائق فی تکملۃ الشقائق پر مشاق زادہ کا ذیل ہیں؛ اس کے علاوہ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ میں مراد رابع کے عہد حکومت کے متعلق معلومات کثرت سے ملتی ہیں؛ مغرب کے اہم مآخذ میں (۶) *Venetian Relazioni* اور (۷) سرٹامس رو اور کار نیلیس ہگہ Cornelius Haga کی خط و کتابت (*Rijks Geschiedkundige Publicatien* ج ۱: *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel, 1590-1650, II*، گریون ہیگ ۱۹۱۰ء) قابل ذکر ہیں۔ اس عہد حکومت کے بارے میں جدید تصنیفات ہیں: (۸) v. Hammer (ج ۵)؛ (۹) Zinkeisen ج ۴ اور (۱۰) Jorga، ج ۳۔

(J. H. KRAMERS)

* **مُراد (پنجم)**: عثمانی سلطان، جو ۔ ستمبر ۱۸۷۶ء تک برسر حکومت رہا۔ وہ ۲۱ ستمبر ۱۸۴۰ء کو سلطان عبدالمجید کے ہاں پیدا ہوا۔ اپنے چچا عبدالعزیز کے عہد حکومت میں اسے امور سلطنت میں کسی طرح کے عمل و دخل سے بالکل محروم کر دیا گیا تھا، کیونکہ وہ یہ چاہتا تھا کہ تخت نشینی کا حق اس کی اپنی اولاد میں منتقل ہو جائے اور مراد کو اس کے حقوق سے محروم کر دیا جائے۔ مراد پنجم کی تخت نشینی وزارت کے ایک اچانک انقلاب کی وجہ سے عمل میں آئی۔ اس وزارت کے سرکردہ ارکان مدحت پاشا [رک بآں]، محمد رشدی اور حسین عونی تھے۔

انھیں امید تھی کہ سلطان عبدالعزیز کو معزول کرکے وہ رجعت پسند عناصر کی بیخ کنی کرسکیں گے جو ان کے اصلاحی منصوبوں کی مخالفت کر رہے تھے۔ انھیں یہ بھی توقع تھی کہ مراد ان کی تجاویز کی حمایت کرے گا۔ ۳۰ اور ۳۱ مئی ۱۸۷۶ء کی درمیانی شب کو مراد کو کچھ مشکل کے بعد اس بات پر راضی کر لیا گیا کہ وہ قسطنطینیہ کے سرعسکر کے دفتر میں جائے۔ وہاں اس نے اعلٰی عمائد سلطنت اور فوج سے حلف وفا داری لیا۔ اس نے مجلس وزارت کو اپنی جگہ پر برقرار رکھا۔ اس کے فوراً بعد معزول سلطان نے خودکشی کر لی (۵ جون) اور مدحت کے مکان میں وزارت کے ایک اجلاس کے دوران حسین عونی اور رشدی پاشا مارے گئے (۱۵ جون)۔ ان واقعات کی وجہ سے نئے سلطان کا ذہنی توازن قائم نہ رہ سکا۔ اس نے اس سے پہلے اپنی تخت نشینی کی شب ہی کو غیر معمولی بدحواسی کا ثبوت دیا تھا۔ وہ رسم سلام (سلاملق) کے موقع پر بھی اپنی رعایا کو منہ نہ دکھا سکا اور نہ ہی شمشیر بندی [قلیج آلای] کی رسم ادا ہو سکی۔ اگرچہ مدحت پاشا اور اس کے رفقاے کار کو یہ ڈر تھا کہ اگر بادشاہ کو تبدیل کیا گیا تو ان کے منصوبے خطرے میں پڑ جائیں گے لیکن وہ مجبور ہو گئے کہ پھر ایک نئی معزولی کا انتظام کریں۔ انھوں نے سلطان کا کئی طبیبوں سے معائنہ کرایا اور ان کی رپورٹ پر شیخ الاسلام حسن خیر اللہ افندی سے فتوی حاصل کیا کہ مراد کی معزولی جائز ہے (یکم ستمبر)۔ اس کا چھوٹا بھائی عبدالحمید ثانی سلطان بن گیا اور مراد نے چراغان محل میں جا کر سکونت اختیار کر لی، جہاں ۲۹ اگست ۱۹۰۴ء کو وہ وفات پا گیا۔ سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت کے دوران میں اس کی نظر بندی ایک لاینحل راز رہا اور اس کے بارے میں برابر قیاس آرائیاں ہوتی رہیں۔ بعض اوقات اسے بھی عہد حمیدیہ کے جرائم کا ذمے دار شمار کیا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) Keratry: *Mourad V, prince, sultan, prisonnier d'état 1840-1876*، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۲) جمال الدین بے: *Sultan murad V, the Turkish Dynasty Mystery 1876-1895*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۳) توفیق نور الدین: سلطان عزیزن خلعی و انتحاری، قسطنطنیہ ۱۳۲۴ھ؛ (۴) احمد صائب: تاریخ سلطان محمد خامس، قاہرہ ۱۳۳۶ھ؛ (۵) حسین حفظی: سلطان مراد خامس و سبب خلعی، قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ؛ (۶) عثمان نوری: عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، قسطنطنیہ ۱۳۲۷ھ، ۱: ۳۰ ببعد، ۹۱ ببعد؛ (۷) علی حیدر مدحت: *Life of Midhat Pasha*، لنڈن ۱۹۰۳ء۔

(J. H. KRAMERS)

مُراد آباد: اترپردیش (بھارت) کے ایک ضلع اور شہر کا نام۔ رقبہ ۲۳۰۰ مربع میل اور آبادی (بروے مردم شماری ۱۹۵۱ء) ۱۶۶۰۹۵۵ ہے۔ اس ضلع کی قدیم تاریخ کا کچھ حال معلوم نہیں۔ اسلامی عہد میں اس پر سلاطین دہلی متواتر حکومت کرتے رہے، البتہ کبھی کبھار سلاطین جونپور بھی اس پر قابض ہوتے رہے۔ مغل اور روہیلے پٹھان اور نوابان اودھ بھی اس پر قابض رہے، یہاں تک کہ ۱۸۰۱ء میں یہ انگریزی حکومت میں شامل ہو گیا۔

ضلع کا سب سے بڑا شہر مراد آباد ہی ہے۔ اس کی کل آبادی [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے ۱۸۰۴۰۰ تھی جو ۱۹۷۱ء میں بڑھ کر ۲۷۲۳۵۵ ہو گئی]۔ اس شہر کی بنیاد مغلوں نے سترھویں صدی کے وسط میں ڈالی تھی۔ اس کا بانی ایک شخص رستم خان تھا، جس نے جامع مسجد بھی تعمیر کرائی۔ اس بات کی

تصدیق ۱۶۳۲ء کے ایک کتبے سے ہوتی ہے۔ اس شہر کا نام شاہ جہاں کے بیٹے شہزادہ مراد بخش کے نام پر رکھا گیا۔ پہلے سنبھل اس ضلع کا سب سے بڑا شہر تھا، لیکن بہت جلد مراد آباد نے اس کی جگہ لے لی اور پارچہ بافی اور برتن بنانے کی صنعتوں میں بہت شہرت حاصل کی۔ یہاں مغل بادشاہوں کی اور ۱۷۶۰ء میں احمد شاہ دُرّانی کے حملے کے وقت اس کی قائم کردہ ٹکسال موجود تھی۔ ”سنبھل“ ایک قدیم قصبہ ہے، لیکن قرون وسطیٰ میں اسے جو اہمیت حاصل تھی وہ اب باقی نہیں رہی۔ یہاں بھی ایک پرانی مسجد ہے جو پٹھانوں کے زمانے کے فن تعمیر کا نمونہ ہے۔ ایک روایت کے مطابق اس مسجد کو بابر نے تعمیر کرایا تھا، لیکن یہ عمارت یقینی طور پر بہت پہلے کی ہے۔ [مراد آباد آج کل ایک بارونق شہر ہے۔ پیتل کے برتنوں کی صنعت، جن پر خوبصورت نقش و نگار کندہ ہوتے ہیں اور بعض اوقات قلعی کر دی جاتی ہے، اب بھی فروغ پر ہے۔ یہ اتر پردیش کے ان شہروں میں سے ہے جہاں علم و ادب کا چرچا رہا ہے اور یہاں کئی اچھے ادیب اور شاعر پیدا ہوتے رہے ہیں جن میں ایک جگر مراد آبادی تھے؛ انہیں زمانۂ حال کے اردو غزل گو شعرا میں ایک ممتاز مقام حاصل ہے]۔

مآخذ: (۱) H. R. Neirll: *Distt. Gazetteer of Muradabad*، الٰہ آباد ۱۹۱۱ء۔

(J. Allan و ادارہ)

* **مُراد پاشا**: احمد اوّل کے عہد میں صدراعظم، جو حدود ۱۵۲۰ء میں پیدا ہوا۔ وہ پیدائش کے اعتبار سے کروشین Croatian تھا۔ اس نے سلطنتِ محروسہ کے ایک سپہ سالار اور بعد میں مختلف صوبوں (مصر، یمن، اناطولی) کے والی کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ جب تبریز کی جنگ میں (ستمبر ۱۵۸۵ء) چغالہ کی فوج کو شکست ہوئی تو ایرانیوں نے اسے قید کر لیا۔ ۱۶۰۰ء میں وہ بودین Budia کا پاشا تھا اور ۱۶۰۳ء میں ہنگری کے محاذ پر سپہ سالار تھا۔ جب وہ ان عہدوں پر فائز تھا تو اس نے بار بار بابِ عالی کی جانب سے آسٹریا سے صلح کی گفت و شنید کی اور صلح نامہ سیتوا توروک Zsitvatorok (۱۱ نومبر ۱۶۰۶ء) طے کرنے میں سب سے بڑا حصہ اسی کا تھا۔ اس کے ایک ماہ بعد (۱۱ دسمبر ۱۶۰۶ء)، یعنی درویش پاشا کو قسطنطینیہ میں سزائے موت ملنے کے بعد اسے صدراعظم مقرر کیا گیا۔ اس وقت اس کی عمر اسی (۸۰) برس کی ہو چکی تھی۔

صدراعظم کی حیثیت سے اس نے ایشیائی ولایتوں کی کئی بغاوتوں کو بڑی حوصلہ مندی اور سختی سے دبانے کی وجہ سے شہرت پائی۔ ۱۶۰۷ء میں اس نے کُرد جانبلاط [رک بآں] کو شمالی شام (جنگ آروج اواسی اکتوبر ۱۶۰۷ء) میں شکست دی۔ حلب میں موسم سرما گزارنے کے بعد وہ باغی قلندر اوغلو کو کپادوشیا کے درۂ گوکسون میں تباہ کن شکست دینے میں کامیاب ہو گیا (جولائی ۱۶۰۸ء)۔ اس موقع پر اس کی ذاتی شجاعت فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ پھر اس نے سیواس سے باغی سیمون کا تعاقب کیا اور اسے بایبورد کے قریب شکست دی۔ اس کا معمول تھا کہ وہ گرفتار شدہ باغیوں کے ساتھ سختی سے پیش آتا تھا اور انہیں گڑھوں میں ڈلوا دیتا تھا، اسی بنا پر اس کا نام قویوجی مراد پاشا مشہور ہو گیا تھا۔ ایران کی جانب فوراً روانہ ہو جانے کے بارے میں سلطان کے ان احکام کے باوجود جو اس کے دشمنوں کی انگیخت پر جاری کیے گئے تھے، وہ دسمبر میں قسطنطنیہ واپس آ گیا، جہاں اس کا بڑا شاندار استقبال ہوا اور شعرا نے باغیوں کے خلاف

اس کی کامیابیوں کو سراہا۔ ۱۶۰۹ء میں مراد پاشا ایران کی مہم کے لیے سقوطری گیا، لیکن اس سال اس سے آگے نہ بڑھا، کیونکہ اس کی یہ خواہش تھی کہ وہ باقی ماندہ دو باغیوں سے بھی (مصلی چاؤش سے ایچ ایلی میں اور یوسف پاشا سے آیدین میں) نمٹ لے۔ آخر کار صلح صفائی کے وعدوں پر ان دونوں نے بھی ہتھیار ڈال دیے اور اس کے بعد انھیں ہلاک کردیا گیا۔ مراد پاشا کو کئی دفعہ سلطان کی اس بے صبری اور بے تابی کو اپنے اثر و رسوخ سے روکنا پڑا جس کا اظہار وہ وزیر کے منصوبوں کی کامیابی سے پہلے کرتا رہتا تھا۔ اس کے برعکس سلطان کو اس خوفناک بوڑھے وزیر کی ذاتی نفرت سے کئی عمائد سلطنت کو بچانا پڑا۔ آخر کار ۱۶۱۰ء میں صدر اعظم نے ایران کی طرف کوچ کیا اور تبریز کو تباہ و برباد کر ڈالا۔ یہاں سے اس نے شاہ عباس سے گفت و شنید کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا، مگر اگلے سال کی مہم شروع ہونے سے پہلے ہی وہ چل بسا (۵ اگست ۱۶۱۱ء)۔ اس نے قسطنطنیہ کے محلّہ وزنہ‌جیلر میں ایک مدرسہ تعمیر کیا تھا۔ وفات کے بعد وہ اسی کے نزدیک ایک مقبرے میں دفن ہوا۔

مراد پاشا نے مملکتِ محروسہ کے اندرونی امن و امان کو دوبارہ قائم کرنے میں جو کامیابی حاصل کی اس کے اعتبار سے وہ ایک قابل ترین صدر اعظم شمار ہوتا ہے۔ مؤرخین نے اس کی مردم شناسی اور مختلف حالات کا صحیح اندازہ کرنے کے بارے میں بہت سے ثبوت فراہم کیے ہیں۔ نظام تیمار کے متعلق جو قوانین مرتب ہوئے وہ اسی کی تحریک کا نتیجہ تھے (*GOW*، ص ۱۳۱)۔

مآخذ : (۱) عثمان زادہ : حدیقۃ الوزراء، ص ۵۵؛ مؤرخین (۲) نعیما؛ (۳) حاجی خلیفہ (فذلکہ) اور (۴) [ترک] حسن بیگ زادہ؛ زیادہ تر انھیں کے تتبع میں (۵) v. Hammer : *G O R*، ج ۲؛ (۶) Zinkeisen، ج ۳؛ (۷) Jorga، ج ۳۔

(J. H. KRAMERS)

مُراد شاہ لاہوری : قطب عالم شیخ ⊛ عبدالجلیل چوہڑ شاہ بندگی سہروردی مشائخ میں سے ایک بزرگ تھے، جو سلطان بہلول لودھی کے داماد تھے اور اپنی زندگی دینی اور دنیوی طور پر کامیاب و بامراد گزار کر ۹۱۰ھ/۱۵۰۵ء میں لاہور میں فوت ہوئے (خزینۃ الاصفیا، ص ۷۲؛ کنھیالال : تاریخ لاہور، ص ۲۵۰) اور یہیں مدفون ہوئے۔ اس وقت ان کی خانقاہ ریلوے ہوس لائنز کے جنوب میں واقع ہے۔ شیخ عبدالجلیل اور ان کے اخلاف کا سلسلہ قائم ہے اور مراد شاہ اس بزرگ خاندان کی ایک برجستہ شخصیت رہی۔ مراد شاہ کے والد کا نام پیر کرم شاہ عرف سمیتا شاہ تھا۔ یہ ۱۱۸۳ھ/۱۷۷۰ء میں پیدا ہوئے (محمد باقر : پنجاب میں اردو۔ مراد المحبین، در اردو، دہلی، اکتوبر ۱۹۴۳ء)۔ ان کے مقام ولادت کا پتا نہیں چلتا۔ لیکن یہ اطلاع ملتی ہے کہ وہ کم سنی میں اپنے والد کے ساتھ لاہور سے ۱۱۹۶ھ/۱۷۸۱ء میں لکھنؤ گئے تھے۔ حضرت مراد شاہ لکھنؤ میں اپنے باپ کے ساتھ چار سال تک رہے۔ ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء میں پیر کرم شاہ کو آبائی وطن کی محبت نے کھینچا تو اہل و عیال سمیت لکھنؤ سے لاہور کے لیے چل کھڑے ہوئے۔ شاہ جہان پور کے قریب قزاقوں سے مقابلہ ہوا اور وہیں ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء میں گولی لگنے سے شہید ہوئے (تاریخ جلیلیہ، ص ۱۹۵)۔ والد کی ناگہانی وفات کی وجہ سے حضرت مراد شاہ کی وطن کو مراجعت معرض التوا میں پڑ گئی۔ ان کے ایک منظوم خط سے پتا چلتا ہے کہ وہ ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء تک

کم از کم لکھنؤ میں تھے (نامۂ مراد، ص ۱۴)۔

معین طور پر پتہ نہیں چلتا کہ وہ لکھنؤ میں کب تک مقیم رہے، لیکن ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۰ع) میں وہ لاہور میں موجود تھے (کلیات مراد، ورق ۳۱-۳۲)۔ ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۰ع) کے بعد شاید وہ اواخر حیات تک لاہور میں ہی رہے اور یہیں ۵ محرم الحرام ۱۲۱۵ھ (۱۸۰۰ع) کو راہی ملک بقا ہوئے (تاریخ جلیلہ، ص ۲۰۰)۔ ان کا مزار موضع مردانہ تحصیل شاہدرہ (پنجاب) میں ہے۔

مراد شاہ نے اپنی کوئی اولاد نہ چھوڑی، لیکن ان کی اولاد معنوی یعنی تصانیف ابھی تک محفوظ ہیں۔ یہ سب تصانیف منظوم ہیں اور بیشتر چھوٹی چھوٹی مثنویاں ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مثنوی مراد العاشقین؛ (۲) ترجیع بند ما سربدان، (دونوں فارسی میں ہیں)؛ (۳) دیوان مراد؛ (۴) نامۂ مراد؛ (۵) مثنوی مکس نامہ؛ (۶) مثنوی موش نامہ؛ (۷) مثنوی مراد المحبین (یہ پانچ کتابیں اردو میں ہیں)۔

دیوان مراد کے سوا مراد شاہ کی دیگر تمام تصانیف شائع ہو چکی ہیں۔ مثنوی مراد المحبین مراد شاہ کی آخری مثنوی ہے جو انھوں نے ۱۲۱۳ھ (۱۷۹۷ع) میں لاہور شہر میں ہی لکھی۔ وہ اس مثنوی کو نامکمل چھوڑ کر فوت ہو گئے۔ راقم مقالہ نے اس کے واحد خطی نسخے کو مخدوم غلام دستگیر نامی کے کتاب خانے سے حاصل کرکے اکتوبر ۱۹۴۳ع میں مجلہ اردو میں شائع کر دیا تھا۔ مراد شاہ کو اس اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل ہے کہ وہ غالبًا اردو کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے لفظ اردو کو پہلی مرتبہ ۱۲۰۳ھ (۱۷۹۸ع) میں زبان کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

مآخذ: (۱) *Journal of the Royal Asiatic Society*، لنڈن؛ (۲) مفتی غلام سرور: خزینة الاصفیا، کانپور، ۱۹۱۳ع؛ (۳) کنہیا لال: تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ع؛ (۴) افکار قلندری، مراد العاشقین، مراد المحبین، کلیات مراد، مخطوطات مملوکہ پیر غلام دستگیر نامی، لاہور؛ (۵) مراد شاہ: نامۂ مراد، لاہور، ۱۹۲۶ع؛ (۶) غلام دستگیر نامی: تاریخ جلیلہ، لاہور ۱۳۳۲ھ؛ (۷) محمود خان شیرانی: پنجاب میں اردو، لاہور ۱۹۲۹ع؛ (۸) اورینٹل کالج میگزین فروری ۱۹۴۱ع، مضمون: اردوئے قدیم کے متعلق چند تصریحات از محمد باقر؛ (۹) مجلۂ اردو، کتوبر ۱۹۴۳ع، مضمون مراد المحبین از محمد باقر؛ (۱۰) اردوئے قدیم دکن اور پنجاب میں، لاہور ۱۹۷۲ع۔

(محمد باقر)

* **مُراد صُو**: [رک بہ الفُرات]۔

* **مرادی**: مراد سوم [رک باں] اور مراد چہارم [رک باں] کا تخلص۔

* **المُرادی**: سادات اور علما کے ایک خاندان کا نام جو گیارھویں۔ بارھویں صدی ہجری/۱۷ویں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران دمشق میں آباد تھا۔

(۱) اس خاندان کے بانی مراد بن علی الحسینی البخاری جو ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ع میں پیدا ہوئے، سمرقند کے نقیب الاشراف کے بیٹے تھے۔ انھوں نے جوان سالی میں ہندوستان کا سفر کیا جہاں انھیں شیخ محمد معصوم الفاروقی [خلیفہ و فرزند حضرت مجدد الف ثانی سرھندی؟: رک باں] نے طریقۂ نقشبندیہ میں بیعت کیا۔ ایران اور عراق و مصر کی طویل اور دور رس سیاحت کے بعد وہ تقریبًا ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ع میں دمشق میں سکونت پذیر ہو گئے۔ اس کے بعد چند بار مکہ معظمہ اور قسطنطنیہ تشریف لے گئے

جہاں انہوں نے کافی اثر و رسوخ پیدا کیا۔ ان کی وفات ١١٣٢ھ/١٧٢٠ء میں قسطنطینیہ میں ہوئی۔ مراد بن علی الحسینی طریقۂ نقشبندیہ کے سرگرم مبلغ تھے اور انہوں نے ہی اس سلسلے کی تعلیمات کو عثمانی سلطنت کے تمام ممالک میں پھیلایا اور اس مقصد کے لیے دمشق میں دو مدرسے بھی قائم کیے۔ ان کی تصنیفات زیادہ تر طریقت کے موضوع پر ہیں لیکن ایک کتاب تفسیر قرآن پر بھی لکھی ہے جس کا نام المفردات القرآنیہ تھا۔

(٢) محمد المرادی، ١٠٩٣ھ/١٦٨٢ء میں قسطنطینیہ میں پیدا ہوئے۔ سید مراد کے بیٹے تھے اور بڑی کامیابی سے ترکی اور شام میں اپنے والد کی تبلیغ کا کام کرتے رہے۔ ان کو دربار عثمانی میں بڑا وقار اور احترام حاصل تھا۔ ١١٦٩ھ/١٧٥٥ء میں بمقام دمشق واصل بحق ہوئے۔

(٣) علی المرادی (١١٣٢ھ تا ١١٨٤ھ/١٧٢٠ء تا ١٧٧١ء) اور (٤) حسین المرادی (١١٣٨ھ تا ١١٨٨ھ/١٧٢٥ء تا ١٧٧٤ء)، سید محمد کے فرزند، یہ دونوں یکے بعد دیگرے حنفی مفتی اور رئیس دمشق کے عہدے پر فائز رہے۔

(٥) ابوالمودّة محمد خلیل المرادی بن سید علی اپنے چچا حسین المرادی کی جگہ دمشق کے مفتی اور رئیس کے عہدے پر فائز ہوئے اور انہیں وہاں کے نقیب الاشراف کا عہدہ بھی دیا گیا۔ ابوالمودّة سید محمد خلیل اپنے معاصر اور پیشروؤں کی سیرت نگاری میں مصروف رہے اور اپنی ذاتی معلومات اور دوسری کتابوں کے حوالوں سے جو ان کے ہاتھ لگیں، انہوں نے عربی زبان میں بارھویں صدی کے مشاہیر زمانہ اور علما کے حالات زندگی پر ایک ضخیم مرتب کی جس کا نام سلک الدّرر فی اعیان القرن الثانی عشر ہے (قاہرہ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی، ١٢٩١ھ تا ١٣٠١ھ)۔ اس کتاب میں تقریباً ایک ہزار مشاہیر کا ذکر ہے؛ ان سے متقدم [محمد امین فضل اللہ] المُحِبّی [رک بآں] کی تصنیف [خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر] کے مقابلے میں اس تالیف کا طرز بیان زیادہ مختصر اور اسلوب عبارت زیادہ ادبی ہے۔ اپنے والد اور دوسرے اقارب کی ایک طویل تر سیرت بھی ان کی تصنیف ہے جس کا نام (مطمح الواجد فی ترجمة الوالد الماجد) ہے اور وہ بشکل مخطوطہ اب بھی محفوظ ہے (برٹش میوزیم تکملہ، ٩٥٦)۔ سید محمد خلیل کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ اس نے الجبرتی [رک بآں] کی تاریخ مصر لکھنے میں حوصلہ افزائی کی (مقالۂ مذکورہ، در Brockelmann (*B.bl*) میں جو یہ کہا گیا ہے کہ الجبرتی نے المرادی کی تصنیف سلک الدرر کا عربی میں ترجمہ کیا، وہ متن مطبوعہ ج ٢، کے خاتمۂ کتاب کو غلط سمجھنے کا نتیجہ ہے)۔ ان کا انتقال ١٢٠٦ھ/١٧٩١ء میں حلب میں ہوا۔

(٦) عبدالرحمٰن المرادی، ابوالمودّة کا فرزند یا چچا زاد بھائی، وہ بھی دمشق کا مفتی ہوا، لیکن اس کو ١٢١٨ھ/١٨٠٣ء میں جزّار پاشا [رک بآں] کی خفیہ ہدایات کے مطابق قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: (١) المرادی: سلک الدّرر، ١: ٣ و ١٤؛ ٧٠ تا ٧٢؛ ٢: ٢١٩ تا ٢٢٨؛ ٣: ١١٣ تا ١١٦ و ١٢٩ تا ١٣٠؛ (٢) الجبرتی: عجائب الآثار، ٢: ٢٣٣ تا ٢٣٦؛ (٣) میخائیل الدمشقی: تاریخ حوادث الشام و لبنان (طبع معلوف، بیروت ١٩١٢ء)، ص ١٢ تا ١٣؛ Brockelmann: *GAL*، ٢: ٣٧٠۔

(H. A. R. GIBB)

مُراسلات: رک بہ برید، طریق، الاق وغیرہ؛ نیز انشا (ترسّل، فرمان وغیرہ)۔ *

مَراغہ: آذربائجان کا پرانا پایۂ تخت۔ *

محل وقوع: یہ شہر کوہ سہند (۱۸،۰۰۰ فٹ بلند) کی جنوبی گھاٹی پر سطح بحر سے ۵۵۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ کوہ سہند اسے تبریز [رک باں] سے ایسے علیحدہ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں شہروں کی آب و ہوا میں اتنا زیادہ فرق ہے حالانکہ دونوں کے درمیان خط مستقیم میں صرف پچاس میل کا فاصلہ ہے (سڑک کے راستے ۸۰ میل)۔ مراغہ کی آب و ہوا معتدل بلکہ مرطوب ہے (حمد اللہ اور Mecquenem، ۱۹۰۳ء)۔ پانی کی فراوانی کی وجہ سے روئیدگی کی کثرت ہے۔ مراغہ کا میوہ ایران بھر میں مشہور ہے اور کافی مقدار میں اردبیل کے رستے روس بھی بھیجا جاتا ہے۔ اس علاقہ کی آب پاشی اس ندی سے ہوتی ہے جو سہند سے آتی ہے اور پھر مغرب کا رخ کرکے جھیل ارمیہ کو گئی ہے۔ یہ جھیل مراغہ سے بیس میل کے فاصلہ پر ہے۔ شہر صافی چے (یا سوفی چے) ندی کے بائیں کنارے پر بنا ہے اور یہی ندی پھر بناب کو سیراب کرتی ہے۔ مشرق کی طرف ذرا فاصلے پر مردی چے ندی اس کے متوازی بہتی اور اس علاقہ کو سیراب کرتی ہے جسے Mecquenem پہنڈر (پینڈر؟) موسوم کرتا ہے۔ بائیں کنارے پر مَندیلسر (یعنی بندھا ہوا سر) کی چوٹیاں ہیں۔ اس کے بعد لیلان کی ندی ہے یہ جغتو [دیکھیے سوج بلاق] میں جا گرتی ہے۔ آگے مشرق کی ندیاں (قرن غو اور اس کے منابع جو ہشت رود کے علاقہ کو سیراب کرتے ہیں) سفید رود [رک باں] کے معاونوں سے ہیں یعنی بحیرہ خزر کے طاس سے متعلق ہیں۔

جغرافیائی نقطۂ نظر سے مراغہ، تبریز سے بالکل بے نیاز ہے۔ یہ مقام تبریز سے کرمان شاہ کو جانے والی بڑی سڑک سے ذرا ہٹ کر واقع ہے۔ یہ سڑک بناب کے رستے جھیل ارمیہ سے زیادہ نزدیک ہو کر گزری ہے۔ تبریز سے مراغہ تک گھوڑے کی پگڈنڈی جو کوہ سہند کے دروں سے گزرتی ہے، صرف موسم گرما ہی میں قابل استعمال ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور سیدھا راستہ بھی کوہ سہند کے ساتھ ساتھ جنوب اور جنوب مشرق کی طرف جاتا ہے جو مراغہ کو اردبیل اور زنجان سے ملا دیتا ہے۔ جب کبھی مراغہ آذربائیجان کا صدر مقام رہا اس راستے کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس سڑک پر اہم مقام گولسرہ (دیکھیے ذیل میں) تھا۔

انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں مراغہ میں چھ ہزار کنبے آباد تھے (بستان السیاحۃ)، ۱۲۹۸ھ (۱۸۸۰ء) میں ۱۶۲۵۹ باشندے تھے جن میں سے ۹۸۶۵ مرد، ۶۳۹۴ عورتیں تھیں (H. Schindler)۔ Mecquenem (۱۹۰۳ء) میں مراغہ کی آبادی پندرہ بیس ہزار بتاتا ہے۔

آج کل یہاں کے باشندے آذری ترکی بولتے ہیں، لیکن چودھویں صدی میں معرب پہلوی زبان بولا کرتے تھے (نزہۃ القلوب، پہلوی معرّب) جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شمال مغربی بولیوں میں سے ایک ایرانی بولی بولا کرتے تھے۔

شہر کی فصیلیں کھنڈر ہو چکی ہیں۔ اس کے دروازوں کے نام یہ ہیں:۔ احمدی، کورہ خانہ، اقدش، پل بناب (یا گلسلک) اور حاج مرزا، اس کے محلے یہ ہیں، آغا بگ، میدان، دروزہ، سالار خانہ۔

عرب: آذربائیجان کے شہروں میں سے مراغہ ہی ضرور ایسا شہر ہوگا جسے ۲۲ھ (بلاذری، ص ۳۳۰؛ یعقوبی: کتاب البلدان، ص ۲۷۱) میں مغیرہ بن شعبہ الثقفی نے فتح کیا۔ ۱۲۳ھ (۷۴۰ء) میں مروان بن محمد نے موقان اور گیلان کی مہم سے واپس آتے ہوئے یہاں قیام کیا (دیکھیے یعقوبی: تاریخ، ۲: ۳۶۵)۔ اس

جگہ ایک گوبر (سرجین؛ فارسی = سرگین) کی کثرت تھی، لہذا پرانے قریہ کو مراغہ کا نام دیا گیا (دیکھیے اوپر)۔ مروان نے یہاں کچھ عمارتیں بھی بنوائیں۔ اس کے بعد یہ شہر ہارون الرشید کی بیٹیوں کو منتقل ہو گیا۔ وجناء بن رَوّاد امیر تبریز [رکَ باں] کی بغاوت کے موقعہ پر خزیمہ بن خازم نے جو آذربائجان اور ارمینیہ کا والی مقرر ہوا تھا (غالباً ۱۸۷ھ میں؛ دیکھیے Khronologia na nest : Vasmer aniKov Armenii Zap. Kollee. VostoKovedov، ۱۹۲۵ء، ۱: ۲۹۷) مراغہ کے گرد شہر پناہ تعمیر کرائی اور اس میں قلعہ گبر اوج کو متعین کیا۔ جب ۲۰۱ھ میں بابک نے بغاوت کی تو لوگوں نے مراغہ میں آ کر پناہ لی۔ مامون نے اس کی فصیل کی مرمت کے لیے آدمی بھیجے اور مضافات کی بستی (ربض) پور آباد ہو گئی (بلاذری، محل مذکور)۔ ۲۲۰ھ میں مراغہ کو افشین نے بابک سے معرکہ آرائی میں موسم سرما کی قیام گاہ کے طور پر استعمال کیا (الطبری، ۳: ۱۱۸۶)۔

۲۸۰ھ (۸۹۳ء) میں ساجی خاندان کے محمد افشین بن دیوداد نے عبداللہ بن حسین نامی کسی شخص سے مراغہ کا شہر چھین لیا اور عبداللہ مارا گیا (الطبری، ۳: ۲۱۳۷؛ مسعودی: مروج، ۸: ۱۴۳)۔ ۲۹۶ھ (۹۰۸ء) میں خلیفہ نے یوسف بن دیوداد کے حق میں مراغہ اور آذربائجان کے سارے صوبہ کے قبضے کی توثیق کی۔ اس سال کا ایک درہم جو یوسف نے مراغہ میں مضروب کرایا ہمارے علم میں ہے (O.mon.tokh sadjidev : Vasmer، باکو ۱۹۲۷ء، ص ۱۳)۔ بقول ابن حوقل، ص ۲۳۸، مراغہ میں ایک فوجی چھاؤنی (معسکر) تھی، والی کا محل (دارالامارہ) تھا، خزانہ اور دواوین الناحیہ یعنی سرکاری دفاتر تھے، لیکن یوسف نے شہر کی فصیل کو مسمار کر دیا اور اپنا پایۂ تخت اردبیل میں منتقل کر لیا (دیکھیے اصطخری، ۱۸۱)۔ اس کے بعد مراغہ کا ذکر صرف ایک دفعہ آیا ہے کہ ۳۱۷ھ (۹۲۹ء) میں یہاں ابوالمسافر الفتح ساجی مارا گیا تھا (عریب: تکملہ تاریخ الطبری، طبع de Goeje، ص ۱۳۵)۔

دیالمہ: ۳۳۲ھ (۹۴۳ء) (دیلمی مسافریوں کے عہد حکومت میں) روسیوں نے بردعہ [رکَ باں] پر قبضہ کر لیا تھا۔ ابن مسکویہ (G. M. S، ۶: ۱۰۰) ان بیماریوں کا ذکر کرتا ہے جس سے ان کا دسواں حصہ ہلاک ہوا کہ وہ مراغہ میں بہت زیادہ پھل کھا گئے تھے۔ یہاں متن میں مراغہ کا ذکر غیر متوقع ہے اور مارگولیتھ نے بجا طور پر مراغہ، کی جگہ ابی، بردعة پڑھنا تجویز کیا ہے۔ ۳۳۷ھ کا ایک سکہ جو محمد بن عبدالرزّاق نے مراغہ میں ضرب کرایا، اس بات کا ثبوت ہے کہ تھوڑی مدت کے لیے آذربائجان کو سلطان رکن الدولہ بویہی کے اس سپہ سالار نے تسخیر کر لیا تھا (Zur Chronologie d. Gastaniden : Vasmer، Islamica ۳/۲، ۱۹۲۷ء، ص ۱۴۰)۔ ۳۴۷ھ کے مضروب درہم ابراہیم اور جستان کے نام کے بھی ہمارے پاس محفوظ ہیں (وہی کتاب، ص ۱۷۲)۔ یہ دیلمی مرزبان کے دو بیٹے تھے۔

رَوّادی اور سلجوق: دیلمیوں کے معدوم ہو جانے کے بعد تبریز میں رَوّادی کُردوں کا ایک خاندان پایا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کی مسافریوں سے صرف شادی بیاہ کی قرابت تھی۔ دوسری طرف یہ بہت ممکن ہے کہ رَوّادی اصل میں آذربائجان کے عرب رئیس رَوّاد الازدی (بلاذری، ص ۳۳۱) کی اولاد سے ہوں اور یہاں اپنے پڑوسیوں میں گھل مل گئے ہوں۔ رَوّادیوں میں سے سب سے معروف شخص وہسوذان بن مملان (= محمد، 'د' کا 'ل' میں تبدیل ہو جانا کردی

زبان میں معمولی بات ہے) گزرا ہے جس کا ذکر ۴۲۰ھ اور ۴۴۶ھ (ابن الاثیر، ۹ : ۲۷۹ و ۳۵۱ و ۴۱۰) کے درمیان آتا ہے اور جو تبریز کے علاوہ کوہستان سہند کے بعض اور قلعوں پر قابض تھا ۔ جب ۴۲۰ھ میں غز مراغہ کے قریب پہنچے اور انھوں نے وہاں ھذبانی کردوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیا تو کردوں نے وھسوذان کے ماتحت متحد ہو کر غزوں کو نکال دیا (ابن الاثیر، ۹ : ۲۷۰ تا ۲۷۲)۔ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مراغہ کا علاقہ وھسوذان کے حلقۂ اثر میں تھا ۔ ۴۴۶ھ میں وھسوذان سلجوقیوں کا باجگزار ہو گیا مگر ابن الاثیر (وہی کتاب، ص ۴۱۰) اس امر کی کچھ وضاحت نہیں کرتا کہ کوہستان سہند کے نواح میں اس کے مقبوضات کی وسعت کیا تھی ۔

۴۹۷ھ میں ملک شاہ کے بیٹوں برکیارق اور محمد کے درمیان مراغہ کے نزدیک صلحنامہ پر دستخط ہوئے اور ۴۹۸ھ میں محمد مراغہ میں آیا ۔

احمدیلی : ۵۰۵ھ میں پہلی مرتبہ امیر احمدیل بن ابراھیم بن وھسوذان الرّوادی الکُردی امیر مراغہ و کوتب (کُونسرہ ؟) (ابن الاثیر، ۱۰ : ۳۶۱) کا ذکر آتا ہے ۔ وہ ایک چھوٹے سے مقامی حاکم خاندان کا بانی تھا جو ۶۲۴ھ تک حکمران رہا ۔ احمدیلی خاندان کی تاریخ کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں کیونکہ اس کا کبھی بغور مطالعہ نہیں کیا گیا ۔

احمد یل یقیناً وھسوذان بن مَمْلان تبریزی (دیکھیے مذکورہ بالا) کا پوتا تھا اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اتابکان مراغہ تبریز پر دوبارہ قبضہ کرنے کے لیے کیوں مصر تھے، نیز اس عجیب حقیقت کی تشریح بھی اسی طرح ہوتی ہے کہ موروثی حقوق تصرف کی بنا پر امرائے سلجوق میں ایک کُرد شامل ہو گیا ۔ احمدیل کا نام بھی ایک مخصوص ترکیب ہے : مراغہ کے جنوب میں ایک گاؤں کا نام محمدیل بھی اسی قسم کا اسم تصغیر ہے، بہرحال احمدیلیوں نے بہت جلد ترکی نام اختیار کر لیے ۔

احمدیل نے ایک بہت بڑے لشکر کے ساتھ ۵۰۵ھ میں صلیبی جنگوں میں حصہ لیا ۔ تل باشر کے محاصرے کے دوران میں جوسلین (Joscelin) نے اس سے صلح کر لی اور اس شہر سے ہٹ گیا (کمال الدین : تاریخ حلب، *Rec. des hist des Croisades*، ۳ : ۵۹۹) ۔ احمدیل نے بہت جلد ملک شام کو بالکل چھوڑ دیا، کیونکہ اسے سُکمان شاہ ارمن کی مملکت کا زیادہ لالچ تھا، جس کا انتقال انھیں دنوں ہوا تھا، ہم یہ جانتے ہیں کہ سُکمان نے اپنی حدود مملکت کو تبریز [رکّ بآں] تک وسیع کر لیا تھا اور غالباً یہی شہر (احمدیل کے) زیر نظر تھا ۔ بقول سبط ابن الجوزی (وہی کتاب، ص ۵۵۶) احمدیل کے پاس پانچ ہزار سوار تھے اور اس کی جاگیر کی کل آمدنی ۴ لاکھ دینار سالانہ تھی ۔ ۵۱۰ھ یا (۵۰۸ھ) میں احمدیل کو بغداد میں اسمٰعیلیوں نے خنجر گھونپ کر مار ڈالا، جنھیں اس نے بڑا نقصان پہنچایا تھا (وہی کتاب، ص ۵۵۶؛ ابن الاثیر ۱۰ : ۳۶۱) ۔

آق سُنقر اول : ۵۱۴ھ میں ملک مسعود والیٔ موصل و آذربیجان اپنے بھائی محمود سے باغی ہو گیا اور اس نے مراغہ کا علاقہ اپنے اتابک قاسم الدولہ البرسقی کو دے دیا ۔ لیکن یہ بغاوت ناکام ثابت ہوئی اور ۵۱۶ھ میں آق سُنقر الاحمدیلی (متوسل احمدیل ؟) ، امیر مراغہ کو جو اس وقت بغداد میں تھا، سلطان محمود نے اپنی جاگیر پر واپس جانے کی منظوری دے دی۔ چونکہ ملک طغرل کا اتابک امیر کُن توغدی (امیر ارّان : ابن الاثیر،

۱۰ : ۳۹۹) ۵۱۵ھ میں فوت ہو گیا تھا، آق سُنقر کو یہ توقع تھی کہ طغرل اسے یہ جگہ دے دے گا۔ طُغرل نے آق سُنقر کو حکم دیا کہ وہ مراغہ میں دس ہزار آدمی بھرتی کرے اور اس کے ہمراہ اردبیل فتح کرنے کے لیے کوچ کرے۔ اس کوشش میں وہ ناکام رہے۔ اس اثناء میں مراغہ پر جیوش بیگ نے قبضہ کر لیا جسے سلطان محمود نے بھیجا تھا۔ گرجستان (Georgia) کے وقائع میں (Brosset، ۱ : ۳۶۸) ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء کے تحت آق سنقر کی (جسے وہ اغسُنتھل، اتابک ران = ارّان لکھتا ہے) شکست کا ذکر ہے کہ یہ اس جنگی مظاہرے میں ہوئی، جسے گرجستان کے خلاف طغرل نے شیروان سے نکل کر کیا تھا۔ ۵۳۲ھ میں آق سنقر نے مزیاد خاندان کے دُبیس کی سازشوں کو دبانے کے سلسلے میں کچھ معمولی سا حصہ لیا۔ ۵۲۴ھ میں وہ سلطان داؤد کے انتخاب کے لیے کوشش کرنے والوں میں شامل تھا، کیونکہ وہ داؤد کا اتابک تھا۔ ۵۲۶ھ میں داؤد کے چچا طغرل نے داؤد کو شکست دے کر مراغہ اور تبریز پر قبضہ کر لیا (البُنداری طبع Houtsma، ص ۱۶۱)۔ داؤد نے اپنے چچا مسعود اور آق سنقر سمیت بغداد میں آ کر پناہ لی۔ خلیفہ کی حمایت اور آق سنقر کی امداد سے مسعود نے آذربیجان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ہمدان پر قبضہ کر لینے کے بعد آق سنقر کو اسمٰعیلیوں نے طُغرل کے وزیر کی انگیخت پر ۵۲۷ھ میں مار ڈالا (البُنداری، ص ۱۹۹)۔

آق سُنقر ثانی: آق سنقر کے بیٹے کا نام مختلف طریق سے تحریر میں آیا ہے۔ ابن الاثیر، ص ۱۶۶ اور ۱۷۷ میں اسے آق سُنقر (ثانی) لکھتا ہے (دیکھیے نیز تاریخ گزیدہ، ص ۳۷۲)۔ البُنداری، ص ۲۳۱ پر اسے الامیر الکبیر نصرۃ الدین خاص بک لکھتا ہے اور ص ۲۳۳ پر نصرۃ الدین ارسلان ابا (دیکھیے الکاشغری: دیوان لغات الترک، ۱ : ۸۰)؛ راحۃ الصدور، ص ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۶۲ میں اس کا نام اتابک ارسلان ابا درج ہے، البُنداری اسے امیر کبیر اِلدگز کا ہم پایہ سمجھتا ہے، جس کے خاندان نے آخرکار امرائے مراغہ پر فتح پائی۔ آق سُنقر ثانی کا حریف خاص بک بن بلنک ایری (؟) تھا جسے سلطان مسعود بہت چاہتا تھا اور ارّان اور آذربیجان پر مسلط ہونے کی کوشش میں تھا۔ اس خاص بک نے ۵۴۱ھ میں مراغہ کا محاصرہ کیا (البُنداری، ص ۲۱۷)۔ ۵۴۵ھ میں سلطان مسعود نے مراغہ فتح کر لیا اور اس کی فصیل (بارہ) کو مسمار کر دیا لیکن بعد میں روئین دژ (ذیل میں دیکھیں) کی دیواروں تلے خاص بک اور آق سُنقر کے درمیان مصالحت ہو گئی۔ ۵۴۷ھ/۱۱۵۳ء میں سلطان محمد نے خاص بک کو قتل کرا دیا، جس سے اِلدگز اور آق سُنقر منحرف ہو گئے اور ان دونوں نے مل کر سلیمان کو ہمدان کے تخت پر بٹھا دیا۔ جب محمّد کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے آذربیجان کے دونوں امیروں "صاحب آذربیجان" میں دوستی کرا دینے کے لیے اپنا ایک نمائندہ وہاں بھیجا۔ ۵۴۹ھ میں صلح ہو گئی اور ان دو بڑے امیروں نے آذربیجان کو آپس میں تقسیم کر لیا (البُنداری، ص ۲۳۳)۔ ۵۵۴ھ میں محمد نے اپنے بستر مرگ پر اپنے چھوٹے بیٹے (ملک داؤد، دیکھیں شجرۂ نسب راحۃ الصدور) کو آق سُنقر کے سپرد کیا، چونکہ اِلدگز اپنے تربیت کردہ شہزادے سلطان ارسلان کے دعوے کو تقویت دے رہا تھا، اس لیے پہلوان بن اِلدگز نے آق سُنقر ثانی کے خلاف چڑھائی کی۔ لیکن اس نے شاہ ارمن کی مدد سے اسے سفید رود پر شکست دی۔ ۵۵۶ھ میں آق سُنقر نے پانچ ہزار سپاہی اِنَنج، والیٔ رے کی امداد کے لیے بھیجے جو اِلدگز سے برسرپیکار تھا۔ آخرالذکر کو فتح حاصل ہوئی۔ پھر ۵۵۷ھ میں آق سنقر ثانی نے اِلدگز کی گرجستان پر فوج کشی

میں الدگز کا ساتھ دیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۸۹)، تاہم ۵۶۳ھ میں آق سُنقر ثانی نے خلیفہ بغداد سے اپنے زیر تربیت شہزادے ملک داؤد کو امیر مراغہ تسلیم کرا لیا۔ پہلوان بن اِلدگز نے فوراً مراغہ میں آق سُنقر کا محاصرہ کیا (وہی کتاب، ص ۲۱۸) لیکن صلح ہوگئی اور چپقلش ختم ہوئی۔

۵۶۴ھ میں اِنَنج، امیر رے کو مار ڈالا گیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۲۳۰)۔ تاریخ گزیدہ، ص ۷۲ میں تحریر ہے کہ مراغہ کی بغاوت میں جو قتلغ (؟) آق سُنقر (ثانی ؟) کے بھائی نے کی تھی، اننج کا ساتھی بھی تھا۔ اسے اتابک پہلوان بن الدگز نے قرار واقعی سزا دی اور مراغہ اس کے بھائیوں علاءالدین اور رکن الدین کے حوالے کیا گیا۔

۵۷۰ھ کے ضمن میں ابن الاثیر (۱۱ : ۲۸۰) مراغہ میں فلک الدین ابن آق سُنقر (یعنی آق سُنقر ثانی کے بیٹے) کا ذکر کرتا ہے، جسے اس کا باپ اپنی ساری املاک چھوڑ مرا تھا۔ پہلوان نے مراغہ اور روئین دِژ (دِژ = قلعہ) کا محاصرہ کر لیا۔ اس موقع پر صلح اس شرط پر ہوئی کہ تبریز کا علاقہ الدگز کے خاندان کے حق میں چھوڑ دیا جائے۔ اس اہم تفصیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ۵۷۰ھ تک احمدیلی کی جاگیر میں وہ تمام مُلک بشمول تبریز [رکّ بآں] شامل تھا، جو کوہ سہند کے ارد گرد واقع ہے۔

۶۰۲ھ میں مراغہ کے والی علاءالدین نے اربیل کے اتابک مظفر الدین گُک بُری سے یہ سمجھوتہ کیا کہ اِلدگز ابوبکر امیر آذربیجان کو اس بہانے معزول کر دیا جائے کہ وہ حکمرانی کی اہلیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ مراغہ سے انہوں نے تبریز پر حملہ کیا، لیکن ابوبکر نے اپنے خاندان کے سابقہ غلام ایے دوغمش (دیکھیے Defrémery: *Recherches sur 4 princes d' Hamadan*، J. A.، ۱۸۴۳ء، ۱ : ۱۶۰) کو اپنی امداد کے لیے بلا لیا، گُک۔بُری اپنے علاقے کی طرف چلا گیا اور ابوبکر، ایے دوغمش کے ہمراہ مراغہ آیا۔ علاءالدین کو قلعہ اس کے حوالہ کرنا پڑا، کیونکہ فساد کی جڑ یہی قلعہ تھا، لیکن پھر ارمیہ اور اشنو کے شہروں کے معاوضے میں واپس دے دیا گیا۔ ۶۰۴ھ میں علاءالدین جسے ابن الاثیر، ۱۲ : ۱۵۷، ۱۸۲، یہاں "قرہ۔سنقر" کے نام سے تعبیر کرتا ہے، فوت ہوگیا۔ اس کا وارث ایک صغیر سن بیٹا تھا۔ علاءالدین کے ایک بہادر ملازم نے اس بچے کی اتالیقی اپنے ذمے لی، لیکن ۶۰۵ھ میں یہ بچہ بھی فوت ہوگیا۔ ابوبکر نے احمدیلی کی تمام املاک پر قبضہ کر لیا، لیکن روئین دژ پر قابض نہ ہو سکا جس میں یہی مذکورہ بالا ملازم قلعہ بند ہو کر اپنے آقا کا خزانہ لیے بیٹھا تھا۔

یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا علاءالدین قرہ سُنقر وہی شخص ہے، جس کا ذکر ۵۶۴ھ میں آق سُنقر ثانی کے بھائی کے طور پر آیا ہے۔ اس کی تخت نشینی اور اس کی اہمیت کے متعلق ہمیں صرف ایک اشارہ ہی ملتا ہے۔ نظامی [رکّ بآں] کی تصنیف ہفت پیکر کے دیباچہ میں لکھا ہے، کہ یہ نظم (تکمیل ۵۹۳ھ) علاءالدین کرب (؟) ارسلان کی فرمائش پر لکھی گئی تھی (اسے روم اور روس خراج ادا کرتے تھے اور گرجستان کو اس نے شکستیں دی تھیں)۔ اس ممدوح کی مکمل شناخت Rieu: *Catalogue*، ۲ : ۵۶۷ اور ضمیمہ ۱۸۹۵ء، ص ۱۵۴ میں یہ لکھ کر کی ہے کہ یہی شخص علاءالدین امیر مراغہ تھا۔ نظامی علاءالدین کے دو بیٹے بتاتا ہے، نصرة الدین محمد اور احمد، لیکن اس بیان کو ابن الاثیر کے بیان سے مطابقت دینے کے لیے ہمیں یہ فرض کر لینا پڑے گا کہ یہ دونوں بیٹے بادشاہ کی حین حیات ھ میں فوت ہو چکے تھے۔

احمدیلی کا خاندان کچھ عرصے تک دختری اولاد سے چلتا رہا۔ ۶۱۸ھ میں مغول مراغہ کے سامنے آ دھمکے اور ۴ صفر کو انھوں نے شہر پر یورش کرکے مسخر کر لیا اور لوٹ مار کرکے اسے آگ لگا دی نیز باشندوں کا قتل عام کیا (وہی کتاب: ۱۲: ۳۶۲، ۳۶۳)، لیکن خاتون مراغہ (دختر علاء الدین؟) جو اس وقت روئین دز کے قلعے میں قیام پذیر تھی، اس مصیبت جانکاہ سے بچی رہی.

جلال الدین: ۶۲۲ھ میں جلال الدین خوارزم شاہ دقوقا کے راستے مراغہ آیا۔ وہ بغیر کسی دقت کے شہر میں داخل ہو گیا کیونکہ یہاں کے باشندے گرجستانیوں کی تاختوں اور طرح طرح کے جور و ستم کی وجہ سے نالاں تھے (نسوی: سیرت جلال الدین، طبع Houdas، ص ۱۰۰)۔ جلال الدین نے مراغہ کی خوشحالی بحال کرنے کی کوشش کی (دیکھیے ابن الاثیر، ۱۲: ۲۸۰، ۲۸۲).

۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں جب جلال الدین عراق عجم میں تھا، اس کے وزیر شرف الملک کو آذربیجان دوبارہ فتح کرنا پڑا۔ اپنی مہم کے دوران میں اس نے روئین دز کا بھی محاصرہ کیا، جس کی خاتون اتابک علاء الدین کرابہ (؟) (نسوی، ص ۱۲۹) کی پوتی (بنتِ حَفَدَة) تھی۔ یہ شہزادی گونگے بہرے خموش سے بیاہی گئی تھی جو الدگز ازبک کا اکلوتا بیٹا تھا۔ اتابک نصرۃ الدین بن خموش جس کا ذکر محض اتفاقیہ طور پر جوینی GMS، ۲: ۲۳۲ میں آ گیا ہے، ضرور اس کا بیٹا ہوگا۔ اس مصیبت سے بچنے کے لیے اس نے شرف الملک سے شادی پر آمادگی ظاہر کی، لیکن جلال الدین اچانک عراق سے واپس آ گیا اور اس نے خود شہزادی سے شادی کر لی۔ روئین دز ایک شخص سعد الدین کے حوالے کر دیا گیا۔ اس قلعے میں کئی ہزار مکان تھے جن میں پرانے باشندے رہا کرتے تھے۔ سعد الدین نے انھیں بے دخل کرنا چاہا لیکن اس کی بے تدبیری کا نتیجہ یہ نکلا کہ قلعے کے دروازے سعد؟ پر بھی بند کر دیے گئے (نسوی، ص ۱۲۹، ۱۵۷)۔ ابن الاثیر: ۱۲: ۳۲۲ میں بظاہر ان واقعات کا ذکر کرتا ہے۔ ۶۲۷ھ کے تحت وہ لکھتا ہے کہ جلال الدین کی افواج نے کچھ عرصے تک روئین دز کو محصور کیے رکھا۔ قریب تھا کہ قلعہ سر ہو جائے کہ چند غیر مطمئن لوگوں نے ترکمان امیر سونج (صونج) کو جو توش یلوہ کے قبیلے کا سردار تھا اپنی امداد کے لیے بلا لیا، اس سردار اور اس کے قرابت داروں کا غلبہ دو سال تک رہا.

روئین دز: یہ قلعہ "مراغہ کے نزدیک" واقع تھا (ابن الاثیر: ۱۲: ۳۲۲)۔ بقول زکریا قزوینی جس نے روئین دز کی صحیح کیفیت لکھی ہے، یہ قلعہ مراغہ سے تین فرسخ کے فاصلے پر واقع تھا، اس کے ناقابل گذر محل وقوع (ضُرِبَ بحصانتہا المَثَل) سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کوہ سہند کے پہلو پر تعمیر کیا گیا ہوگا۔ روسی نقشے میں اس کا محل وقوع سوفی چے کے کنارے دس میل (تخمیناً تین فرسخ) مراغہ سے اوپر کی طرف "یے شہر" (ترکی میں موسم گرما کا شہر) کے مقام پر دکھایا گیا ہے جہاں دو نالے سوفی چے میں آ کر ملتے ہیں۔ (بائیں کنارے) اور ان کے درمیان "رس یا ایرس" "Res or Eris" کا بگڑا ہوا نام بھی لکھا ہوا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اس مشہور قلعے کا محل وقوع یہی ہو، جس کے دونوں طرف ایک نہر بہتی تھی کیونکہ 'Res' کے بجائے 'Dez' پڑھنا چاہیے، یعنی روئین دز۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ روئین دز کی آخری تباہی کب ہوئی۔ بہت مدت بعد یعنی ۷۵۰ھ میں چوبان خاندان کے فرمانروا اشرف نے

اپنے وزیر کو یہاں قید کیا تھا (v. Hammer : Gesch. d. Ilchane، ۲ : ۳۳۷)؛ لیکن نزهة القلوب میں ۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء میں صرف دوسرے روئین دژ یعنی سولان کے روئین دژک کا ذکر آتا ہے (اب بھی ایک روئین دژک، اردبیل سے چار فرسخ شمال مشرق میں موجود ہے)۔

کُولسرہ: ابن الاثیر (۱۰ : ۳۴۰) احمدیل کو "امیر مراغہ و کُوتب" لکھتا ہے۔ آخری نام کُوتب، کُولسرہ (کُول سرہ) یا کُور سرہ کی ایک بگڑی ہوئی شکل معلوم ہوتا ہے۔ عرب جغرافیہ نویس کُورسرہ سے بخوبی واقف ہیں، جو مراغہ سے اردبیل کی سڑک پر (۱۰-۱۲ فرسخ مراغہ سے اور ۲۰-۲۵ فرسخ اردبیل سے) ایک چھوٹا سا قصبہ تھا (دیکھیے ابن خرداذبہ، ص ۱۲۰؛ قدامہ، ص ۲۱۳؛ اصطخری، ص ۱۹۴)؛ ابن حوقل (ص ۲۵۲) تو خاص طور پر اپنے تجربے کی بنا پر کولسرہ کی اہمیت اور اس کی پھلتی پھولتی تجارت کا ذکر کرتا ہے، یہ جگہ شاید کُل تپہ (پھولوں کی پہاڑی؛ مقبول عام ترکی ترکیب لفظی) کے نام کے گاؤں سے مطابقت رکھ سکے، جو قرنغو پر مراغہ سے کوئی ۳۵ میل (تقریباً دس فرسخ) مشرق کی طرف واقع ہے۔ قلعۂ ضحاک، جس کے مشہور کھنڈر Monteith نے دریافت کیے تھے اور جو کُل تپہ سے کوئی پندرہ میل کے فاصلے پر نیچے کی طرف واقع ہے (دیکھیے Morier: کتاب مذکور، ص ۲۹۶)، کلسرہ اور مراغہ کا بیرونی مورچہ ہوگا، جو شمالی مشرق حملوں کے دفاع کے لیے بنایا گیا ہوگا۔ Rawlinson (J. R. G. S.، ۱۸۴۰ء، ص ۱۲۰) نے قلعۂ ضحاک کو ایک ساسانی قلعہ بتایا ہے۔

مغول: ۶۲۸ھ میں مغول نے قطعی طور پر مراغہ پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر، ۱۲ : ۳۲۴)۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد فتح کرنے کے بعد ہولاگو مراغہ میں قیام پذیر ہوا اور اس نے حکم دیا کہ وہاں نصیر الدین طوسی کے نقشے کے مطابق ایک رصد گاہ تعمیر کی جائے۔ نصیر الدین کے چار مشیروں میں سے فخر الدین مراغہ کا باشندہ تھا (رشید الدین، طبع Quatremere، ص ۳۲۴)۔ یہ رصدگاہ ایک قلعہ بند پہاڑی پر تعمیر کی گئی، جو شہر کے مغرب میں تھی، اور وہاں اب صرف دیواروں کی بنیادوں کے نشان ملتے ہیں۔ Schindler کے نقشے (۱۸۸۳ء) کے مطابق اس پہاڑی کا مسطح رقبہ ۱۳۷ × ۳۴۷ میٹر ہے۔ اس رصد گاہ کے متعلق دیکھیے Jourdain: *Memoire sur les instruments employes a l' observatoire de Maragha*، در *Magasin encyclop. redige par A. L. Millin*، پیرس ۱۸۰۹ء، ۶ : ۴۳ تا ۱۰۱، جو ایک عربی رسالے کا ترجمہ اور Bibl Nationale کی ملکیت اور ناصر الدین کے رفیق کار موید الدین العرضی سے منسوب ہے؛ نیز Ritter: *Erdknude*، ۹ : ۸۳۹ تا ۸۴۳)۔ ہولاگو نے اپنا خزانہ رکھنے کے لیے شاہی کے جزیرے میں، جو صدر مقام سے کوئی ایک دو روز کی مسافت پر تھا، ایک قلعہ تعمیر کرایا اور یہیں وہ دفن ہوا۔ شاہی کے استحکامات کے متعلق دیکھیے طبری، ۳ : ۱۱۷۱۔ مقبروں کے خوش نما گنبدوں میں سے چار مراغہ میں ابھی ہیں (Mecquenem، ۱۹۰۸ء)، جن کی تاریخ تعمیر ہولاگو یا اس کے عین بعد کے جانشینوں کے زمانے میں ہوئی: (۱) وہ برج جو صاق چی کے دروازے پر ہے ایک مربع بنیاد پر سرخ اینٹوں کی عمارت ہے۔ اس میں گنبد نما سردابہ ہے (گنبد قرمز؟)؛ (۲) اسی طرح کا ایک اور برج شہر کے جنوب میں خانکہ سے آنے والی سڑک پر باغات میں ہے؛ (۳) و (۴) شہر کے اندر پرانے قبرستان کے نزدیک ہیں۔ ان میں سے تیسرا سرخ اینٹوں کا ایک ہشت پہلو برج

ہے، جس کے اوپر نیلے رنگ کی مینا کاری کی گئی ہے (گنبد کبود) اور چوتھا گنبد گول ہے، جس کی استرکاری پر گلکاری کی گئی ہے (قوئی برج = مینڈ ھے کا برج)۔ عدد (۱) کی عکسی تصویر de Morgan (۱۸۹۴ء، ص ۳۲۷) اور Sarre (کتاب مذکور، متن ص ۱۵ تا ۱۶) نے، عدد ۳ کی Sarre (وہی کتاب) اور عدد ۴ کی de Morgan (وہی کتاب، ص ۳۴۰) نے دی ہے۔ Schindler کا دعوے ہے کہ اس نے گنبد غفّار (عدد ۲ ؟) پر ابوبکر سعد زنگی (اتابک فارس، ۶۲۳ تا ۶۵۸ھ) کا نام پڑھا تھا۔ بقول Sarre، عدد (۴) ۱۳۵۰ء کے بعد کے زمانے کا ہے۔ ضرورت ہے کہ ان مناوید کا مطالعہ پھر موقع پر جا کر کیا جائے۔ Lehmann Haupt لکھتا ہے کہ اندرونی عمارت کے کتبے اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں .

قدیم زمانے کے ایلخانی مغول نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ مراغہ میں ان کی دوسری قسم کی یادگاریں نہیں۔ کہیں غازان کے زمانے میں تبریز [رَکْ باں] باقاعدہ پاے تخت تعمیر ہوا۔ مراغہ کو اپنی چراگاہوں کی وجہ سے کچھ اہمیت حاصل رہی اور وہ آذربیجان اور عراق کے راستے کی ایک منزل بھی تھا۔ ایلخانیوں کی تاریخ میں اس کا نام متواتر آتا ہے۔ ۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء میں مراغہ ہی میں الجائتو نے تان چین کے سفیروں کا استقبال کیا اور رصدگاہ میں نصیرالدین طوسی کے بیٹے کو مقرر کیا .

۷۱۶ھ/۱۳۱۲ء میں حلب کے امیر الامراء قرہ سنقر نے مصر کے بادشاہ الناصر کے غیظ و غضب کے خوف سے الجائتو کے پاس ایران میں پناہ لی، جس نے اسے مراغہ بخش دیا۔ ابن بطوطہ (۱ : ۱۷۹) اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس شہر کو دمشق الصغیرہ کہا کرتے تھے۔ قرہ سنقر ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں فوت ہوا (d. Ohsson : Hist. des Mongols، ۴ : ۶۹۹).

عہد مغول کے جغرافیہ نویس: معلوم ہوتا ہے زکریا قزوینی (۱۲۷۵ء) اس شہر سے بذات خود واقف تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اس شہر میں قبل از اسلام کی یادگاریں بھی موجود تھیں۔ وہ یہاں کے معدنی چشموں کا حال بیان کرتا ہے (قیامت آباد کے گاؤں کے قریب) اور ایک غار کا بھی ذکر کرتا ہے۔ یہ ضرور جے باغی سے مطابقت رکھتا ہوگا، جہاں Lehmann Haupt، Morier، Minorsky، وغیرہ بھی آئے تھے۔ قزوینی زنجقان کے پہاڑوں کا ذکر بھی کرتا ہے، جن میں قلعی کے پانی کا چشمہ تھا۔ جنبدق (گنبدک) کے گاؤں میں ایک کنواں تھا (ص ۲۵۰)، جس کی تھاہ نہ ملتی تھی۔ وہ رواین دژ (ص ۲۵۸) کی کیفیت بھی بیان کرتا ہے.

نُزہۃ القلوب (۱۳۴۰ء: سلسلۂ مطبوعات گب، ص ۲۷) میں مراغہ کے مالیے کا تخمینہ، جو خزانے میں داخل کیا جاتا تھا، ۷۰ ہزار دینار لگاتا ہے (اردبیل ۸۵ ہزار ادا کرتا تھا) اور مراغہ کی ولایت کی آمدنی تقریباً ۱,۸۵,۰۰۰ دینار تھی۔ مراغہ کے تومن میں جنوبی آذربیجان کا کل علاقہ شامل تھا۔ اس کے شمال میں تبریز کا تومن تھا اور مغرب میں خوی (اُرمیہ)، جنوب میں ممالک کُردستان (دینور) اور مشرق میں عراق عجم (زنجان، سجاس) اسے گھیرے ہوئے تھے۔ وہ سب اقطاع جو موجودہ زمانے میں سوج و بلاق [رَکْ باں] میں شامل ہیں، اس زمانے میں مراغہ کے ماتحت تھے۔ مراغہ کے توابع میں حمداللہ نے بعض شہروں کا ذکر کیا ہے، مثلاً تبریز کے جنوب

میں دیہہ خوارقان (عام ترکی زبان میں تخور غن)، جغتو کی ایک معاون ندی کے دائیں کنارے پر لیلان (دیکھیے Rawlison، ۱۸۴۱ء، ص ۲۹: قامۂ بساختہ کے کھنڈر) اور لاهجان میں پسوے جو دجلہ کی وادی میں تھا اس تومن میں چھ اضلاع تھے (ان کے نام بہت مسخ ہو چکے ہیں) سراجون (؟)، نیا جون (؟)، دوزخرود (؟ دیکھیے کوہ دوزخ جو دریاے جغتو کی وسطی رودگاہ پر ہے)، گاؤ دوک (دریاے لیلان اور دریاے جغتو کے مقام اتصال پر [یہ نام گاؤ دول اور گاؤ دوان بھی پڑھا جاتا ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ فردوسی ان علاقوں میں دشت دوک اور کوہ دوک کا ذکر کرتا ہے جہاں بہرام چوبین کو خسرو نے شکست دی تھی])، بہستان (غالباً یہی کا علاقہ جو نتّورو پر واقع ہے)، هشت رود (سہند کے مشرق میں دریاے ترنغو پر)۔ انگوران کا علاقہ بھی، جو قزل اُزن پر واقع ہے، مراغه ہی کے ماتحت تھا۔

مراغه میں مسیحیت: عہد مغول میں مراغه مسیحیت کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ مشہور و معروف [ابن العبری] Mār Bār Hebraeus (Jacobite Maphrian) ۱۲۲۸ء میں یہاں اقلیدس کا درس دیا کرتا تھا اور ۱۲۷۲ء میں اس نے مراغه کی نئی "خانقاہ" میں بطلیموس (Ptolemy) کے سبق دیے؛ اسی جگہ اس نے کتاب الدول تصنیف کی۔ جب وہ ۳۰ جولائی ۱۲۸۶ء کو فوت ہو گیا تو یونانیوں، ارمنیوں اور نسطوریوں نے اظہار غم کے طور پر بازار میں اپنی دکانیں بند کر دیں (Wright: A short history of Syriac Literature، ۱۸۹۴ء، ص ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹)۔ ماریہبلاھا Mār Yabhalaha ثالث کی تاریخ (مترجمہ Chabot، پیرس ۱۸۹۵ء) میں مراغه پر نہایت مفید حواشی موجود ہیں۔ ماریہبلاھا نے مارشلیطا کے گرجا کو دوبارہ تعمیر کرایا اور اس کے ساتھ ہی ایک مکان بھی بنوایا۔ ۱۲۸۹ء میں ارغون نے اپنے بیٹے کو مراغه میں بپتسمہ دلوایا۔ ۱۲۹۳ء میں بطریق نے مراغه سے ۲/۳ فرسخ کے فاصلے پر یوحنا اصطباغی John the Baptist کی خانقاہ کی بنیاد رکھی۔ غازان کی تخت نشینی (۱۲۹۵ء) کے بعد عیسائیوں پر امیر نوروز کی تحریک سے تعدّی شروع ہوئی۔ بلوائیوں نے بطریق کے مکان اور سینٹ جارج کے گرجا کو لوٹ لیا، جسے پادری ربّن صوما نے تعمیر کرایا تھا (اس کا ساز و سامان ارغون کے لشکر گاہ کے سفری گرجا کی اشیا سے فراہم کیا گیا تھا)۔ بطریق نے ارمنی بادشاہ ہیتون Haiton کی قیام گاہ میں پناہ لی۔ مراغه واپس آنے پر غازان نے فتنہ انگیزوں کو سزا دی۔ ۱۲۹۸ء میں یہبلاھا کے حقوق کی توثیق کر دی گئی، جس نے ستمبر ۱۳۰۱ء میں خانقاہ سینٹ جان مکمل کی۔ اس کا ہمعصر اور سوانح نویس ان خوبصورت عمارتوں کا اور اس خانقاہ کے بے شمار تبرکات اور زر و جواہر کا حال بیان کرتا ہے (Chabot: کتاب مذکور، ص ۱۳۳)۔ مراغه کے مشرق میں داملی (؟) کا گاؤں خرید لیا گیا تاکہ اس خانقاہ کے وقف کے طور پر کام آئے (شہر کے شمال مشرق میں ابھی تک ایک گاؤں کلیسا کندی یعنی "گرجا کا گاؤں" موجود ہے)۔ غازان اور اس کا جانشین الجائتو اس خانقاہ میں آئے تھے۔ یہبلاھا ۱۳۱۷ء میں فوت ہو گیا اور وہیں دفن کیا گیا۔

رصدگاہ کی پہاڑی کے جنوب کے رخ چٹان تراش کر حجرے بنائے گئے (تین کمرے، بارہ بارہ فٹ اونچے! ایک سے دوسرے میں جانے کا راستہ ہے اور ایک دالان ہے!۔ ان کے اندر قربان گاہ کی طرز کے طاقچے بنے ہوئے ہیں)۔ مقامی روایات کے مطابق یہ

بھی ایک گرجا ہے (غالباً ساسانی عہد کا)؛ دیکھیے Macdonald، Kinnier، Schindler، H. Lebmann اور Haupt، Minorski، در zap، ۲۳ (۱۹۱۲ء): ۱۶۷ ۔

مغول کے بعد: ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں شیخ حسن جلائری نے توغا تیمور کو مراغہ کے قریب (یا ہشت رود پر) شکست دی ۔ ۷۳۸ھ میں محمد نامی مدعی تخت، مراغہ میں دفن ہوا (شجرۃ الاتراک، ص ۳۱۵) ۔ اس کے بعد ترکمانوں کی سیاسی جنگوں کا بڑا اکھاڑا آذربیجان کا شمالی حصہ ہی بنا رہا ۔ اسی زمانے میں جھیل ارمیہ کے جنوبی علاقہ کے کرد گروہوں نے مجتمع ہو کر موصل کے اضلاع سے امداد حاصل کی (شرف نامہ، ۱ : ۲۸۸) ۔ مکری کرد امیروں نے مراغہ کی طرف اپنے اثر و رسوخ کو وسیع کیا بلکہ دیہہ خوارقان تک حاوی ہو گئے ۔ ترکوں نے آذربیجان میں اپنے عہد حکومت میں مراغہ کو تبریز کے ساتھ شامل کر کے اس علاقے پر پندرہ خروار غلانی کا ٹیکس لگا دیا، جس کی وجہ سے یہاں کے باشندے ترک وطن کر گئے (وہی کتاب، ص ۲۹۴) ۔ ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۳ء میں علاقۂ مراغہ کا قلعۂ ساروقرغن (جسے ۷۹۵ھ میں تیمور نے مسمار کرا دیا تھا؛ دیکھیے ظفرنامہ، ۱ : ۶۲۸) مکریوں نے دوبارہ تعمیر کرایا ۔ شرف نامہ (ص ۲۹۳ تا ۲۹۶) میں اس کا اکثر ذکر آیا ہے ۔ یہ نام ساروق کی یاد دلاتا ہے، جو دریاے جغتو کے دائیں ہاتھ کی معاون ندی ہے ۔

۱۷۲۵ء میں عثمانیوں کے مراغہ پر دوسری دفعہ قبضے کے زمانے میں یہاں عبدالعزیز پاشا حکومت کرتا تھا ۔ اس انتظامی ولایت میں پانچ سنجق تھے، جن میں سے دو موروثی تھے اور تین حکومت نے دیے تھے (v. Hammer، ۳ : ۲۲۸) ۔

بقول چلبی زادہ ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء میں نادر نے عثمانیوں کو میان دوآب کے مقام پر دریاے جغتو کے کنارے شکست دی اور دمدم، سوج بلاق، مراغہ اور دیہہ خوارقان پر قبضہ کر لیا (مہدی خان: تاریخ نادری، تبریز ۱۲۸۴ھ، ص ۹۶؛ ترجمہ Jones، ۱ : ۱۰۴) ۔ حال ہی میں نادر کے زمانے کی جو تاریخ دستیاب ہوئی ہے اس میں لکھا ہے کہ بادشاہ نے مراغہ کے تین ہزار باشندوں کو کلات میں منتقل کر دیا (Barthold، در zap، ۲۵ : ۸۸) ۔

مقدّم: بیان کیا جاتا ہے کہ نادر کے عہد ہی سے ایک ترک قبیلہ، جس کا نام مقدّم تھا، مراغہ کے علاقے میں آ کر آباد ہو گیا (Macdonald، Kinneir: پندرہ ہزار آدمی) ۔ احمد خان مقدّم نے آذربیجان کے معاملات میں کافی حصہ لیا Jaubert (Voyage، ص ۱۶۰) ۱۸۰۵ء میں اسے شہزادہ عباس مرزا کے ماتحت آذربیجان کے بیگلربیگی کی حیثیت سے جانتا تھا ۔ ۱۸۱۰ء میں اس نے بلباسی رؤسا کا بالکل خاتمہ کر دیا، جنہوں اس نے مراغہ میں مدعو کیا تھا (دیکھیے سوج بلاق) ۔ بقول Morier: Second Journey، ص ۲۹۳ ۔ اس مقدّم کی عمر ۱۸۱۵ء میں نوّے سال تھی (دیکھیے Brydges، Dynasty of the Kajars، ص ۹۰) ۔ مراغہ کا گورنر صمد خان، جو محمد علی شاہ کا حامی تھا اور جس نے ۱۹۰۹ء میں تبریز کا محاصرہ کیا، احمد خان کے خاندان سے تھا ۔ آج کل مقدّم قبیلہ کے لوگ میان دوآب کے گرد و نواح میں مرتکز ہو گئے ہیں ۔

۱۸۲۸ء میں مراغہ پر روسیوں نے قبضہ کر لیا تھا ۔ ۱۸۸۰ء میں کردوں کا حملہ شیخ عبیداللہ کی قیادت میں ہوا اور حملہ آور مراغہ کے دروازوں تک پہنچ گئے ۔ گو شہر پر قبضہ نہ ہوا لیکن جب

H. Schindler، ۱۸۸۲ء میں وہاں گیا تو اس نے گرد و نواح کے علاقے کو بالکل برباد پایا۔ ۱۹۱۴ء - ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم میں مراغه ترکی، روسی افواج کی نقل و حرکت کی حدود کے اندر آگیا [رک به تبریز]۔

مآخذ: مقامی مآخذ کے علاوہ جن کا متن میں حوالہ دے دیا گیا ہے: (۱) السمعانی: کتاب الانساب، G.M.S.، ۲۰، ورق ۵۱۹ ب (وہ مراغی کی نسبت المراغ سے لیتا ہے جو قبیلہ الازد کی ایک شاخ ہے)؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۳۸۹؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامه، ۲: ۳۳۳ (الجھے ہوئے اور مشتبه الفاظ کے ماخذ)؛ (۴) زین العابدین: بستان السیاحة، ص ۵۵۵؛

مراغه کے متعلق یورپین تحریریں (صرف انیسویں صدی سے) زیادہ تعداد میں نہیں ہیں اور اس موضوع پر مکمل معلومات نہیں بہم پہنچاتیں: (۱) میکڈانلڈ کنیر Macdonald Kinneir: Geogr. Memoir، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۱۵۵ و ۱۵۶؛ (۲) Morier: A Second Journey، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۲۸۱ تا ۲۹۴ (تبریز، مراغه، گنبد [گل تپه؟]۔ سرسکند)؛ (۳) Ker Porter: Travels، ۱۸۲۲ء، ج ۲: ۴۹۲؛ (۴) Monteith: Journal of a Tour، JRGS، ۱۸۳۳ء، ص ۳ (سہند Sahand، سرسکند، قلعهٔ زوہاک)؛ (۵) Rawlinson: A march from Tabriz، JRGS، ۱۸۴۱ء، ص ۳۹ (بیان دوآب)؛ (۶) Ritter: Erdkunde، ج ۹: ۸۲۸ تا ۸۵۰؛ (۷) Hoffmann: Auszuge aus syrischen Akten، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۲۳۸ وغیرہ (اہم جغرافیائی اور تاریخی نوٹ)؛ (۸) Houtum-Schindler: Reisen im n.w. Persien، Zeitschr. d. Gesell. d. Erdkunde، برلن ۱۸۸۳ء، ص ۳۳۳ (دیکھیے مادہ مراغه در Encycl. Britannica، گیارھویں ایڈیشن ۱۹۱۱ء)؛ (۹) De Morgan: Mission Scientifique، Etudes geographiques، ج ۱، پیرس ۱۸۹۴ء، ص ۳۳۷ تا ۳۴۰؛ (کئی مناظر)؛ (۱۰) Zugmayer: Eine Reise d. Vorderasien، برلن ۱۹۰۵ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۸؛ (۱۱) S. G. Wilson: Persian Life، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۷۱ تا ۸۸؛ (۱۲) Le Strange: The Lands of the East. Caliphate، ص ۱۶۴ تا ۱۶۵؛ (۱۳) de Mecquenem: Le Lard' Ourmiah، Annales de Geogr.، ۱۹۰۸ء، ص ۱۲۸ تا ۱۴۴؛ (۱۴) Lehmann-Haupt: Armenien، ج ۱، ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶؛ (۱۵) de Mecquenem: Contribution à l' étude du gisement des vertébrés de Maragha، Délégation en Perse, Ministere Instr. Publique, Annales d' Histoire naturelle، در ج ۱/۲، ۱۹۰۸ء، ص ۱ تا ۷۹ (مع جغرافیائی تمہید)

نقشه نگاری: (۱) Khanykov: A Map of Azerbaijan، Zeitschr. f. Allg. Erdk.، برلن ۱۸۶۲ء، نقشه عدد ۳؛ (۲) de Morgan: Carte de la partie Centrale du Kurdistan، Miss. scient. en Perse، اٹلس، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۳) de Mecquenem: Versant Occidental du Sahend، Explor. de la Deleg. Franc. en Perse، پیرس ۱۹۰۳ء، ج ۱: ۲۰۰,۰۰۰ (علیحدہ شائع ہوا ہے؛ روسی نقشے ۵ Versts au pouce)۔

(V. MINORSKY)

* **مَرّاکو**: شمالی افریقیه میں ایک اسلامی سلطنت۔ یه نام (ہسپانوی: Marruecos، فرانسیسی: Maroc) مَرّاکش کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے جو جنوبی مراکو کا سب سے بڑا شہر ہے (دیکھیے مادّہ مَرّاکش)۔

(۱) جغرافیا۔ مراکو کا ملک بلاد بربر (Barbary) کے مغربی حصے پر مشتمل ہے۔ [مراکش ایک شہر کا نام ہے اور مراکو سے مراد پورا ملک ہے۔ اگرچه عرب پورے ملک کو بھی مراکش کہتے ہیں، تاہم اس مقالے میں اس نام کی انگریزی شکل "مراکو" کو قائم رکھا گیا ہے تا کہ شہر اور ملک میں التباس نه

واقع ہوا ۔ عرب جغرافیہ دانوں کا المغرب الاقصیٰ بھی ہے (دیکھیے مادہ المغرب) ۔ یہ ایک طرف ۵ درجے اور ۱۵ درجے مغربی طول البلد (گرینچ) اور دوسری جانب ۳۶ درجے و ۲۸ درجے شمالی عرض البلد کے درمیان واقع ہے اور اس کا رقبہ تقریباً ۵ لاکھ یا ساڑھے پانچ لاکھ مربع کیلومیٹر ہے ۔ اس کے شمال میں بحر روم، مغرب میں بحر اوقیانوس (بحر ظلمات) اور جنوب میں صحرا ہے، مشرقی جانب یہ علاقہ تل اور وہران کے میدان مرتفع تک پھیلا ہوا ہے ۔ یہ سرحد جو اسے الجیریا (الجزائر) سے جدا کرتی ہے بالکل رسمی ہے، البتہ شمال کی طرف کوئی ۸۰ میل کی لمبائی تک یعنی وادی کیس کے دہانے سے لیکر ثنیۃ الساسی تک یہ حد بندی کچھ مستقل ہے ۔

اگرچہ مراکو افریقہ کے شمالی حصے ہی کا ایک ٹکڑا ہے، تاہم اس کا رخ زیادہ تر مغرب کی جانب ہے ۔ اس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بلاد بربر کے علاقے کی وہ ڈھلوان ہے جو بحر اوقیانوس (ظلمات) سے متعلق ہے ۔ بایں ہمہ یہ براعظم کا ایک حصہ ہے ۔ اس کا ساحل بحری آبادی کے لیے موزوں نہیں ہے ۔ بحر روم کا ساحل ڈھلوان اور بندرگاہوں کے لیے غیر موزوں ہے ۔ بحر اوقیانوس کا ساحل بالکل سیدھا ہے اور اس میں کوئی قدرتی جائے پناہ نہیں ۔ دریاؤں کے کشادہ دہانے کچھ زیادہ مفید نہیں، کیونکہ ان میں ریت کے تودے جمع ہو جاتے ہیں اور ان کی وجہ سے داخلہ مشکل ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح طبقات الارض کی بناوٹ بھی کچھ پیچیدہ سی ہے ۔ قرون اولیٰ کی ابتدائی تہوں کے لیجیے جن کے بارے میں ابھی تک قدرتی کٹاؤ کی شہادت موجود ہے اور جو ثانوی تہ نشین مادے کی تہوں سے ڈھکی ہوئی ہیں ۔ بعض ایسے طبقات پیدا ہو گئے ہیں جو کوہ الپس Alps کے ہم عصر ہیں ۔ سطح زمین کی ان حرکات اور اس متواتر تغیر و تبدل کے نتیجے میں جو نشیب و فراز پیدا ہوئے ہیں، وہ تہ بہ تہ پہاڑی سلسلوں، سطحات مرتفعہ اور میدانوں پر مشتمل ہیں ۔ پہاڑوں کے دو سلسلے ہیں: ریف اور اطلس ۔ ریف آبنائے جبل الطارق کی دوسری جانب سے Baetican Cordillera [رک بہ الریف] کا ہی تسلسل ہے ۔ کوہ اطلس گویا مراکو کی ریڑھ کی ہڈی ہے ۔ یہ دو حصوں میں منقسم ہے، یعنی اطلس اعلیٰ جس کا رخ مغرب ۔ شمال ۔ مشرق کی جانب ہے ۔ یہ سیرو کے برکانی تودۂ کوہ کے ذریعے اطلس مقابل Anti-Atlas کے پہاڑوں سے ملا ہوا ہے جو جنوب کی طرف ہے ۔ اس کا اتصال اطلس اوسط سے بھی ہے جو ایک وتر کی شکل میں جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف ریف کی بیرونی نچلی پہاڑیوں کے علاقے تک چلا جاتا ہے ۔ اسے تازا کا درہ (Corridor) علیحدہ کرتا ہے [رک بہ اطلس] ۔ ان مختلف پہاڑی سلسلوں کے سامنے سطحات مرتفعہ پھیلی ہوئی ہیں ۔ ان میں سے جو مشرق میں ہیں وہ اطلس بلند کو الجزائر کے صحرائی اطلس سے ملا دیتی ہیں اور جو مغرب میں ہیں وہ بتدریج بحر ظلمات کی جانب ڈھلوان ہوتی چلی گئی ہیں ۔ مؤخرالذکر میں سے بعض اس ابتدائی تہ کے باقی ماندہ آثار پائے جاتے ہیں جو بلند ہو گئی ہے اور کٹی ہوئی ہے، باقی کی سطوح مرتفعہ تہ نشین مادوں سے بنی ہیں جو مختلف زمانے کے ہیں ۔

اطلس اوسط کے ترچھے رخ کی وجہ سے جو بتدریج ساحل بحر سے ہٹتا چلا جاتا ہے میدانی علاقے جنہیں بلاد بربر کے دیگر علاقوں کے مقابلے میں مراکو میں زیادہ اہمیت حاصل ہے، بیشتر بحر ظلمات کے ساحل ہی کی طرف ہیں ۔ ان میدانوں کے دو

سلسلے ہیں: ایک سلسلہ تو وہ ہے جو ترچھا وادی تنسِفت (Tensift) کے دہانے سے ملویہ کے دہانے تک چلا گیا ہے (بحر ظلمات سے متصل میدان)، سُبو کا میدان، تازا کا درہ اور زیریں ملویہ کا میدان؛ دوسرا سلسلہ اطلس اعلٰی کے دامن (حوز مراکش) تک پھیلا ہوا ہے اور اطلس اوسط کے عین بیچ میں پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے.

آب و ہوا : مراکو کی آب و ہوا کی تعریف یوں کی گئی ہے : "بحر ظلمات کی وہ آب و ہوا جو بحر روم کی آب و ہوا کے مشابہ یا مماثل ہے" (Gentil)۔ اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بیان سارے ملک کی آب و ہوا پر صادق آتا ہے۔ مختلف علاقے نہ صرف درجۂ حرارت کے لحاظ سے بلکہ بارش کی مقدار کے اعتبار سے بھی مختلف ہیں۔ بحر ظلمات کے ساحل پر آب و ہوا موسم سرما میں نسبتاً معتدل اور موسم گرما میں خنک ہوتی ہے۔ نہایت سرد اور نہایت گرم ہونے کے درجۂ حرارت میں بہت کم فرق پایا گیا ہے (۵ء۷ درجے مغادر میں اور ۱۰ درجے رباط میں)۔ اس کے برعکس اندرون ملک میں جتنا آگے بڑھتے چلے جائیں موسمی بلکہ روزانہ درجۂ حرارت میں بھی اختلاف بڑھتا چلا جاتا ہے۔ مشرقی مراکو میں تو یہ اختلاف حد سے زیادہ بڑھ جاتا ہے جہاں کی آب و ہوا واضح طور پر براعظم کی آب و ہوا کے مطابق ہے۔ اسی طرح بارش کی حالت بھی یکساں نہیں ہے۔ مغربی اور جنوب مغربی ہواؤں کی لائی ہوئی بارش موسم خزاں، موسم سرما اور موسم بہار کے شروع میں بڑی کثرت سے اور موسم گرما میں بہت کم ہوتی ہے۔ بحر ظلمات کے ساحل پر ہر جگہ بارش اچھی خاصی ہو جاتی ہے، گو اس کی مقدار میں شمالاً جنوباً جاتے ہوئے کمی ہوتی چلی جاتی ہے (طنجہ : ۳۲ انچ، دارالبیضاء : ۱۲ انچ)۔ اس ملک کی عام آب و ہوا میں یہ خوبی ہے کہ موسم گرما میں بھی ہوا میں رطوبت پائی جاتی ہے۔ اندرون ملک میں ایسی اچھی حالت نہیں ہے، بارش کی مقدار میں غرباً شرقاً کمی ہوتی جاتی ہے؛ البتہ گنجان پہاڑوں میں یہ صورت حال نہیں ہے۔ وہ ہوا کی رطوبت کو بارش اور کبھی برف کی شکل میں بھی منجمد کر دیتے ہیں۔ یہ برف ہمیشہ نہیں رہتی، تاہم اطلس کی بلند چوٹیاں موسم گرما کے شروع تک برف سے ڈھکی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس مشرقی مراکو جسے اطلس اوسط کا پہاڑی سلسلہ علیحدہ کر دیتا ہے، سمندر کے اثرات سے متمتع نہیں ہوتا اور اس میں سوائے بحر روم کے قرب و جوار کے علاقے کے یونہی بے قاعدہ سی بارش ہوتی ہے.

آب و ہوا کا یہ اختلاف یہاں کی نباتاتی زندگی میں عجیب و غریب طریقے سے ظاہر ہوتا ہے، ہمیشہ سرسبز شاہ بلوط اور دیودار کے جنگل اطلس اعلٰی اور اطلس اوسط اور ریف کے پہاڑوں کی چوٹیوں کو ڈھکے رکھتے ہیں۔ کارک Cork کے درخت کے جنگلوں کے جنگل زَعیر اور زَبان اور بحرظلمات کے علاقے تک (معمورہ کا جنگل) موجود ہیں؛ تویہ (Thuya) اور اگینیر (Arganier) (ایک درخت جو جنوب مغربی مراکو کا مخصوص درخت ہے) بھی بہت دور دور تک پائے جاتے ہیں۔ چنار (Poplar)، بید (Willow)، اہلم (Elm) اور املی کے درخت وادیوں [ندیوں] کے کنارے لگے ہوئے ہیں۔ زیتون کا درخت اپنی خود رَو شکل میں ہر جگہ ملتا ہے، لیکن جیسے جیسے بارش کی مقدار کم ہوتی جاتی ہے، ان جنگلوں کی جگہ چھوٹی چھوٹی جھاڑیاں آجاتی ہیں جن میں عنّاب اور مصطگی وغیرہ کی کثرت ہوتی ہے اور پھر ان کی جگہ گھاس کے

میدان (Prairies) یا بے درخت سپاٹ میدان (Steppes) آجاتے ہیں۔ گیاہستان جو سمندر کے ساحل سے بمشکل ہی پرے جاتا ہے، ایسے پودوں کا گھر ہے جو چارے کے کام آتے ہیں یا جو گانٹھوں سے اگتے ہیں۔ بے درخت میدان میں چھوٹے پیڑ، جھاڑیاں (Alfa 'drin 'artemisia) اور لمبی گھاس پائی جاتی ہیں جنہیں خشک زمین اور درجۂ حرارت کے انتہائی اختلافات موافق آتے ہیں۔ ان بے درخت میدانوں میں مغربی مراکو کے اندرونی میدانوں کا کچھ حصہ بھی آجاتا ہے اور عملی طور پر مشرقی مراکو کا سارا علاقہ بھی جہاں یہ میدان بحر روم کے نواح تک چلے گئے ہیں، باقی رہا صحرا تو اس میں حمّادہ Hammāda میں کوئی سبزی سرے سے نظر نہیں آتی [رک بہ صحرا]؛ اگرچہ نخلستانوں کی بدولت اس عام ویرانی میں کہیں کہیں سرسبز خطے دکھائی دیتے ہیں۔

آبی نظام: اس ملک کی بناوٹ اور بارش کی فراوانی کی وجہ سے یہاں کا آبی نظام بھی متاثر ہوا ہے۔ مراکو میں شمالی افریقیہ کے دوسرے ملکوں کی نسبت ندیاں اور پانی سے زمین دوز ذخائر زیادہ ہیں۔ یہاں وادیاں [ندیاں] تعداد میں زیادہ ہیں۔ ان کی گذرگاہیں زیادہ لمبی ہیں اور اُن کا حجم زیادہ بڑا ہے؛ اُن میں سے بعض کو تو دریا کہنا چاہیے۔ یہاں پانی تین اطراف میں بہتا ہے: بحر ظلمات کی طرف، بحر روم کی جانب اور طاس صحرا کے رخ۔ بحر ظلمات کے دریا ہر اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ انہیں تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: شمالی دریا (لوکوس Lükkos، سیبو Sebu)؛ مرکزی دریا (ابو رقرق اور اُمّ الربیع)؛ جنوبی دریا (تنزیفت اور سوس)؛ لوکوس میں مغربی اضلاع (غرب) کا پانی آتا ہے اور سبو میں اضلاع اطلس اوسط، زرھون اور ریف کے جنوبی نشیب کا پانی آتا ہے۔ پہاڑوں میں سے نکل کر بہ متعدد جگہ مڑتا ہے اور دریائی مٹی کے میدان میں پیچ و تاب کھاتا ہوا ۳۰۰ میل کا سفر طے کرکے سمندر میں جا گرتا ہے۔ گو اس کے پانی کی مقدار موسم کے لحاظ سے بہت بڑھتی گھٹتی رہتی ہے؛ تاہم مستقل طور پر یہ کبھی خشک نہیں ہوتا اور اپنے زیریں حصے میں جہازرانی کے قابل بھی ہے۔ ابو رقرق اور ام الربیع کے دریاؤں کی گزرگاہ کا کچھ حصہ وسطی سطح مرتفع میں ہے جسے مراکو کا میسیتہ (Meseta) کہتے ہیں۔ اپنے راستے کے بے قاعدہ موڑوں کی وجہ سے وہ جہازرانی کے قابل نہیں ہیں۔ اطلس اعلی کے شمال میں تنسیفت ہے اور اس کے جنوب میں وادی سوس ہے جو آگے چل کر وسعت میں کم ہو جاتی ہے اور شمالی افریقیہ کی قدیم نمونے کی وادیوں [ندیوں] سے مشابہ ہے۔ صحرا کی آبی گزرگاہیں (وادی جیر، وادی زیز، وادی درعہ) جوں جوں آگے بڑھتی ہیں اپنے حجم میں کم ہوتی چلی جاتی ہیں اور پھر ریت میں جا کر گم ہو جاتی ہیں؛ صرف درعہ بحرالکاہل تک پہنچتی ہے، لیکن وہ اپنے زیریں حصے میں کبھی کبھار ہی بہتی ہے [رک بہ درعہ]۔ رہے بحر روم کے دریا تو وہ صرف پہاڑی نالے ہیں جن میں شدید اور تیز سیلاب آتے رہتے ہیں۔ صرف ملویہ کا دریا ان سے الگ قسم کا ہے۔ وہ اطلس اوسط کی ڈھلوانوں سے اپنا پانی جمع کرتا ہے جو سمندر تک بے حد کم مقدار میں پہنچتا ہے، کیونکہ بے درخت میدانوں میں سے گزرتے وقت اس کا بہت سا پانی ضائع ہو جاتا ہے۔

گو بلاد بربر کے تمام ملکوں کی عام خصوصیات مراکو میں بھی موجود ہیں، لیکن پھر بھی نشیب و فراز کے اختلافات، آب و ہوا کا فرق اور سبزی کی خصوصیات اپنی اپنی جگہ ایسا تنوع پیدا کر دیتی ہیں جو الجزائر یا تونس کے درمیان

کم پایا جاتا ہے۔ ان مختلف النوع عناصر کی موجودگی کی وجہ سے ایسے طبقات خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جو اپنی ہیئت ترکیبی، اپنے ذرائع، اور اپنی آبادی کی کمی بیشی اور اس کے طریق معاشرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کے چھے علاقے امتیازی طور پر نظر آتے ہیں: شمالی مراکو، طاس سبو، وسطی مراکو، علاقہ کوہ اطلس، مشرقی مراکو، اور صحرائے مراکو۔

شمالی مراکو: شمالی مراکو ایک پہاڑی علاقہ ہے (کوہستان ریف یعنی وہ علاقہ جو جبالہ کی "گنبد نما" پہاڑیوں سے لے کر آبنائے جبل الطارق تک چلا جاتا ہے) اور دوسرے وہ علاقے ہیں جو اپنی خصوصیت کے لحاظ سے کم ناہموار ہیں اور جو جنوب مشرق اور مغرب سے ملحقہ ممالک کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ یہاں کے پہاڑ ایک دوسرے سے گہرے تانوں اور پہاڑی ندیوں کے راستوں کی وجہ سے علیحدہ ہو گئے ہیں اور اکثر اوقات اپنی آخری ڈھلوان کے مقام اور ساحل سمندر کے درمیان ایک نہایت تنگ قطعۂ زمین چھوڑتے ہیں یا ایسی کھاڑیاں بناتے ہیں جو پتھریلے راستوں سے گھری ہوتی ہیں۔ چند ہی کٹاؤ جو سلسلہ کوہ کو چیرتے ہوئے دوسری طرف جا نکلتے ہیں، دونوں فاصل آبوں کے درمیان سلسلہ رسل و رسائل بھی قائم کر دیتے ہیں، اندریں حالات ریف کا علاقہ اس قسم کا ہے کہ اس تک باہر کے اثرات بہت کم پہنچتے ہیں۔ عربوں کا اثر و رسوخ بھی یہاں سرسری سا ہوا ہے۔ یہاں کی آبادی نے ہمیشہ سلاطین مراکو کے سیاسی اقدامات کی سر توڑ مخالفت کی ہے اور اسی طرح یورپی اقوام کی یہاں آباد ہونے کی کوششوں کی بھی۔ ریفی سب کے سب ایک چھوٹے سے محدود علاقے میں آباد ہیں کیونکہ پہاڑوں کے بلند ترین مقامات آبادی کے لیے بیکار ہیں۔ ان کی معاش کا ذریعہ صرف سبزی اور پھلوں کی کاشت پر ہے۔ ان میں بعض عارضی طور پر نقل مکان کر کے اپنے ذرائع آمدنی میں کچھ معمولی سا اضافہ بھی کر لیتے ہیں۔ یہ لوگ خانہ بدوش نہیں ہیں بلکہ ایسے گاؤں میں رہتے ہیں جو پہاڑوں کی ڈھلوانوں پر بنے ہوئے ہیں۔ شہر صرف دو ہی ہیں یعنی شفشاون اور وزّان۔ یہ مذہبی اور تجارتی مرکز ہیں جن میں سے ایک جبالہ کے شمال میں اور دوسرا اس کے جنوب میں واقع ہے، جنوب مشرق میں ایسے میدان ہیں جن میں گدیان پہاڑوں کے طوبار بھی جگہ جگہ آ جاتے ہیں۔ یہ میدان ملویہ تک پھیلے چلے گئے ہیں۔ بارش کی کمی کی وجہ سے یہ میدان (سدوان، گارت) ایسے کف دست میدان کے مماثل بن جاتے ہیں جو زراعت اور مستقل آبادی کی بجائے زیادہ تر چراگاہوں ہی کے کام آ سکتے ہیں۔ مغرب کی جانب نشیبی ساحلی علاقہ جو آبنائے جبل الطارق کی حد پر نہایت تنگ ہو جاتا ہے بتدریج شمال سے جنوب کی طرف بحرالکاہل کے ساحل اور جبالہ کی اخری ڈھلوان کے درمیان بڑھتا چلا جاتا ہے۔ یہ ضلع جسے عام طور پر الغرب کہتے ہیں ایک تنگ قطعۂ زمین ہے۔ اس لحاظ سے اس کی تاریخی اھمیت قائم ہے، لیکن اس کی اقتصادی قدر و قیمت اب بہت کم ہو گئی ہے کیونکہ اس کی وسیع وادیوں کے بڑے بڑے گڑھوں میں پانی جمع ہو کر متعفن ہو جاتا ہے اور ویسے بھی اس علاقہ کی حالت غیر محفوظ ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے قریب کے بلند پہاڑوں میں جنگجو قبائل رہتے ہیں! تاہم یہاں کسی نہ کسی طرح چند شہر قائم ہو گئے ہیں جو یا تو سڑکوں کے مقام اتصال پر ہیں مثلاً القصرالکبیر (رک بآں) یا ان مقامات پر جو ساحل کے نزدیک ہیں۔ مثلاً

سبتہ، طنجہ اور العرائش (Larache) (دیکھیے مادہ تطوان، سبتۃ، طنجہ، العرائش)۔

وادی سبو: یہ وادی ریف، اطلس اوسط، مراکو کے مسیتہ (Meseta) اور بحر ظلمات کے درمیان واقع ہے۔ اس علاقے کا محل وقوع، اس کے قدرتی وسائل کی گوناگوں خصوصیات اور فراوانی اسے بہت زیادہ قیمتی بنا دیتی ہے، سبو اس تمام علاقے کی ایک دریائی کڑی ہے۔ یہ دریا اپنی معاون ندی اناؤن Innawann کے ذریعے (جس کی وادی درہ تاز کی طرف نکل جاتی ہے) باقی علاقہ بربرستان کے ساتھ آمد و رفت آسان کر دیتا ہے۔ یہاں کے گنجان پہاڑوں (زرھون، زالغ، کوہستان جبرون) کی وجہ سے آمد و رفت میں کسی خاص قسم کی ناقابل عبور رکاوٹ پیش نہیں آتی۔ سایس (Sais) اور مکناس [مکناسہ] کے بلند میدانوں کی ضد شراردہ اور سبو کی گذرگاہ زیریں کے زرخیز میدان ہیں۔ بحر ظلمات کا اثر بہت دور تک اندرون ملک میں پہنچتا ہے اور ان بیشمار ندیوں سے جو دریاے سبو میں گرتی ہیں اور وہاں کے زمین دوز ذخائر آب سے مل کر ہر قسم کی سبزیاں پیدا کرنے میں بڑی مدد دیتا ہے۔ پہاڑوں کی بلند ڈھلوانوں پر جنگل ہیں، پھل دار درخت اور غلے وغیرہ مرتفع میدانوں میں جہاں دھوپ خوب پڑتی ہے بہت پیدا ہوتے ہیں۔ مرجہ یعنی عارضی دلدلیں جو دریاے سبو کی وجہ سے اس کے زیریں حصے میں پیدا ہو جاتی ہیں جب تک وہ پورے طور پر خشک ہو کر قابل زراعت نہ ہو جائیں چراگاہ کے کام میں آتی ہیں۔ ان حالات کی ہم آہنگی کی وجہ سے جو نبی نوع انسان کی آبادی اور خوش حالی کے لیے سامان برکت ہے، وادی سبو بڑی گنجان آبادی بن چکی ہے۔ مختلف النسل عناصر یہاں آ کر جمع ہو گئے ہیں اور وہ آپس میں مخلوط ہو چکے ہیں۔ آبادی کے ہر قسم کے نمونے یہاں موجود ہیں اور زمین سے الفت کے سبب خانہ بدوشی سے لے کر مستقل شہری بود و باش تک کے مدارج اولیٰ پائے جاتے ہیں۔ انسانی جد و جہد اور سرگرمیوں کے مظاہرے مختلف شکلوں (چرائی، زراعت، شجر کاری، تجارت، صنعت) میں ظاہر ہوتے ہیں۔ دیہاتی علاقے کے گاؤں، میدانوں میں "نوالہ" کی رہائش گاہیں اور پہاڑوں پر چکنی مٹی کے مکانوں والے گاؤں بے شمار ہیں۔ شہر پر رونق ہیں، مولای ادریس مراکو کا مقدس شہر ہے۔ صفرو کی جو سایس کے میدان کی سرحد پر ہونے کے پتھر والے بلند میدان میں واقع ہے، گذر اوقات کوہستانی علاقے کے باشندوں سے تجارت اور اپنے جولاہوں اور چٹائی بنانے والوں کی محنت مزدوری سے ہوتی ہے۔ فاس اور مکناس مراکو کے بڑے شہروں میں شمار ہوتے ہیں۔

ان دو شہروں میں سے اول الذکر [فاس] اس وقت تک مراکو کا سیاسی، دینی، علمی اور اقتصادی مرکز رہا ہے۔ اور اس نے زوال کے عام اسباب کا بڑی خوبی سے مقابلہ کیا ہے۔ سبو کے مرتفع میدانوں کی ملکیت کے متعلق ہمیشہ سے جھگڑا چلا آتا رہا ہے۔ مراکو میں جو خاندان یکے بعد دیگرے برسر حکومت آئے ہیں ان کا قیام و دوام انہی میدانوں کے قبضے پر موقوف و منحصر رہا ہے۔ ان کی سیاسی اہمیت اور ان کا تاریخی مقام ان کی جغرافیائی ہیئت اور اقتصادی حالت کے عین مطابق ہے۔

وسطی مراکو: وادی سبو اور بحر ظلمات اور کوہ اطلس کے درمیان کا علاقہ جو مراکو کی آباد سرزمین کا جنوبی حصہ ہے، طبقات الارض کے عالموں کی زبان میں مسیتہ (Meseta) کہلاتا ہے۔ اس علاقے میں بہت مختلف نوعیت کے اضلاع شامل ہیں، جن کی واحد مشترک خصوصیت یہ ہے

کہ ان کی تہہ زمینی (Sub stratum)، ایک ہی ہے۔ ان علاقوں میں جنگلات سے ڈھکے ہوئے پہاڑوں میں میدان (Hercynian paeneplain) ہیں جن کی تشکیل افقی تہہ نشین سے ہوئی ہے۔ یہاں زمین کی بناوٹ اور آب و ہوا کے تفاوت کی وجہ سے مختلف حصوں میں بخوبی تمیز ہو سکتی ہے: یعنی میدان بحر ظلمات، وسطی سطح مرتفع اور اندرون ملک میں حوز کا میدان، بحری میدان سمندر کے ساتھ ساتھ رباط سے لے کر مغادر (Mogador) تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ اپنے شمالی اور جنوبی سروں پر تو بہت تنگ ہے لیکن بیچ میں جا کر تقریباً پچاس میل چوڑا ہو جاتا ہے (دُکّالہ، Dukkala، شاویہ Shāwiya)۔ بحر ظلمات کی جانب سے بارش اور نمی کے باعث بہتے ہوئے ندی نالوں اور زمین دوز ذرائع آب کی فراوانی، نیز زمین کی قدرتی زرخیزی خوشحالی کے مزید وسائل پیدا کر دیتی ہے۔ اس ملک کے "تیرس" یعنی کالی زمین کے قطعات جو ساحل کے پیچھے پیچھے اور جرج (بورقرق) سے تنسیفت تک مسلسل چلے جاتے ہیں، غلے کی کاشت کے لیے بے حد موزوں ہیں۔ دیہاتی آبادی جو ہر جگہ مستقل طور پر آباد ہے اسی وجہ سے یہاں بہت زیادہ ہے۔ دُکّالہ کی سرزمین میں فی مربع کلومیٹر ۵۰ آدمیوں کی آبادی ہے اور یہ گنجانی مراکو کے دوسرے اضلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔ ساحل کے شہر مسمہ رباط، دارالبیضاء، مزغان (Mazagan)، اَزمور (الجدیدہ)، آسفی اور مغادر [رک بآں] اس ساحلی علاقے کی زرخیزی سے نفع اندوز ہوتے ہیں۔ یہاں کی زراعتی پیداوار کی برآمد ہمیشہ تجارت کا ایک جزو رہی ہے اور جب سے اس علاقے میں یورپی لوگ آ کر آباد ہو گئے ہیں اس تجارت کو بڑا فروغ حاصل ہوا ہے، اگرچہ ذرائع آمد و رفت کی آسانیوں اور براعظم سے تعلقات کی وجہ سے جو وادی سبو سے قائم رہے ہیں، اس میدان میں عربوں کا اثر بھی پڑا، تاہم ساحل کی بندرگاہوں کا بیرونی ملکوں سے تعلق قائم رہا اور اس لیے اس علاقے میں یورپی اثر و رسوخ خاصا پھیل گیا۔

اندرون ملک میں نشیب و فراز بہت زیادہ ہے۔ وہاں کی زمین بتدریج دو ہزار فٹ سے ڈھائی ہزار فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتی ہے۔ سب سے زیادہ نمایاں بناوٹ سطحات مرتفعہ کی ہے جو شمال کی طرف زاعر اور زیان کے قدیم گنجان پہاڑوں میں جا کر ختم ہوتی ہیں جو اپنی اصلیت کے لحاظ سے فی الحقیقت پہاڑ ہیں۔ جنوب میں اسی طرح کا ایک قدیم لیکن اونچائی میں کچھ کم میدان رحامنہ (Rahamna) ہے۔ ان میدانوں سے جنہیں جگہ جگہ اُمّ الرّبیع کے دروں نے کاٹ رکھا ہے، مغربی جانب کی چٹانوں پر سے ساحلی زمینیں جو بہت نیچے ہیں، نظر آتی ہیں اور ان کا نشیب آہستہ آہستہ تادلا کے میدان میں جنوب مشرق کی طرف رخ کر لیتا ہے۔ یہ ایک نشیب ہے جو تقریباً ۱۲۰ میل لمبا ہے اور شمال کی جانب وسط اطلس تک پھیلتا چلا گیا ہے جہاں پہنچ کر یہ ایک بند گلی کی شکل میں ختم ہو جاتا ہے، لیکن جنوب کی طرف یہ بہت چوڑا ہو جاتا ہے۔ نیچے درے کے ذریعے تادلا اور حوز مراکش سے سلسلہ آمد و رفت قائم ہے۔ یہ حوز ایک طاس (Basin) ہے جو جنوب میں کوہ اطلس سے بلند، مشرق میں اطلس اوسط سے، شمال میں جبیلات Dibilat سے اور مغرب میں شیاضمہ Shiyadma کی پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے۔ اس اندرونی علاقے کی اقتصادی حالت ہر جگہ ایک سی نہیں ہے۔ شمال کے پہاڑوں پر بارش اور ندیاں جنگلات کی آب پاشی کرتی ہیں اور مقامی باشندے مویشی پالنے کے کام میں مصروف رہتے ہیں۔ مرکزی علاقے کی سطحات مرتفعہ جو چوڑے

کے پتھر کی سطح سے ڈھکی ہوئی ہیں، ان میں دُور دور تک ننگی چٹانیں چلی جاتی ہیں جہاں زراعت کاری بمشکل ہوتی ہے۔ تادلا کی صورت حال بھی کچھ زیادہ بہتر نہیں، سوائے اس علاقے کے جو اطلس سے ملحق ہے اور جس کی آب پاشی ان نالوں کے ذریعے ہوتی ہے، جو پہاڑوں سے گرتے ہیں۔ اگر یہاں کی انسانی صنعت و حرفت آڑے نہ آتی تو میدان حوز میں بھی خشک سالی کے ایام میں تباہی نازل ہو جایا کرتی۔ آبپاشی کی ایک انوکھی اختراع کے ذریعے [شہر] مراکش کے ارد گرد کا علاقہ نخلستان بن گیا ہے اور یہاں کی آبادی خاص طور پر زیادہ گھنی ہو گئی ہے (یعنی سو آدمی فی مربع کلومیٹر)۔ مقابلتاً بڑے شہروں (امیسمیز Amismiz، دمنات Demnat، تامصلوحت Tāmasluḥet) اور بالخصوص مراکش [ارک بان] کو ترقی کرنے اور خوش حال ہونے کا موقع مل گیا ہے۔ سبو کے بلند میدان اور اس علاقے کے درمیان جس کا نصف حصہ پہلے ہی سے نیم صحرائی ہے، وسطی مرتفع میدان اور شمالی کے پہاڑ واقع ہیں جو ساحل سے تھوڑے فاصلے تک آ جاتے ہیں اور ایک سدِّ راہ قائم کر دیتے ہیں جسے عبور کرنا یہاں کے باشندوں کے رویے کی وجہ سے اور بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ زیان، زعیر، زمور کے علاقوں نے جن پر مخزن کی حکومت و اقتدار کبھی مضبوطی سے قائم نہیں ہوا، ایک سے زیادہ مرتبہ فاس اور مراکش کے درمیانی راستوں کو منقطع کر دیا ہے۔ یہ دونوں شہر مختلف زمانوں میں دو بالکل علیحدہ علیحدہ بلکہ ایک دوسرے کی مخالف سلطنتوں کے پای تخت رہے ہیں۔

کوہ اطلس کا علاقہ: اطلس کے مختلف عناصر کے باہمی فرق کے باوجود اس سارے علاقے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ ایک طرف تو صحرائی مراکو اور دوسری طرف بحر ظلمات کے مراکو کے درمیان کوہ اطلس ایک مستقل اور تقریباً مسلسل سدِّ راہ ہے۔ صرف چند ایک پہاڑوں کے ٹوٹے ہوئے سلسلے اطلس اوسط میں ایسے ہیں جن کے ذریعے وادی سبو اور صحرائی نخلستانوں کے درمیان آمد و رفت ہو سکتی ہے اور اس کے علاوہ اطلس اعلیٰ میں جو وادیاں براہ راست ان گنجان پہاڑوں تک پہنچ جاتی ہیں، ان میں کچھ ایسے درے بھی ہیں جن سے سوس کی وادیوں اور وادی دَرعہ تک جانے کا راستہ مل جاتا ہے۔ مقابلۃً زیادہ نمدار اور سرد ہونے کی وجہ سے اطلس اوسط زیادہ گھنے جنگلوں سے ڈھکا رہتا ہے اور یہ جنگل اطلس اعلیٰ کے جنگلوں سے زیادہ وسیع بھی ہیں۔ دونوں میں بڑے بڑے فاصل آب ہیں، اطلس اوسط سے بحر ظلمات کے نشیب میں جانے والے بڑے دریا (سبو، غرمہ، اُمّ الربیع، وادالعبید) نکلتے ہیں۔ اطلس بلند سے السُّوس اور تنسیفت نکلتے ہیں۔ تاہم اطلس کی زمینیں غیر زرخیز ہیں اور بلند پہاڑ بھی نوع انسان کی روزی کے لیے کوئی سامان مہیا نہیں کرتے۔ انسانی سرگرمیاں پہاڑوں اور اطلس اوسط کے میدانوں کے مابین ربط قائم کرنے والے خطوں یا اطلس اعلیٰ کی بعض ایسی وادیوں تک ہی محدود ہیں جہاں قدرتی وسائل خاص طور پر میسر ہیں۔ اطلس اوسط کے سوا جہاں خانہ بدوشی کی زندگی کی وجہ سے خراب موسموں میں باشندے گھروں سے نکل کر چرائی وغیرہ کا کام کرتے ہیں اور اطلس اعلیٰ کے اس حصے کے سوا جو بحر ظلمات کی طرف ہے (حاحہ Ḥāḥa، شیظمہ Shiyādma) اور جہاں کے باشندوں کی بسر اوقات مویشی پالنے کے ذریعے ہوتی ہے، دوسرے مقامی باشندے مستقل طور پر آباد ہیں۔ وہ ایسے گانووں میں رہتے ہیں جو پہاڑوں کی ڈھلوانوں اور چٹانوں پر وادیوں کے درمیان تعمیر ہوئے ہیں یا وادیوں میں جگہ جگہ

پھیلے ہوئے ہیں۔ وسعت کے لحاظ سے ان گاؤں کا شہروں سے کوئی مقابلہ ہی نہیں۔ یہ علاقے جن کی حفاظت کے لیے ملک کی قدرتی بناوٹ ہی کافی ہے، بیرونی اثرات سے مکمل طور پر محفوظ ہیں اور اب تک مخصوص طور پر بربری قبائل ہی کی ملکیت ہیں (بربر اطلس اوسط میں اور شلح اطلس اعلٰی میں)۔ یہاں کے لوگوں کے مخصوص رسم و رواج اور ادارے (دیکھیے بربر) بہت بڑی حد تک شمالی افریقہ کے دوسرے علاقوں کے مقابلے میں اب بھی قائم ہیں، خاص طور پر ان کی سیاسی تنظیم ابھی تک بہت ہی ابتدائی مرحلے میں ہے، چنانچہ اطلس اوسط میں بلدیاتی جمہوریتوں کا انتظام ایک "جماعہ" کے سپرد ہے اور اطلس اعلٰی میں چند باقتدار خاندان بالکل خود مختارانہ طریق سے جاگیرداروں کی طرح اپنے اپنے علاقوں میں حکمرانی کرتے ہیں۔ اس علاقے کے باشندوں نے بھی مرکزی حکومت کی ہمیشہ سخت مخالفت کی ہے اور مخزن کی حکومت کا اقتدار مقامی سرداروں کی وساطت کے بغیر کسی زمانے میں بھی اطلس اعلٰی کے علاقے میں قائم نہیں ہو سکا۔ اطلس اوسط کے علاقے کی یہ صورت ہے کہ انہوں نے آج تک تقریبًا پوری خود مختاری کو برقرار رکھا ہے، جابر بادشاہ بھی کبھی انہیں زیادہ عرصے تک اطاعت پر مجبور کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔

مشرقی مراکو: مشرقی مراکو کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ المغرب الاوسط کے علاقے ہی کا ایک سلسلہ ہے اور اس علاقے کی نمایاں خصوصیات اس میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اس میں جیسے کہ وہران (Orania) میں ایک منطقہ تل کا ہے یہ ایسا منطقہ ہے جو بتدریج بلند ہوتے ہوتے ۶۰۰۰ فٹ کی بلندی تک جا پہنچا ہے۔ ملویہ کی بالائی وادی اس علاقے کو اطلس اوسط سے علیحدہ کرتی ہے۔ ان وسیع اور کھلے میدانوں کی یکسانیت صرف گور کے خارجی طبقات ارضی (Out crops) سے یعنی چٹانوں کے چوڑے چپٹے فرشوں سے جو پانی کے بہاؤ سے کٹے ہوئے ہیں اور دریاے شط [رگ بان] کے نشیبوں سے ٹوٹتی ہے۔ تند ہواؤں کے تھپیڑوں اور انتہائی گرم و سرد آب و ہوا کی سختیاں جھیلنے کی وجہ سے یہ زمینیں صرف مویشیوں کی چراگاہ ہی کا کام دے سکتی ہیں اور اس میں وہ خانہ بدوش لوگ ہی بسر اوقات کرتے ہیں جو بھیڑیں پالتے ہیں۔ ملویہ کی وادی کی حالت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں، سوائے اس کے کہ اطلس کے قرب و جوار میں چند گاؤں ایسے ہیں جن کے گرد انگوروں کے باغ ہیں۔ مستقل آبادی بھی دریا کی معاون ندیوں کے کنارے کنارے پائی جاتی ہے۔ باقی رہے تل، یہ وہ پہاڑیاں ہیں جو کچھ زیادہ بلند نہیں (ان میں سب سے زیادہ مشہور بنی سناسن Snāssen کی پہاڑی ہے جو پانچ ہزار فٹ سے زیادہ بلند نہیں)۔ یہ پہاڑیاں اس علاقے کو کئی حصوں میں تقسیم کر دیتی ہیں جو میدانوں پر مشتمل ہیں (ساحل پر اولاد منصور کا میدان، تریفہ کا میدان اور انگاد Angad کا میدان جو ان چٹانوں تک جا پہنچتا ہے جہاں یہ مرتفع میدان ختم ہو جاتا ہے)۔ آب و ہوا کی خشکی ان میدانوں کو اکثر اوقات بے درخت صحرا (Steppe) کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے، صرف انگاد کے میدان کا مغربی حصہ، جہاں زمین زرخیز اور آب پاشی کے وسائل زیادہ ہیں، قابل کاشت رہ جاتا ہے۔ خانہ بدوش لوگ یہاں غلہ لینے آتے ہیں۔ لیکن یہ خطہ اپنے قدرتی ذرائع کی وجہ سے اتنا اہم نہیں، جتنا کہ اپنے محل وقوع کی وجہ سے ہے، کیونکہ یہ بحر ظلمات کے مراکو اور بربرستان کے باقی علاقے کے قدرتی راستے پر واقع ہے، چنانچہ

اس راستے پر واقع اُجدہ، محض اسی وجہ سے تباہی کے مختلف اسباب سے محفوظ رہا ہے جن کا خطرہ اسے لاحق ہوتا رہا ہے۔ ایک سرحدی ضلع ہونے کی حیثیت سے مشرقی مراکو ہمیشہ سے ایک متنازع فیہ علاقہ شمار ہوتا رہا ہے اور اس کی ملکیت کے لیے تلمسان اور فاس کے حکمرانوں کے مابین اکثر تنازع رہا ہے۔ فاس کے حکمرانوں کا مستحکم قبضہ اور اقتدار یہاں کبھی قائم نہیں رہا، جس کی بنا پر وہ یہاں کے پہاڑی علاقوں کے باشندوں یا یہاں کے مرتفع یا دوسرے میدانوں کے خانہ بدوشوں پر اپنا سکّہ جما سکتے۔ فرانسیسی قبضے کے وقت تک یہاں بدامنی اور طوائف الملوکی کا دور دورہ ہی رہا۔

صحراے مراکو: صحراے مراکو صحراے اعظم کا شمال مغربی گوشہ ہے۔ یہاں ہمیں صحرائی علاقے (رَگ بہ الصّحراء) کی خصوصیات ملتی ہیں۔ صرف ان حصوں میں جو بحر ظلمات سے ملحق ہیں، یا پہاڑ کے دامن میں واقع ہیں، لوگوں کی بودو باش کے لیے مساعد حالات پائے جاتے ہیں۔ السُّوس الاقصی (رَگ باں) کے میدان میں جو اطلس اور مقابل اطلس کے درمیان بند سا ہو کر رہ گیا ہے، دریا اور نہروں کے ذریعے چھوٹے چھوٹے درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ درعہ، زیز اور جیر (گیر) کے بالائی حصوں میں زراعتی زمین کا ایک حاشیہ ایسا ہے جہاں چراگاہیں ہیں اور انگور وغیرہ کی کاشت بھی ہوتی ہے۔ ان دریاؤں کے درمیانی حصے میں نخلستان ہیں ان میں اگر سب سے زیادہ بار آور نہیں تو کم از کم مشہور ترین نخلستان تافیلالت [رَگ باں] کا ہے۔ ان نخلستانوں کی زرخیزی، جو در حقیقت اضافی ہی ہے ان پتھریلے بلند بنجر میدانوں (حمّاوہ) کی ضد ہے جن پر صحراے مراکو کا بیشتر حصہ مشتمل ہے۔

انھیں قدرتی حالات پر یہاں کے باشندوں کے طریق معاشرت کا دار و مدار ہے۔ ان میں سے بعض تو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنے ریوڑ ان بلند میدانوں کے اوپر نیچے لیے پھرتے ہیں؛ بعض دوسرے سوس، بلند وادیوں اور نخلستانوں میں مستقل طور پر آباد ہیں۔ سوس کے علاقے میں کئی گاؤں ہیں اور کچھ شہر بھی ہیں (آگا دیر، تزنیت، تارودانت)۔ نخلستانوں کی مستقل آبادی "اصور" میں رہتی ہے، وہ لوگ جو تافیلالت، تمگروت، بودنیب اور مجیج میں رہتے ہیں، بحر ظلمات کے مراکو اور صحرا کے درمیان کچھ تجارت بھی کرتے ہیں، لیکن انھی حالات کے باعث وہ اطلس کے علاقوں کی طرح مغربی مراکو کے سیاسی اور دینی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے، خصوصاً تافیلالت میں جہاں بربر آبادیوں کے درمیان شرفا کے گروہ بڑی مدت سے آباد چلے آتے ہیں لیکن اگرچہ موجودہ حکمران خاندان فی الواقع تافیلالت ہی سے آیا تھا، تاہم اس علاقے کے لوگ کئی دفعہ مراکو کی شریفی حکومت سے منحرف ہو چکے ہیں۔

مراکو کی علمی تحقیق و تدقیق انیسویں صدی عیسوی کے آخری سالوں میں شروع ہوئی تھی اور فرانسیسی قبضے کے زمانے سے بڑی باقاعدگی سے جاری ہے، لیکن یہ کام ابھی تک تشنۂ تکمیل ہے۔ جو نتائج اب تک برآمد ہوئے ہیں، ان سے یہ بات بالکل واضح ہو چکی ہے کہ اس ملک میں یکسانیت موجود نہیں۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ یہاں کا جغرافیا کسی حد تک اس ملک کی تاریخ کی وضاحت کر سکے۔

مآخذ: (عربی) عرب مصنفین: (١) ابن خُرّداذبہ: متن و ترجمہ از de Goeje (*BGA*، ج ٦)؛ (٢) الیعقوبی: کتاب البلدان، طبع Juynboll، لائیڈن ١٨٦١ء؛

(۳) صفة المغرب، متن اور لاطینی ترجمہ *Descriptio al-Mighribi*، از de Goeje، لائیڈن ۱۸۶۰ء؛ (۴) ابن حَوْقل: طبع de Goeje (*BGA*، ج ۲)؛ (۵) *Description de la Berbérie*، ترجمہ de Slane، در *JA*، ۱۸۴۲ء؛ (۶) الاصْطَخْری: طبع de Goeje (*BGA*، ج ۱)؛ (۷) البَکْری: مسالک، کتاب المُغرب، طبع de Slane، الجزائر ۱۸۵۷ء؛ (۸) ترجمہ البکری: *Description de l' Afrique Septentrionale*، پیرس ۱۸۵۹ء؛ (۹) الزُّہری (؟): جغرافیا، ترجمہ R. Basset: *Documents Geographiques sur l' Afrique septentrionale*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۱۰) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، متن و ترجمہ از Dozy و de Goeje، لائیڈن ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) ابوالفداء: تقویم البُلدان، ترجمہ Reinaud اور *Stan. Guyard*، پیرس ۱۸۴۸ء؛ (۱۲) ابن خلدون: کتاب العبر، *Histoire des Berbères*، طبع de Slane، الجزائر ۱۸۴۷ء تا ۱۸۵۱ء، ایضاً الجزائر ۱۸۵۲ء؛ (۱۳) Fagnan، *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (ابن سعید، ابوحَیَّان الاندلُسی وغیرہ)، الجزائر ۱۹۲۴ء؛ (۱۴) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، طبع Schefer، ج ۳، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۱۵) طبع Robert Brown، ج ۳، لنڈن ۱۸۹۶ء؛

(ب) یورپی مصنفین: (۱۶) Marmol (Luis de): *Description general de Affrica*، غرناطہ ۱۵۷۳ء؛ (۱۷) Höst: *Nachrichten von Marokos und Fes*، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء؛ (۱۸) Chénier: *Recherches historiques sur les Maures*، پیرس ۱۷۸۷ء؛ (۱۹) علی بے العباسی: *Voyage en Afrique et en Asie*، پیرس ۱۸۱۴ء؛ (۲۰) Gräberg di Hemsoo: *Specchio Geografico e statistico dell' imperio di Marocco*، Genua ۱۸۳۳ء تا ۱۸۳۸ء؛ (۲۱) Renou: *Description du Maroc*، پیرس ۱۸۴۶ء (در *Exploration scientifique de l' Algérie*، ج ۸)؛ (۲۲) Ch. de Foucauld: *Reconnaissance du Maroc*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۲۳) Le Châtelier: *Notes sur les villes et tribus du Maroc*، پیرس ۱۹۰۳ء/۱۹۰۲ء؛ (۲۴) Mouliéras: *Le Maroc Inconnu*، *Oran* ۱۸۹۵ء تا ۱۹۰۲ء؛ (۲۵) de Segonzac: *Voyages au Maroc*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۲۶) وہی مصنف: *Au Coeur de l' Atlas*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۲۷) Budgett Meakin: *The Moorish Empire*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۲۸) Massignon: *Le Maroc dans les premières années du XVIème siècle*، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۲۹) Th. Fischer: *Zur Klimatologie von Marokko*، برلن ۱۹۰۸ء؛ (۳۰) A. Brives: *Voyages au Maroc*، الجزائر ۱۹۰۹ء؛ (۳۱) L. Gentil: *Le Maroc physique*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۳۲) V. Piquet: *Le Maroc*، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۳۳) Russo: *La terre Marocaine*، Oudjda ۱۹۲۱ء؛ (۳۴) A. Bernard: *Le Maroc*، بار ششم، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۳۵) Célerier اور Hardy: *Les grandes lignes de la géographie du Maroc*، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۳۶) دیکھیے نیز: *Archives Marocaines*؛ (۳۷) *Villes et tribus du Maroc* (در *Publications de la Mission scientifique de Maroc*)؛ (۳۸) Hesperis: *Publication de l' Institut des Hautes-Etudes Marocaines de Rabat*؛ (۳۹) *Revue de geographie Marocaine*؛ (۴۰) *Afrique francaise* (در *Bulletin du comité de l' Afrique francaise et du comité du Maroc*).

۲- تاریخ:

مراکو قبل از اسلام: شمالی افریقہ کے دوسرے حصوں کی طرح مراکو کا علاقہ غالباً قدیم الایام ہی سے آباد چلا آیا ہے، تاہم ہمیں اس ملک کے قدیم تریں باشندوں کا حال یقینی طور پر معلوم

نہیں ، جو آثار باقیات وہ چھوڑ مرے ہیں، مثلاً نوکدار پتھروں کے ہتھیار اور اوزار، مٹی کے برتن، چٹانوں کے نقش و نگار، جن میں سے بعض ان جانوروں کی تصویریں ہیں، جو دور رابع (Quaternary period) میں پائے جاتے تھے اور اب نابود ہیں، یادگاری پتھر جو ان پتھروں کے مشابہ ہیں جو بحیرۂ روم کے طاس کے ارد گرد ہر جگہ ملتے ہیں، ہمیں اس ضمن میں کسی قسم کی معلومات بہم نہیں پہنچاتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہی فرض کر سکتے ہیں کہ یہاں کی ابتدائی آبادی میں وہ مہاجر شامل تھے جو جنوبی یورپ سے، صحراء سے اور شاید مصر کی جانب سے یہاں آئے۔ ان مختلف عناصر کے اختلاط سے ایک نئی نسل پیدا ہو گئی جس کے افراد اکثر اوقات مختلف شکل و شباہت اور مختلف قسم کے تھے، جو ایک ہی زبان استعمال کرنے کی وجہ سے متحد ہو گئے۔ قدیم مصنفین انہیں اہل لیبیا اور مور کہتے ہیں۔ یہ لوگ موجودہ بربروں [رک بہ بربر] کے آباو اجداد تھے۔

پہلا تاریخی واقعہ، جو ہمیں معلوم ہے اور وہ بھی غیر مکمل طور پر، یہ ہے کہ بارھویں صدی قبل از مسیح میں اہل فونیشیا Phoenicia مراکو کے ساحل پر نمودار ہوئے: صور و صیداء (Tyre and Sidon) کے ملاحوں نے یہاں کارخانے تعمیر کیے، جہاں وہ مشرق کے مال کا تبادلہ مقامی پیداوار (مویشی، اون اور کھالوں) اور غلاموں سے کیا کرتے تھے، لیکن اہل فونیشیا کا اثر قرطاجنہ (Carthage) کے ذریعے یہاں پہنچتا تھا، جو اپنی جگہ پر سمندر کے قریب رہنے والوں کی ایک بڑی سلطنت کا پایۂ تخت بن چکا تھا۔ اہل قرطاجنہ نے یہاں کے شکستہ کارخانوں کو از سر نو تعمیر کیا اور نئے کارخانے بھی بنائے۔ پانچویں صدی میں ہنو Hanno نے اپنے مشہور بحری سفر (periplus) کے دوران بحر ظلمات کے ساحل پر سات نو آبادیاں قائم کیں جن میں سے ایک دریائے سبو کے دہانے پر واقع تھی۔ ملیلہ (Rusaddir)، سبتہ (Septem)، طنجہ (Tingis)، العرائش (Lixus) اور سالہ Salé اہل قرطاجنہ کی بڑی بڑی نو آبادیاں تھیں۔ تاہم اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اہل قرطاجنہ کا کبھی یہ ارادہ ہوا ہو کہ وہ اندرون ملک بھی اپنی طاقت کو وسعت دیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اسی بات پر قائم رہے کہ مقامی سرداروں سے عہدنامے کر لیں اور پیشہ ور لوگوں کو وہاں سے بھرتی کریں۔ مراکو خود مختار ہی رہا، مگر وہ قبائل جو یہاں کے باشندے تھے، ریاستوں کی شکل میں منظم نہ تھے، سوائے شاید مشرق کے باشندوں کے، کیونکہ قدیم مصنفین اس بات کا ذکر کرتے ہیں کہ اہل قرطاجنہ کی جنگوں کے زمانے میں موریطانیا Mauretania یا مرسیہ Marusia کی ایک سلطنت تھی جس کی دریائے ملویہ کے دونوں کناروں پر حکمرانی تھی۔

سلطنت قرطاجنہ کی تباہی پر بھی یہاں کے حالات میں کوئی تغیر و تبدل نہ ہوا۔ متواتر دو صدیوں تک سلطنت روم "صوبۂ افریقہ" کے نظم و نسق کی ذمے دار رہی اور اس نے بھی بربروں کے دوسرے علاقوں کو مقامی سرداروں ہی کے ماتحت رہنے دیا۔ البتہ کم و بیش سختی کے ساتھ اس پر اپنی سیادت و حفاظت قائم رکھی۔ شمالی مراکو کی حالت بھی ۴۲ء تک موریطانیا کی طرح برقرار رہی اور پھر اس کا الحاق سلطنت روم سے ہو گیا۔ وہ علاقہ جو ملویہ کے مشرق میں تھا قیصری موریطانیا کا ایک حصہ تھا۔ وہ ممالک جو دریائے ملویہ سے سمندر تک پھیلے ہوئے تھے، انہیں موریطانیا تنگتانا Mauretania Tingitana کہتے تھے جو شاہی صوبہ تھا اور وہاں ایک نائب السلطنت

(Procurator) حکمرانی کیا کرتا تھا۔ جب دیوقلیشیان Diocletion نے اپنی سلطنت کی دوبارہ تنظیم کی تو اس کا الحاق ہسپانیہ سے کر دیا گیا۔

رومی مراکو میں موجودہ مراکو کے ایک قلیل حصے کے سوا اور کوئی علاقہ کبھی نہیں آیا۔ اس سلطنت کی حدود بحراوقیانوس کے ساحل پر بورجرج کے دہانے سے آگے نہیں بڑھیں اور اندرون ملک میں اس کی آخری سرحد زرھون تک تھی۔ سطح مرتفع، بحر ظلمات کے میدان، ریف کے پہاڑ، اطلس اوسط اور اطلس اعلیٰ رومی حکومت کے حیطۂ اختیار سے باہر تھے۔ صحراء کی بھی یہی صورت تھی۔ سوطونیوس پولینوس Suetonius Poulinus کی مہم ۴۱ء میں ہوئی اور وہ وادی جیر (گیر) تک بڑھتا ہی چلا گیا، لیکن یہ ایک منفرد واقعہ ہے۔

اپنی رعایا کی بغاوتوں اور بربروں کے حملوں کی روک تھام کے لیے روم کی سلطنت کو تنجیتانا کے مقام پر دس ہزار سپاہی رکھنے پڑے اور فوجی نقل و حرکت کے لیے سڑکیں اور سلہ، زرھون اور تنجس کی مثلث پر فوجی چوکیاں قائم کرنی پڑیں۔ وولوبلیس Volubilis کے شہر کے سوا، جس کی اہمیت اس کے آثار قدیمہ سے ظاہر ہے اور جس کی کھدائی باقاعدہ طریق سے حال ہی میں ہوئی ہے (یہ بلا شک و شبہہ رومی تہذیب و تمدن کا مرکز تھا، جس کا اثر اندرون ملک پر بھی پڑا۔ اس کے علاوہ یہ ایک فوجی مرکز بھی تھا) باقی سب شہر ساحل پر ہی تھے۔ یہ شہر لکسس Lixus اور تنجس Tingis، (جنہیں نو آباد شہروں کا درجہ حاصل ہوا) اور سبتہ (Ceuta) تھے۔ ان شہروں کی خوش حالی زیادہ تر ہسپانیہ کے ساتھ تجارت کی وجہ سے تھی، جہاں وہ تیل اور گندم بھیجا کرتے تھے، جو اس ملک کی عام پیداوار تھی۔ بحیثیت مجموعی مراکو پر رومی اثر محض سطحی سا تھا اور اس کے آثار بھی باقی نہیں رہے۔ اس ملک پر پائدار قبضہ نہ ہونے اور مقامی بغاوتوں کے باعث کمزور ہو جانے کے علاوہ راسخ العقیدہ عیسائیوں اور عطیہ داروں (Donatists) کے باہمی اختلاف کی وجہ سے روم کی حکومت پانچویں صدی کے آغاز میں یکایک تباہی کے کنارے جا پہنچی تھی۔ جرمانی حملہ آور وندال Vandals ہسپانیہ سے آئے اور ۴۲۹ء میں انہوں نے بغیر مقابلہ تنجیتانا کو فتح کر لیا جو انہوں نے چند سال کے بعد رومیوں کو واپس بھی دے دیا۔ اس کے بعد مغربی حکومت ہی غائب ہو گئی اور مقامی باشندوں کو خود مختار ہو جانے کا موقع مل گیا۔ بوزنطی، جنہوں نے وندالوں کی سلطنت کو چھٹی صدی میں تباہ کر دیا، سبتہ اور طنجہ کے دو مستحکم مقامات پر قبضہ کرنے پر ہی قانع رہے۔ مراکو کا باقی حصہ بربروں کے قبضے میں رہا۔ بربر بے شمار قبائل میں منقسم تھے جن میں سے بڑے بڑے قبیلے یہ تھے: بحیرۂ روم کے ساحل پر غمارہ، بحر ظلمات کے ساحل پر برغواطہ [رک بآں]، جو آبنائے جبل الطارق اور سبو کے دہانے کے درمیان آباد تھے؛ وسطی علاقے میں مکناسہ، اطلس اعلیٰ کی مغربی ڈھلوان اور سبو سے سوس تک کے ساحل پر مصمودہ؛ ورغہ اور سوس کے درمیان ھسکورہ؛ لمطہ اور نفزاوہ، ورغہ کے بائیں کنارے پر آباد تھے۔ یہ تمام بربر صنہاجہ سے متعلق تھے۔ ان میں سے بعض عیسائی یا یہودی تھے، لیکن زیادہ تر فطرت پرستی کے پیرو تھے، عرب فتوحات ان کے لیے ایک نیا مذہب یعنی اسلام لے کر آئیں۔

ترویج اسلام: عرب انتہائی مغرب میں ساتویں صدی کے آخر میں آئے۔ روایت یہ ہے کہ سیدی عقبہ [بن نافع]، بانی شہر قیروان، ۶۸۳-۶۸۵ء

میں ایک مہم لے کر آیا اور بحر ظلمات کے ساحل تک پہنچ گیا۔ یہ حملہ (اگر واقعی ایسا حملہ ہوا ہو) محض عارضی سا تھا اور اس کے مستقل نتائج برآمد نہ ہوئے، لیکن اگلی صدی کے آغاز میں مُوسیٰ بن نُصَیر [رک باں] نے، جو افریقیہ فتح کر چکا تھا، طنجہ پر قبضہ کرکے وہاں ایک والی مقرر کر دیا اور خود مقامی باشندوں کو مفتوح کرکے دائرۂ اسلام میں داخل کرنے کی غرض سے آگے روانہ ہوا۔ اسے بغیر کسی مزاحمت کے اپنے مقصد میں کامیابی ہو گئی۔ بربروں نے اسلام قبول کر لیا اور وہ سب کے سب ان افواج میں بھرتی ہو گئے جو ہسپانیہ پر حملہ آور ہو رہی تھیں، لیکن انہوں نے عربوں کے خلاف بھی بغاوت کرنے میں دیر نہ کی۔ ہسپانوی جزیرہ نما میں جو زمینیں عربوں نے عیسائیوں سے لیں ان میں سے بہت کم حصہ بربروں کو ملا اور وہ بد دل ہو گئے۔ اس کے علاوہ والی طنجہ کے استبداد سے تنگ آ کر انہوں نے ۷۴۰ء میں مَیسرہ حمّال کی آواز پر بغاوت کر دی۔ یہ بغاوت مذہبی اور سیاسی دونوں قسم کی تھی۔ جس مستعدی سے بربروں نے اسلام قبول کیا تھا اسی مستعدی سے انہوں نے اس خارجی تحریک کو بھی قبول کر لیا جو مشرق کی جانب سے اس ملک میں پہنچی تھی۔ اس تحریک کی تعلیم نہ صرف ان کے مذاق مساوات کے مطابق تھی بلکہ ان کے جذبۂ خود مختاری کے لیے بھی موزوں تھی۔ اس بغاوت کو دبانے کے لیے جو لشکر شام سے بھیجا گیا، وہ ۱۲۳ھ میں دریائے سبو کے کنارے تباہ کر دیا گیا اور انتہائی مغرب کا صوبہ ایک ہی وار میں خلافت اور اسلام دونوں کے ہاتھ سے جاتا رہا۔ بربری ریاستوں کی تنظیم ربط میں ہوئی (رک بہ سجلماسہ)۔ مغرب میں بَرغَواطہ [رک باں] نے ایک شخص صالح نامی کی سیادت تسلیم کر لی جو اسلام کے مقابلے میں ایک نئے مذہب کا بانی تھا۔ ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جو دوسروں سے اپنا لوہا منوا سکے اور تمام بربروں کو ایک حکومت کے ماتحت متحد کر سکے۔

ایک زمانہ ایسا آیا کہ اس میں یہ محسوس ہونے لگا کہ ادریسی خاندان [رک باں] شاید کوئی ایسی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ ادریس اول اور اس کے جانشین ادریس ثانی نے شمالی مراکو کے اکثر قبائل پر اپنا سکہ جما لیا اور کامیاب مہمات کے ذریعے اپنی سلطنت کو بحیرۂ روم کے ساحل سے اطلس اعلیٰ تک اور بحر ظلمات سے تلمسان سے آگے تک وسیع کر لیا۔ یہ دونوں اسلام کے شیدائی تھے۔ انہوں نے ان لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مائل کر لیا جو اب تک اسلام نہیں لائے تھے، یا جنہوں نے اس مذہب کو اختیار کرکے ترک کر دیا تھا۔ انتہائی مغرب میں اسلام پھیلانے کا سہرا ان کے سر ہے۔ نہ کہ عرب فاتحین کے سر، جن سے کہیں زیادہ کام ان بادشاہوں نے کیا۔ وہ اسلام کے راسخ العقیدہ پیرو اور حامی تھے۔ وہ اسی جوش و خروش کے ساتھ خارجیوں کے خلاف رزم آرا ہوئے، لیکن وہ مکمل طور پر کفر والحاد کی بیخ کنی نہ کر سکے۔ ان کے متعلق یہ روایت بلا وجہ مشہور نہیں ہوئی کہ یہ جنگجو مجاہد اولیا تھے۔ ادریس اوّل کو مراکو کا محافظ ولی اور ادریس ثانی [رک باں] کو شہر فاس کا مقتدا تسلیم کیا جاتا ہے، جس کا وہ بانی تھا۔ اس شہر کی تعمیر سے پائدار نتائج برآمد ہوئے۔ اس کی وجہ سے شمالی مراکو ایک مذہبی، سیاسی اور اقتصادی مرکز

بن گیا۔ رومی حکومت کے معدوم ہو جانے کے بعد کسی ایسے مرکز کی بہت کمی اہی تھی۔ اپنے موزوں محل وقوع کے باعث فاس نے بہت جلد ترقی کی۔ یہ شہر زوال کے جملہ اسباب، بلکہ ادریسیوں کی حکومت کے خاتمے کے باوجود بھی باقی رہا۔

در حقیقت ادریسی بڑی سرعت سے زوال پذیر ہو گئے۔ جن مختلف گروہوں نے اس خاندان کے بانیوں کے سامنے سر تسلیم خم کیا تھا، انھوں نے اس سے منحرف ہو جانے میں بھی دیر نہ لگائی اور باہم دست و گریبان ہو گئے۔ اس باہمی رقابت سے افریقیہ [تونس] کے فاطمیوں اور ہسپانیہ کے بنو امیہ نے بڑا فائدہ اٹھایا۔ ان دونوں نے دسویں صدی میں مغرب بعید کی ملکیت کو ایک امر متنازع فیہ بنا لیا۔ مکناسہ کی کی امداد سے آخرکار بنو امیہ ہی اس ملک کے آقا بنے۔ انہیں بعد ازاں مغراوہ [رک باں] نے نکال باہر کیا، جن کے سردار زیری بن عطیہ نے بنو امیہ کی اطاعت سے انحراف کرکے فاس پر قبضہ کر لیا، جہاں اس کی اولاد نے تقریباً پچھتر سال تک حکومت کی۔

المرابطون اور الموحدون: ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مغرب بعید میں طوائف الملوکی کا دور دورہ شروع ہو جائے گا اور یہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو کر رہ جائے گا، مگر اس زمانے میں المرابطون [رک باں] نے حملہ کر دیا۔ پہلے تو انھوں نے اس تمام علاقے کو اپنے زیر نگیں کیا، جو اطلس اعلٰی کے جنوب میں واقع تھا۔ اس کے بعد وہ اس پہاڑ کی شمالی ڈھلوان پر مضبوطی سے متمکن ہو گئے جس کے دامن میں یوسف بن تاشفین نے ۱۰٦۲ء میں مراکش [رک باں] کا شہر آباد کیا۔ اس کے بعد یہ صحرائی ٹڈی دل وسط مراکو اور شمالی اور مشرقی مراکو کی جانب متوجہ ہوا اور جو چیز اس کے سامنے آئی اسے انھوں نے صاف کرکے رکھ دیا۔ فاس، طنجہ، رِیف، اوران اور تنس فتح ہو گئے۔ مغراوہ، برغواطہ اور بنو افرن کی ریاستیں ختم ہو گئیں۔ بیس سال سے کم عرصے میں یوسف بن تاشفین مغرب بعید کا الجزائر تک واحد مالک بن گیا۔ ان علاقوں کے ساتھ ہی، جو کافی وسیع تھے، ہسپانیہ کے ملک کا نصف حصہ بھی اس سلطنت میں شامل ہونے کو تھا۔ مسلم امرا نے شاہ قشتالہ Castille کی طرف سے اپنے آپ کو خطرے میں پاکر یوسف بن تاشفین کو بلا بھیجا، اس نے مسیحی پیش قدمی کو زلاقہ کے مقام پر روکا (۱۰۸٦ء) اور پھر چھوٹے چھوٹے مسلمان امیروں کا قصہ پاک کرکے اپنا سکہ جمالیا: اس طرح مراکو کی سلطنت کی حدود آبنائے جبل الطارق کے اس پار ابرو کے مقام پر جزائر بلیرک Balaeric تک وسیع ہو گئیں؛ تاہم المرابطون کی کامیابیاں اتنی ہی عارضی ثابت ہوئیں جتنی کہ وہ شاندار تھیں۔ اندلسی تہذیب سے آشنا ہوتے ہی یہ صحرائی بڑی سرعت سے زوال پذیر ہو گئے۔ راسخ الاعتقادی، جو ان کی حقیقی طاقت تھی، آہستہ آہستہ ڈھیلی پڑ گئی۔ اب لوگ انہیں بھی ملحد سمجھنے لگے اور انہیں مجسمون (Anthropomorphists) کہنے لگے، جن کے خلاف جہاد کرنا نہ صرف جائز بلکہ موجب ثواب تھا۔ اسی راسخ الاعتقادی کے عذر پر اطلس اعلٰی کے مصمودہ اور ھِنتاتہ نے ابن تُومَرت اور عبدالمؤمن کی قیادت میں مرابطون کے خلاف عَلَمِ جہاد بلند کیا۔

اس جنگ و جدال کا انجام یہ ہوا کہ المرابطون کی جگہ الموحدون آ گئے، [رک بہ الموحدون و عبدالمؤمن]۔ سات سال کے عرصے

(۱۱۳۹ء تا ۱۱۴۶ء) میں عبدالمؤمن نے تمام مراکو فتح کر لیا۔ سجلماسہ، وہران، تلمسان اور سبتہ، یکے بعد دیگرے فتح ہو کر اس کے قبضے میں آ گئے۔ اس کے بعد سلہ، فاس اور آخرکار مراکش کی باری آئی۔ اس شہر کے دروازے مسیحی پیشہ ور سپاہیوں کی غداری سے کھول دیے گئے۔ اسلامی ہسپانیہ بھی جزائر بلیرک (Balearic) کے سوا فتح ہو گیا۔ افریقیہ میں بوجی [بجایہ] کی حمادی سلطنت بھی ۵۴۶ - ۵۴۷ھ/۱۱۵۱ - ۱۱۵۲ء میں فتح ہو گئی۔ چند سال بعد (۵۵۴ - ۵۵۵ھ/۱۱۵۹ - ۱۱۶۰ء) عبدالمؤمن نے افریقیہ پر ایک نیا حملہ کیا اور اس نے نہ صرف اندرون ملک بلکہ ساحل پر بھی قبضہ کر لیا۔ ساحلی علاقہ اس نے صقلیہ (Sicily) کے نارمن لوگوں سے فتح کیا، جو کچھ عرصے سے یہاں قابض تھے۔ اب اصل کیفیت یہ تھی کہ مراکو کو اس وسیع بربری سلطنت میں صرف ایک صوبے کی حیثیت حاصل تھی۔ ان علاقوں کے ایک حکمران کے زیر نگیں آ جانے کی وجہ سے المغرب کے لیے اہم نتائج برآمد ہوئے۔ اس طرح سے شمالی افریقہ میں "ہسپانوی - مور" تہذیب کے اثرات سرایت کرنے لگے، جسے خود جزیرہ نمائے ہسپانیہ سے معدوم ہو جانے کے بعد مراکو میں دوام نصیب ہونے کو تھا۔ اس کے علاوہ مغرب بعید میں اس کی وجہ سے ایک نیا نسلی عنصر (یعنی عرب) بھی آ گیا۔ عبدالمؤمن اور اس کے جانشینوں نے کئی مرتبہ ہلالی عربوں کو افریقیہ اور وسط مغرب سے جلاوطن کیا کیونکہ وہ وہاں ہمیشہ بدامنی کا موجب ہوتے تھے اور انہیں بحر ظلمات کے ساحلی میدانوں میں بھیج دیا گیا، جہاں عربوں کے دوسرے گروہ بطیب خاطر ان کے ساتھ شامل ہو گئے۔

الموحدون کی سلطنت بڑی وسیع تھی۔ اس میں مختلف اقسام کے علاقے شامل تھے، لوگ ایک دوسرے کے لیے بالکل اجنبی تھے۔ اس لیے کسی طویل مدت تک وہ متحد و متفق نہ رہ سکتے تھے۔ الموحد خلفا اس قابل نہ تھے کہ علیحدگی پسند عناصر کو اپنی سرگرمیوں سے روک سکیں جن کا اظہار ہر چہار جانب سے ہو رہا تھا۔ تیرھویں صدی کے پہلے نصف میں الموحدون کی سلطنت پارہ پارہ ہو گئی۔ افریقیہ اور المغرب خود مختار ہو گئے۔ مقامی خاندانوں نے تونس میں (حفصی) اور تلمسان میں (عبدالوادی) اپنی حکومتیں قائم کر لیں۔ مغرب بعید کا علاقہ عبدالمؤمن کی اولاد کے قبضے سے نکل کر مرینیوں [رک بہ مرینیہ] کے ہاتھ آ گیا۔

مرینی (بنو مرین): یہ زناتہ قبیلے کے لوگ تھے، جنہیں ہلالی عربوں نے اوران کے میدان مرتفع اور دریائے ملویہ کی درمیانی وادی سے نکال دیا تھا۔ بنو مرین نے شروع میں الموحدون کی ملازمت اختیار کر لی اور جب ان کے خاندان کی طاقت زوال پذیر ہونے لگی تو انہیں کے خلاف ہو گئے۔ متواتر غارت گری (رزیات Razziat) کے بعد وہ تقریباً تمام مراکو کے مالک و مختار بن بیٹھے۔ خلیفہ السّعید کی وفات کے بعد، جو کچھ عرصے تک ان کی ترقی کو روکنے میں کامیاب ہو گیا تھا، ان کے قائد ابو یحیی (۱۲۴۴ء تا ۱۲۵۸ء) نے فاس، مکناس، رباط اور سجلماسہ پر قبضہ کر لیا۔ اس کے جانشین ابو یوسف نے ۱۲۶۹ء میں مراکش پر قبضہ کرکے مرینیوں کی آخری فتح حاصل کی۔ الموحدون کی سلطنت کے وارث ہونے کی حیثیت سے انہوں نے پہلے یہ کوشش کی کہ وہ اپنے پیشروؤں کی سلطنت کی از سر نو تنظیم و تعمیر کریں۔ ہسپانیہ میں انہوں نے اندلس کے مسلمانوں پر اپنا تسلط قائم کر لیا،

افریقیہ میں انہوں نے آل عبدالواد سے المغرب الاوسط کو دوبارہ فتح کر لینے کی کوشش کی۔ انہیں کامیابی اس وقت ہوئی جب تلمسان کو سلطان ابوالحسن نے ۱۳۳۷ء میں فتح کر لیا، جس کا محاصرہ ساٹھ سال کے عرصے میں سات دفعہ ہو چکا تھا۔ دس سال بعد اسی حکمران نے بوجی (بجایہ) قسنطین اور تونس بھی فتح کر لیا لیکن ان شہروں پر اس کا قبضہ کچھ کمزور سا ہی تھا۔ ایک سال ہی مشکل سے گزرا ہوگا کہ ابوالحسن کو عربوں نے شکست دی اور اسے مجبور ہو کر افریقیہ کو ترک کرنا پڑا۔ حفصی تونس میں واپس آ گئے اور عبدالوادی تونس میں لوٹ آئے۔ سلطان کا اپنا بیٹا ابو عنان خود مراکو میں اس کے خلاف کھڑا ہو گیا۔ ابو عنان نے اقتدار حاصل کرکے دوبارہ اپنے باپ کی کوششوں کو جاری کیا۔ یہ سچ ہے کہ اس نے تلمسان اور تونس کو دوبارہ مسخر تو کر لیا، لیکن ان پر قابض نہ رہ سکا (۱۳۶۰ء)۔ حفصیوں اور عبدالوادیوں نے فوراً ہی پھر اپنی اپنی سلطنتوں پر قبضہ کر لیا۔

اس طرح علٰحدگی پسند رجحانات کو اس موقع پر سب سے بڑھ کر معیّن طریقے پر کامیابی حاصل ہوئی۔ اب مغرب بعید نے جس کی تاریخ اس زمانے تک بربر تاریخ سے وابستہ تھی، اپنی علیحدہ زندگی شروع کی۔ مرینیو کی سلطنت، جس کی حدود اب تک بھی مشرق میں مبہم اور تغیر پذیر تھیں، تقریباً وہی سلطنت تھی، جو موجودہ مراکو کی ہے اور مرینی سلاطین کو ہی صحیح معنوں میں مراکو کے سب سے پہلے حکمران سمجھنا چاہیے۔ انہیں اپنے پیشروؤں کی طرح مذہبی اقتدار حاصل نہ تھا، اس لیے انہوں نے یہ کوشش کی کہ اخلاقی اقتدار حاصل کرنے کی خاطر، جس کی ان میں کمی تھی، وہ مغرب کے مقتدایان اسلام کو اپنے محافظ اولیا بنائیں: چنانچہ مولای ادریس کے مذہب کو چودھویں اور بالخصوص پندرھویں صدی میں ایسی اہمیت حاصل ہوئی جو اب تک قائم ہے۔ ذہنی زندگی اور فنون لطیفہ کا ارتقا بھی اس عہد کی نمایاں خصوصیّت ہے۔ ہسپانوی مور تہذیب کو مراکو میں اتنا فروغ کبھی حاصل نہیں ہوا جتنا، مرینی سلطنت کے عہد میں ہوا۔ ان حکمرانوں کے دربار میں شعراء، اُدبا اور فقہائے ہسپانیا و المغرب کشاں کشاں چلے آتے تھے۔ جامعۃ القرویین میں تمام مغربی اسلامی دنیا کے طلبہ جوق در جوق آنے لگے۔ ان بادشاہوں نے اپنے پیشروؤں کے پای تخت مراکش اور رباط کو چھوڑ کر فاس کو اپنا شاہی مستقر بنایا تھا، اس شہر میں انہوں نے شاندار عمارتیں، محلات، مساجد اور مدارس تعمیر کرائے۔ اس کے علاوہ یہ ایک تجارتی شہر بھی تھا جس میں افریقیہ اور ہسپانیا کے سوداگر مسیحی سوداگروں کے دوش بدوش نظر آتے تھے۔

تاہم یہ ظاہری شان و شوکت دھوکا ہی دھوکا تھا، مرینی مراکو کبھی اس قابل نہیں ہوا کہ اس کی حکومت مستحکم بنیادوں پر قائم رہ سکے۔ مرکزی حکومت بے حد کمزور تھی اور ہر جگہ اس کا اختیار و اقتدار کامیاب نہ تھا۔ ہر بادشاہ کی تخت نشینی پر بغاوتیں ہو جاتی تھیں۔ مدعیان سلطنت ہمیشہ بغاوت پر آمادہ ہو جاتے تھے اور بہت جلد عربوں یا بربروں میں سے انہیں حامی اور معاون مل جایا کرتے تھے: چونکہ یہ سلطان اندرون ملک کے انتظام میں بے بس تھے، اس لیے وہ اپنے پڑوسیوں یعنی المغرب الاوسط اور غرناطہ کے بادشاہوں کے خلاف بھی کامیاب نہ ہو سکے۔ ان رکاوٹوں کی وجہ سے ان کا اختیار و اقتدار بدیر قائم نہ رہ سکا۔ صحیح معنوں میں تو ۱۳۶۵ء

ہی میں، جب سلطان کو ایک ادریسی شریف نے قتل کر ڈالا تھا، اس خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ بنو وطّاس ان کا ایک جدّی خاندان تھا؛ اس کے سردار نے ۸۷۶ھ میں سارا اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا اور ان کی بد بختی کا زمانہ شروع ہو گیا۔ ان کی سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے اور کئی چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں، یعنی فاس اور مراکش کی ریاستیں، اطلس کی بربر جمہوریتیں، ریف، درعہ، غرب اور سوس میں مرابطوں کی جاگیرداریاں۔ سلاطین میں اس انقراض کو روکنے کی طاقت نہ تھی۔

مسیحی حملہ اور تجدید اسلام: ان حکمرانوں کی کمزوری اور نااہلی کے خواہ کچھ ہی اسباب کیوں نہ ہوں، لیکن سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ جب مسیحیوں نے المغرب پر جارحانہ حملہ کیا تو وہ اس کا مقابلہ کرنے میں بالکل بیکار ثابت ہوئے۔ ۱۴۱۵ء میں پرتگیزوں نے سبتہ پر قبضہ کر لیا۔ ۱۴۵۸ء میں القصر الصغیر اور ۱۴۷۱ء میں طنجہ بھی فتح ہو گیا اور اس طرح ان کی فوجی نقل و حرکت کے لیے شمال میں مفید اڈے ہاتھ آ گئے اور اصیلہ اور انفا (= کاسابلانکا [رک بآں]) کے قبضے سے انہیں بحر ظلمات کے ساحل پر بھی قدم جمانے کا موقع مل گیا۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں انہوں نے اغادیر (Santa Cruz) اور مزگان [رک بآں] میں مستحکم فوجی چوکیاں تعمیر کر لیں اور صفی اور آزمور [رک بآں] پر بزور شمشیر قبضہ کر لیا۔ العرائش (Larache) کے سوا تمام اہم مقامات پر قبضہ کر لینے کے بعد انہوں نے پورے ساحلی علاقے (شاویہ، معامرہ، دکالہ) کو اپنی حفاظت میں لے لیا۔ انہوں نے مقامی باشندوں کو خراج ادا کرنے پر مجبور کیا اور یہ بھی مطالبہ کیا کہ مراکش تک کے تمام اہم فوجی مقامات ان کے حوالے کر دیے جائیں۔ ان کی مہمات کا مقصد غارت گری کے سوا اور کچھ نہ تھا، اس لیے اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ نکلا کہ باشندے مشتعل ہو گئے، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ ان کے شہر ان کی آنکھوں کے سامنے تباہ ہو رہے ہیں۔ ان کے گھر بار جلائے جا رہے ہیں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو یا تو قتل کر دیا جاتا ہے یا غلام بنا لیا جاتا ہے۔

مغرب میں پرتگیز تو تنگ کر ہی رہے تھے؛ مشرق میں مراکو کو اہل ہسپانیا کی جانب سے خطرہ پیدا ہو گیا۔ انہوں نے بازیابی کے سلسلے میں غرناطہ پر مکمل قبضہ کر لیا (۱۴۹۲ء)۔ اب وہ آگے بڑھنے کے لیے بالکل آزاد تھے اور ان کے سینے میں اب تک وہ آگ جسے اکسیمینیز Ximenes نے بھڑکایا تھا سلگ رہی تھی۔ وہ بھی مسلمانوں کے خلاف لڑنے مرنے کے لیے افریقیہ کے ساحل پر آ دھمکے۔ ۱۵۰۵ء میں المرسی الکبیر پر قبضہ ہوا، ۱۵۰۹ء میں اوران فتح ہوا اور تلمسان کی سلطنت پر ان کی حفاظت و حمایت کا سلسلہ قائم ہو گیا۔ یہ سب باتیں مراکو کے لیے زبردست خطرے کا باعث تھیں۔

عیسائیوں کی جانب سے یہ خطرہ پیدا ہو جانے سے جذبۂ مذہبی بیدار ہوا؛ چنانچہ پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں احیائے اسلام کی تحریک جس کے اثرات موجودہ زمانے تک بھی محسوس کیے جا رہے ہیں بلا شک و شبہ عہد ادارسہ سے لے کر اب تک کی مراکو کی تاریخ کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ اس تحریک کا راستہ تو اس متصوفانہ تعلیم نے صاف کیا جو مشرق سے اس ملک میں آئی تھی اور جس کے ذریعے مختلف سلسلوں کو

ترقی ہوئی، جن میں ان اصولوں کو ماننے والے مریدوں کی تنظیم ہوا کرتی تھی۔ اس تحریک کی تائید اور بھی زیادہ اس وجہ سے ہوئی کہ بربروں میں مرابطوں کی تعلیم و تربیت کا اثر برابر قائم تھا۔ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے باہمی تعاون کرکے یہ اہل طریقت باشندگان مراکو کے مذہبی رہنما بن گئے۔ انہوں نے راسخ الاعتقادی کی تلقین کی؛ اہل ایمان کے جذبات کو ابھارا؛ جہاد کا وعظ کیا اور مجاہدین اسلام کو میدان جنگ میں لا کھڑا کیا۔ لوگوں میں تفوق تو انہیں پہلے ہی سے حاصل تھا۔ دولت کی فراوانی ان کے زاویوں میں موجود تھی؛ اس لیے وہ سلطان کی امداد سے بے نیاز تھے۔ اس طرح وہ دنیوی حکمران بھی فوراً بن گئے کیونکہ بادشاہ تو اسلام کی حفاظت کرنے کے نا اہل ثابت ہو چکے تھے! ان میں نہ مذہبی جذبہ موجود تھا اور نہ ان کے پاس ذرائع تھے۔ ان مذہبی رہنماؤں کی سرگرمیاں ہمیشہ مقامی قسم کی تھیں اور ان کا اظہار ایک محدود رقبے ہی میں ہوتا تھا۔ یہ ملک میں عام طور پر جاری و ساری نہ تھیں۔ اس سے ایک طرف تو مذہبی سپاہیوں کی ایک جماعت اور دوسری جانب عام لوگوں میں بیداری پیدا ہو گئی، لیکن ان کوششوں سے سیاسی زوال اس وقت تک نہ رک سکا جب تک کہ شرفائے سعدیہ نے اپنے مفاد کی خاطر اس تحریک کو اپنے ہاتھ میں نہ لے لیا۔

شریفی خاندان: (الف) سَعدیہ (رک بآں)؛ اشراف سعدیہ نے اس احترام سے فائدہ اٹھایا جو مذہبی بیداری کی وجہ سے حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی فرضی یا حقیقی اولاد کے متعلق لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ وہ چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں عرب سے آئے اور وادی دَرعہ میں آ کر آباد ہوئے تھے۔ ان کی ایک اور شاخ (حسنی یا علوی شرفاء) تافیلالت [رک بآں] میں آباد ہوئی۔ انہوں نے تھوڑے ہی عرصے میں جنوب کے قبائل میں بہت زیادہ رسوخ پیدا کر لیا؛ اس لیے انہیں قدرتی طور پر جنوب کے لوگوں کی امداد کرنا پڑی جنہیں اغادیر (Santa Cruz) کے پرتگیزوں کے حملے کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ ۱۵۱۱ء میں ان لوگوں نے تاگمادارت کے شریف سے درخواست کی کہ وہ عیسائیوں کے خلاف ان کی قیادت قبول کر لے؛ چنانچہ اس نے اسے منظور کر لیا۔ انہیں مرابطوں کی تائید بھی حاصل تھی، جنہوں نے بڑی گرانقدر امداد کی اور شریف مذکور نے پرتگیزوں کا مقابلہ کرنا شروع کیا۔ جہاد باقاعدگی کے ساتھ شروع ہوا اور اس کے نتیجے کے طور پر جنوبی مراکو کا اُمّ الرَّبیع کی حد تک کا تمام علاقہ شریف کے بیٹوں احمد الاعرَج اور محمّد المہدی کے قبضے میں آ گیا۔ ان دونوں بھائیوں کے درمیان جھگڑے پیدا ہو جانے پر مرینی سلطان نے مداخلت کی جو اس کے اپنے ہی زوال کی سرعت کا باعث بن گئی۔ محمّد المہدی نے ۱۵۵۰ء میں فاس پر قبضہ کر لیا۔ مرینیوں نے ۱۵۵۳ء میں الجزائر کے ترکوں کی مدد سے دوبارہ تخت و تاج حاصل کرنے کی کوشش بھی کی، لیکن اس کوشش کو ناکام کر دیا گیا اور سعدیہ خاندان کو قطعی طور پر کامیابی حاصل ہو گئی۔

سعدیہ خاندان کے برسر حکومت آتے ہی مراکو کی تعمیر جدید کا کام شروع ہو گیا۔ محمّد المہدی اور اس کے جانشینوں نے تمام مراکو پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ غیر ملکی دشمنوں کی مدافعت کی اور دور دراز کی فتوحات سے اپنی سلطنت کو وسعت دی۔ الجزائر کے ترکوں نے جو مشکلات پیدا کر دی تھیں، ان پر بھی انہوں نے

انجام کار قابو پا لیا اور ۱۵۷۸ء میں القصر الکبیر کی جنگ میں انھوں نے پرتگیزوں کے ایک جوابی حملے کو بڑی کامیابی سے روکا۔ احمد المنصور (۱۵۷۸ تا ۱۶۰۲ء) نے ٹمبکٹو [رک باں] فتح کرکے گاؤ Gao کی آسکیہ Askia سلطنت کو تباہ کر دیا۔ اہل مراکو پورے پچاس سال تک مغربی سوڈان پر قابض رہے اور دریائے سینیگل سے لے کر بورنیو [رک باں] تک انھیں کی حکومت تھی۔ جو مال غنیمت اس فاتحانہ مہم کے دوران سلطان کے ہاتھ لگا اس کی بدولت اس کے دربار کی شان و شوکت بڑھ گئی اور اس نے اپنے دربار اور حکومت کی تنظیم سلطنت عثمانیہ کے دربار کے نمونہ پر کی اور اپنے پایۂ تخت مراکش کو عالیشان یادگاروں سے آراستہ کیا۔

اسی زمانہ میں مخزن [رک باں] کی ترتیب و تنظیم بھی عمل میں آئی۔ پہلے سعدیوں کا انحصار جنوب کے عرب قبائل کی امداد پر تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ المنصور نے تلمسان اور اُجدہ کے عربی قبائل کو بھی شامل کر لیا، جنھیں ترکی فتوحات کی وجہ سے وہاں سے نکل کر مراکو میں آ کر آباد ہونا پڑا تھا، انھیں شراگہ کہتے تھے اور انھیں جبری فوجی ملازمت کے عوض فاس کے گرد و نواح میں زمینیں عطا ہوئیں۔ اس کے علاوہ فوج میں اس باقاعدہ فوج کا بھی اضافہ ہوا جو ہسپانوی موروں اور حبشی نو مسلموں پر مشتمل تھی اور جس کی تعلیم و تربیت ترکوں کا ساتھ چھوڑ کر آنے والے فوجی ترکوں نے کی تھی؛ اس طرح مخزن نے سلطان کو امن و امان قائم رکھنے اور محصول عائد کرنے کے ذرائع مہیا کر دیے اور اس طرح وہ حکومت شریفیہ کا ایک بنیادی آلۂ کار بن گیا، بلکہ یہ خود ہی حکومت کا مالک بنتا چلا گیا۔

یہ آلۂ کار ایک مستعد حکمران کے لیے تو بے حد مفید تھا، لیکن کسی کمزور سلطان کے لیے ایک بیکار شے تھی اور سخت خطرے کے وقت بھی مفید مطلب ثابت نہ ہوتی تھی۔ سعدیہ اس حقیقت سے بہت جلد آگاہ ہو گئے۔ تفرق و فساد کے رجحانات جن پر سلطان المنصور نے اپنی مستعدی سے پورا قابو پا رکھا تھا، اس کی موت کے بعد پھر نمودار ہونے لگے۔ تخت و تاج کے جھگڑوں میں اس کے بیٹے ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے۔ ان میں سے ایک یعنی زَیدان اپنے حریفوں پر غالب آنے میں کامیاب تو ہو گیا، لیکن وہ سلطنت کی پراگندہ حالی کو نہ روک سکا۔ العرائش Larache پر ہسپانویوں نے قبضہ کر لیا؛ فاس حکومت شریفیہ سے برگشتہ ہو گیا؛ رباط اور سلا (رک باں) نے جو بہت دولتمند ہو گئے تھے۔ اپنی ایک علیحدہ خود مختار جمہوریہ قائم کر لی اور آخر میں سعدیہ شرفاء نے جنھیں یہ عروج محض مذہبی تحریک کی وجہ سے حاصل ہوا تھا، یہ دیکھا کہ مرابطون بھی ان کی مخالفت پر اتر آئے ہیں۔ مرابطون نے ان پابندیوں سے آزادی حاصل کرکے جو السعدی اور اس کے جانشینوں کی بد اعتمادی کی وجہ سے ان پر عائد ہو گئی تھیں، لوگوں میں زیادہ سے زیادہ رسوخ پیدا کرنا شروع کیا اور شریفی اقتدار کی تباہی کے سامان پیدا کیے۔ سوس کا علاقہ ان میں سے ایک شخص سیدی علی کے قبضے میں تھا، تافیلالت حسنی شرفاء کے ماتحت تھا، الغرب کا علاقہ العیاشی کے زیر اثر تھا جو مجاہدین اور رضاکاروں کی ایک تنظیم کا قائد تھا۔ مرکز میں دلاء (وادی العبید کے بالائی حصے کا ایک زاویہ) کے مرابطون کی طاقت بھی بڑھ گئی؛ ان کا قائد محمد الحاج اشراف سعدیہ اور امیر سلا و فاس العیاشی پر فتح پا کر ایک نئی بربری سلطنت کی بنیاد رکھنے کو تھا، جو بحر ظلمات سے لے کر ملویہ تک ممتد

تھی۔ انگریزوں اور ولندیزیوں کی امداد کے باوجود اشراف سعدیّہ اپنے مخالفین سے نمٹ نہ سکے اور مرّاکش اور اس کے گرد و نواح کے علاقے کے سوا ان کے پاس کچھ بھی باقی نہ رہا۔ اس خاندان کا آخری نمائندہ ۱۶۶۰ء میں قبیلہ شبّانات کے شیخ کے ہاتھوں مارا گیا۔

(ب) حسنی شرفاء: حسنی شرفاء کے برسر اقتدار آنے سے مراکو ٹکڑے ٹکڑے ہونے سے بچ گیا۔ عام بدامنی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ تافیلالت پر مسلّط ہو گئے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی مہمات شروع کیں، جو باقاعدہ جنگیں تو نہ تھیں البتہ غارت گری کی یلغاریں تھیں۔ انھوں نے مشرقی مراکو فتح کر لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک شخص مولای محمّد نے دلائیوں سے فاس چھین لینے کی کوشش بھی کی، لیکن ناکام رہا۔ اس کا جانشین مولای الرّشید (۱۶۶۰ء تا ۱۶۷۲ء) اس کی بہ نسبت زیادہ کامیاب ثابت ہوا۔ اس نے فاس کو فتح کیا؛ غیلان کو، جو ایک مہم جو اور الغرب پر پوری طرح مسلّط ہو گیا تھا، زیر کیا؛ دلاء کے زاویے کو تباہ کیا اور مرّاکش کو دوبارہ فتح کیا۔ گویا اس نے آہستہ آہستہ سلطنت شریفیہ کی دوبارہ تعمیر شروع کی۔ بزور شمشیر اپنا سکّہ جما کر اس خاندان نے اس اخلاق اقتدار کے حصول کی ضرورت محسوس کی جو انھیں اپنی اصل بنا پر حاصل نہ تھا؛ چنانچہ انھوں نے "شرفاء" کے خاندانوں کو اپنے ساتھ ملانے کی کوشش کی۔ انھوں نے شرفائے وزّان پر نوازشات خسروانہ کی بارش کر دی، جن کی سرپرستی بادشاہوں تک کے لیے تائید و حفاظت کی ضامن تھی۔

مولای الرّشید کے شروع کیے ہوئے کام کو اس کے جانشین مولای اسمٰعیل (۱۶۷۲ء تا ۱۷۲۷ء) نے کامیابی سے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اپنے عہد حکومت کے ابتدائی پندرہ سال تک تو وہ اپنے حریفوں سے لڑتا بھڑتا رہا، جو اضلاع مراکش و سوس کی بادشاہی کے مدعی تھے۔ اپنے دشمنوں سے لڑائیوں کے دوران میں وہ ایک ایسی فوج کی تشکیل میں مصروف رہا جو اس کی مرضی کے مطابق کام کرے۔ شراگہ اوز اودایہ پر مشتمل "مخزن" میں اس نے سیاہ فام غلاموں کے ایک دستے عبیدالبخاری (بواخر) کو داخل کر دیا جو سلطان کے ملک میں سے تھے؛ ان کے بچوں کو خاص طور پر فوجی تربیت دی گئی۔ اس کے عہد حکومت کے خاتمے تک اس فوج میں تجربہ کار سپاہیوں کی تعداد ڈیڑھ لاکھ ہو گئی تھی۔ اس طرح سلطان اطلس اور بالائی ملویہ کے بربروں کو مطیع کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ انھیں شکست دینے کے بعد ان سے ہتھیار چھین لیے گئے اور ان پر ضبط قائم رکھنے کے لیے ان قصبوں میں قلعہ نشین فوجیں متعیّن کر دی گئیں جو وادیوں کو جانے والے راستوں پر یا دیگر اہم ناکوں پر اسی غرض کے لیے تعمیر کیے گئے تھے۔ سلطان نے جن امرا کو اپنی ملازمت میں لے لیا تھا یا جن سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کر لیے تھے، انھیں اپنے اپنے قبیلوں کو پرامن قائم رکھنے پر مجبور کیا۔ بلاد المخزن یعنی وہ ممالک جہاں خراج باقاعدگی سے وصول ہوتا تھا، تقریباً تمام مغرب بعید تک پھیل گئے۔ گو اندرون ملک میں ہر لحاظ سے امن قائم ہو گیا، تاہم مولای اسمٰعیل نے اس بات کو فراموش نہ کیا کہ مسلمان بادشاہ کا فرض ہے کہ کفّار کے خلاف جہاد کرے؛ لہٰذا اس نے ساحل کے عیسائیوں کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ اس نے المہدیہ، العرائش (Larache)، اصیلا اور طنجہ پر، جو انگریزوں نے ۱۶۸۴ء میں خالی کر دیا تھا،

دوبارہ قبضہ کر لیا، تاہم زبردست محاصرے کے باوجود وہ ہسپانویوں سے شہر سبتہ فتح نہ کر سکا؛ اس شہر کی ناکہ بندی پورے سترہ سال تک جاری رہی۔ اسی طرح یہ الجزائر کے ترکوں کے خلاف بھی کامیاب نہ ہو سکا جو اہل مراکو سے مشرق مراکو کے میدان اور اور ان کے القصور لینا چاہتے تھے۔ اس نے جو مہمات الجزائر کے خلاف بھیجیں وہ ناکام ثابت ہوئیں اور دریائے مُلُویہ کا زیریں حصہ سلطنت شریفیہ کی سرحد بنا رہا۔ اپنی اس ناکامی کے باوجود مولای اسمٰعیل حسنی خاندان کا زبردست اور مشہور بادشاہ تھا، جس کے نقش قدم پر سلاطین مراکو آج تک چلے آ رہے ہیں۔ بہرحال مراکو کی سلطنت مختلف گروہوں کا مجموعہ آج بھی پہلے کی طرح چلی آ رہی ہے جن کا باہمی اختلاط بادشاہ کی ذاتی محنت اور سرگرمی پر منحصر ہے۔ نظام حکومت کے طریقوں میں بھی کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا۔ الشریف نے اپنی اطاعت منوانے کے لیے بڑی سختی سے کام لیا۔ اس نے مِکناسہ [رک باں] میں اپنا پایۂ تخت تعمیر کرانے کی غرض سے روپیہ حاصل کرنے میں رعایا پر بے حد سختی کی؛ چنانچہ اس شہر کے محلات تقریباً پچیس ہزار قیدیوں کی محنت سے تعمیر ہوئے۔

مولای اسمٰعیل کی وفات پر پھر ردّعمل ہوا۔ اس کے بیٹے متواتر تیس سال تک ایک دوسرے سے لڑتے بھڑتے رہے۔ اس صورت حال کے کرتا دھرتا عَبِید [سیاہ فام غلام] ہی تھے، جو جسے چاہتے بادشاہ بنا دیتے اور جسے چاہتے معزول کرا دیتے تھے۔ ان میں سے ایک بادشاہ مولای عبداللہ تو ایسا بادشاہ ہوا ہے جو چھے دفعہ معزول ہوا اور چھے ہی دفعہ پھر بادشاہ بنا دیا گیا۔ آخر کار وہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں اس طرح کامیاب ہوا کہ اس نے بربروں کو عَبِید سے بھڑا دیا، جن کی اہمیت جنگوں کی وجہ سے تدریجی طور پر کم ہوتی چلی گئی تھی؛ لیکن مرض کا یہ علاج مرض سے کسی طرح بہتر نہ تھا۔ مراکو کے لیے یہ زمانہ بڑی مصیبت اور تباہی کا زمانہ تھا، جس میں شریفیوں کا اقتدار بھی بڑی حد تک کمزور پڑ گیا۔

مولای محمّد (۱۷۵۷ء تا ۱۷۹۲ء) اس صورت حال کو بدلنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے اپنے دادا اسمٰعیل کی مستعدی اور جانفشانی ورثے میں پائی تھی۔ اس نے باغی بربروں کو دوبارہ مطیع کیا اور ۱۷۶۹ء میں مَزاغان فتح کر کے بحر ظلمات کے ساحل پر پرتگیزوں کا آخری نشان بھی مٹا دیا۔ دوسری طرف اس بات کا یقین ہو گیا کہ مرکزی حکومت کی کمزوری کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کے مالی ذرائع کم ہیں جس کے باعث اس نے غیر ملکی تجارت کو فروغ دے کر روپیہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس نے یہ نئی تجارتی حکمت عملی اختیار کی کہ ڈنمارک، سویڈن، انگلستان اور فرانس سے تجارتی معاہدے کیے اور غیر ملکی تاجروں کو اپنی سلطنت میں آنے کی ترغیب دینے کے لیے اس نے ان کے لیے مُغادُر [رک باں] کا شہر ۱۷۶۵ء میں تعمیر کرایا؛ لیکن اس حکمت عملی کی ترقی بھاری محصولات کی وجہ سے بہت حد تک رک گئی۔ مراکو ایک غریب ملک ہی رہا اور جیسا کہ امید کی جاتی تھی اس نے یورپی عمل دخل کے لیے اپنے راستے ان پر نہ کھولے۔ اس میں بدنظمی بھی ہمیشہ رہی۔ مولای یزید [۱۷۸۹ تا ۱۷۹۲ء] کے عہد میں پھر اس ملک میں فوضویت کا دَور دورہ ہو گیا۔ مولای سلیمان [۱۷۹۲ تا ۱۸۱۶ء] نے ملک میں امن و امان قائم کیا، لیکن اپنی حکومت کے آخری دس سالوں میں وہ اطلس اوسط کے بربروں کی متواتر

بغاوتوں کو دبانے ھی میں مصروف رھا ۔ ان مہمات کے دوران ایک دفعہ تو وہ خود بھی باغیوں کے ھاتھ آ گیا تھا ۔ اس بغاوت کی وجہ سے سلطان کے دل میں وسوسے پیدا ھو گئے ۔ وہ غیر ملکی اور خلاف اسلام عناصر کے داخلے کو روکنا چاھتا تھا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ ان کی وجہ سے یہ بغاوتیں اور زیادہ زور پکڑ لیں گی ۔ اس نے رعایا کو ملک سے باھر جانے سے روک دیا اور عیسائیوں سے تعلقات پیدا کرنے کے رواج کو بہت کم کر دیا ۔ سیاسی اور سفارتی نمائندوں کا مستقر اس نے طنجہ میں بنایا اور یورپیوں کے لیے اندرون ملک میں جانا تقریباً نا ممکن بنا دیا ۔ اس کے جانشین بھی اس کے نقش قدم پر گامزن ھوئے؛ انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک مراکو کا داخلہ اس سے بھی زیادہ سختی سے بند کر دیا گیا جو مرینیوں اور سعدیوں کے عہد میں تھی، بلکہ خود حسنی اشراف کے عہد کے پہلے زمانے میں اس قسم کی پابندیاں عائد نہ تھیں ۔ اس منظم قطع تعلق کے باوجود سلاطین کو انھیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جو مولای سلیمان کو پیش آئی تھیں اور انھیں بھی اس سے زیادہ کامیابی حاصل نہ ھوئی .

کوئی پچاس سال تک مراکو کی ملکی تاریخ متواتر بغاوتوں سے پر ھے، جن کے دبانے میں یہاں کے بادشاھوں کو بڑی مشکلات پیش آئیں ۔ مرکز سے دور دراز فاصلے پر واقع علاقوں، مثلاً ریف ، تافیلالت، فجیج، مشرق مراکو پر "مخزن" کا کوئی قابو نہ تھا ۔ ملک کے عین وسط میں فاس اور مراکش کے درمیان آمد و رفت کا سلسلہ برابر منقطع کر دیا کرتے تھے اور اس طرح سلاطین ایک سے دوسرے صدر مقام کو جانا چاھتے تو مجبوراً انھیں رباط کا چکر کاٹنا پڑتا تھا ۔ اس طرح روز بروز سلطنت زوال پذیر ھونا شروع ھو گئی ۔ مولای الحسن (۱۸۷۳ء تا ۱۸۹۴ء) نے اس اٹل زوال کو کچھ عرصے کے لیے ٹالا ۔ اس کا عہد حکومت مولای اسمٰعیل کے عہد حکومت کے مشابہ ھے ۔ سپہ سالار افواج کی حیثیت سے، جس کا توپخانہ ایک فرانسیسی وفد نے مرتب و منظم کیا تھا، وہ برابر میدان جنگ میں باغیوں پر حملہ کرنے اور قصبوں کی بربادی میں مصروف رھا ۔ اس نے اجدہ میں امن قائم کیا؛ اھل سوس کو اپنے "قانون" کی اطاعت پر مجبور کیا؛ زعیر اور زیان کو مطیع کیا اور خود مختار بربروں کے خلاف مہمات لے جا کر "مخزن" کے حیطۂ اختیار کو وسیع کرنے کی کوشش کی ۔ اس نے صحرائی علاقوں میں بھی اپنا اثر و رسوخ بڑھانے اور توآت کو زیر نگین کرنے کی سعی کی ، لیکن وہ اپنا کام ختم کرنے سے پہلے ھی فوت ھو گیا اور اس سب کدوکاوش کو از سر نو شروع کرنے کی ضرورت محسوس ھوئی .

مراکو اور عیسائی حکومتیں: حالات ایسے نازک ھو گئے کہ اب مراکو کی تقدیر کے متعلق دُوَل یورپ کا بے اعتنا رھنا ممکن نہ رھا ۔ ان حالات سے بعض طاقتوں کی حرص و آز کو تحریک ملی اور بعض کا لالچ حد سے زیادہ بڑھ گیا ۔ سلاطین کی خواھش تو یہ تھی کہ وہ ان طاقتوں سے بے تعلق رھیں، لیکن وہ یورپ سے ھر قسم کا رشتہ توڑنے میں ناکام رھے تھے ۔ انھیں اھل ھسپانیہ کے قرب کا بھی خیال تھا، جو متواتر تین صدیوں سے بحیرۂ روم کے ساحل کے اھم فوجی مقامات پر چھائے ھوئے تھے اور فرانسیسیوں کا خطرہ بھی تھا، جو الجزائر [رک باں] میں ترکوں کی جگہ آ دھمکے تھے ۔ فرانسیسی نیابت (Regency) کی فتح نے شریفیوں کی مشرق جانب توسیع ملک کی امیدوں پر پانی پھیر دیا تھا ۔ اس وجہ سے مراکو

میں عام ناراضگی اور بے چینی تھی۔ [امیر] عبدالقادر [رک بآں] نے لوگوں میں اپنے پیرو ڈھونڈ لیے اور مخزن نے بھی اس کی تائید کرنے میں اخفا سے کام لیا۔ اس معاندانہ رویے کی وجہ سے ۱۸۴۴ء میں فرانس اور مراکو کے درمیان جنگ شروع ہو گئی۔ اِسلی کے میدان میں شریفیہ افواج کو ہزیمت ہوئی، طنجہ اور مغادر کی بندرگاہوں پر گولا باری کی گئی اور صرف فرانس کی اعتدال پسندی کی وجہ ہی سے "مخزن" کو نجات حاصل ہو سکی۔ اِس وقت سے فرانس اور مراکو کے درمیان تعلقات پرامن رہے۔ چونکہ شریفیہ حکومت اپنی سرحدوں کی حفاظت کرنے سے قاصر تھی اِس لیے فرانس کو فوجی کارروائیاں کرنا پڑیں، مثلاً مہم بنو سناسین (۱۸۵۹ء) اور وادی جیر (۱۸۷۰ء)۔ اسی طرح ہسپانیہ کی قلعہ نشین فوج پر جو حملے ہوتے تھے اُن کے متعلق ہسپانیہ کی تسلی نہ ہوئی اور یہ ملک بھی آمادۂ جنگ ہو گیا۔ ۱۸۵۹ - ۱۸۶۰ء کی مہم میں اوڈونل O' Donnell کی فتح کے بعد مراکو کی فوجی کمزوری کا پول کھل گیا۔ عہدنامہ تیتوان (۱۸۶۰ء) [رک بہ طیطاوین] کی رو سے کچھ معمولی سے علاقائی اضافے کے علاوہ دس کروڑ ریال کا تاوان بھی ہسپانیہ کو ملا۔ اس قرض کے ادا کرنے کے لیے مراکو کے محصول چنگی کی کفالت پر لنڈن سے قرضہ لیا گیا اور اس کے علاوہ مراکو کو یورپی کمشنروں کا اقتدار بھی قبول کرنا پڑا۔ اس طرح سلطنت کے داخلی معاملات میں غیر ملکی قوموں نے پہلی بار مداخلت کی۔ اب پاؤں رکھنے کی جگہ مل گئی تو پاؤں پھیلانے کے سامان متواتر مہیا کیے جاتے رہے "حق محافظت"، راس سپارٹل Spartel پر ایک منارۂ روشنی کی تعمیر وغیرہ کے سوال سیاسی گفت و شنید کا مبحث اور بین الاقوامی اقتدار کے بڑھانے کا ذریعہ بن گئے۔ یورپی ہوس رانی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہ تھی۔ ان سے اپنے آپ کو محفوظ کرنے کے لیے مخزن نے ایک طاقت کو دوسری طاقت سے بھڑانا شروع کر دیا اور میڈرڈ کی کانفرنس ۱۸۸۰ء کی طرح خود ایسی مراعات دینا شروع کر دیں جن کی عملی اہمیت کچھ بھی نہ تھی، مولای الحسن اس مشکل جنگ زرگری میں سب سے بازی لے گیا اور وزیر با احمد نے بھی، جو سلطان عبدالعزیز (جانشین مولای الحسن) کے ابتدائی عہد حکومت میں مدارالمہام تھا، ان چالوں میں ذہانت و ذکاوت کا کچھ کم ثبوت نہیں دیا۔ اس طرح مراکو میں اثر و رسوخ حاصل کرنے کی تگ و دو شد و مد کے ساتھ جاری رہی۔ انگلستان کا ملک آبنائے جبل الطارق پر اپنا قبضہ قائم رکھنے کے علاوہ اس بات کا بھی متمنی تھا کہ اس کا غلبہ بھی برقرار رہے، فرانس کی یہ خواہش تھی کہ اس کے الجزائر کے مقبوضات برقرار رہیں اور ان راستوں پر بھی قبضہ رہے جو صحرا کے نخلستانوں کو جاتے تھے اور جن پر ۱۹۰۱-۱۹۰۲ء میں اس نے قبضہ کر لیا تھا۔ ہسپانیہ نے اپنے "تاریخی حقوق" کا تقاضا کیا۔ ادھر جرمنی بھی اپنی جگہ ایسے موقع کی تلاش میں تھا جو اس کی تجارت اور آبادکاروں کے لیے مفید ہو۔

مراکو کا سیاسی بحران اور فرانسیسی پروٹیکٹوریٹ (علاقہ زیر حمایت) کا قیام: سلطان عبدالعزیز کی جلد بازی اور ناعاقبت اندیشی کی وجہ سے یہ بحران پیدا ہوا کہ بادشاہ کے عجیب و غریب خیالات اور یورپی بدعت کی پیروی کی وجہ سے راسخ العقیدہ مسلمان ناراض ہو گئے۔ تجارتی حکمت عملی میں "ترتیب" سے جو تغیر و تبدل ہوا اس کی وجہ سے لوگوں میں اور بھی زیادہ بے چینی پیدا ہوئی کیونکہ ان پر پہلے ہی ٹیکسوں کا بوجھ بہت زیادہ تھا۔ ہر جگہ بغاوت پھیل گئی۔ ایک

جھوٹا مدعی سلطنت رُوگی بُو حمارہ تازا کے علاقے میں اٹھ کھڑا ہوا اور اس نے ایک فوج کو جو اس کے خلاف بھیجی گئی تھی تتر بتر کر کے رکھ دیا۔ ۱۹۰۱ء اور ۱۹۰۲ء کے معاہدوں کی رو سے فرانس نے مخزن کی سرگرمیوں کو باغیوں کے خلاف روبراہ لانے کی کوشش کی تاکہ یہ اٹل مصیبت ٹل جائے، لیکن بے سود۔ اس کوشش کے ناکام ہونے پر فرانس نے ہسپانیہ اور انگلستان سے مل کر مسئلہ مراکو کا فیصلہ کرنا چاہا تاکہ یہ سلطنت ٹکڑے ہونے سے بچ جائے۔ انگلستان مصر کو زیر حفاظت لانے کے جو "حقوق" استعمال کر رہا تھا اسے فرانس نے تسلیم کر لیا اور ہسپانیہ کو بھی شمالی مراکو کے علاقے میں اثر و رسوخ کا حلقہ وسیع کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس کے عوض فرانس کا یہ حق تسلیم کر لیا کہ مراکو کے معاملات میں اپنے مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے جو چاہے کرے، فرانس نے فوراً ہی سلطان کے سامنے یہ تجویز پیش کر دی کہ شریفی حکومت کے نظام کی اصلاح کی جائے لیکن جرمنی کی مداخلت نے یہ بیل منڈھے نہ چڑھنے دی۔ ۳۱ مارچ ۱۹۰۵ء کو [قیصر] ولیم ثانی طنجہ میں اُترا اور ایک زبردست جذباتی تقریر میں اس نے اپنے آپ کو سلطان کی خود مختاری کا حامی و محافظ ظاہر کیا۔ جرمنی کے نمائندے کے مشورے سے سلطان عبدالعزیز نے یہ درخواست کی کہ ایک بین الاقوامی کانفرنس مرتب کی جائے جو المغرب میں ضروری اصلاحات کے نفاذ کے معاملے پر غور کرے۔ یہ کانفرنس الجزائر Algeciras کے مقام پر (۱۵ جنوری تا ۷ اپریل ۱۹۰۶ء) منعقد ہوئی اور اس میں سلطان کی خود مختاری، مراکو کی علاقائی سالمیت اور اس کی اقتصادی آزادی کے تین اصولوں کو تسلیم کر لیا گیا، لیکن اس سے مراکو کا مسئلہ ختم نہیں ہوا البتہ یہ فیصلہ ضرور ہوا کہ دو بین الاقوامی محکمے یہاں کھولے جائیں، یعنی بندرگاہوں کے لیے پولیس اور سرکاری بینک (State Bank)۔ یہ دونوں محکمے مفید تو بے حد تھے، لیکن سلطنت کی کامل نجات کے لیے جن اصطلاحات کی ضرورت تھی یہ ادارے ان کی جگہ نہ لے سکتے تھے۔ بدامنی جاری رہی، یورپیوں کے خلاف خود مراکو میں کارروائیاں اور سرحدوں پر غارتگری کی وارداتیں زیادہ ہوگئیں۔ حکومت فرانس اس بات کی تاب نہ لا سکی کہ اُن کی رعایا پر اس طرح ظلم و تشدّد ہوتا رہے، چنانچہ اس نے ۱۹۰۷ء میں دارالبیضاء اور وجدہ پر قبضہ کر لینے کا حکم دے دیا۔ اس کارروائی سے ان دونوں مرکزوں کے نواح میں امن و امان بحال کیا گیا اور مشرق مراکو اور شاویہ میں بھی نظم و ضبط قائم ہوگیا جس سے خود یہاں کے باشندوں کو فائدہ ہوا۔ اہل ہسپانیہ نے بھی انہیں سے مماثل اسباب کی بنا پر اپنی جگہ ۱۹۰۸ء میں ملیلہ کے ملحقہ علاقے میں مداخلت کی اور ۱۹۰۹ء میں شدید معرکہ آرائی کے بعد سُلوان اور چند ایک دوسرے اہم فوجی مقامات پر قبضہ کر لیا۔

اس زمانہ میں مولای عبدالعزیز اور اس کے بھائی مولای عبدالحفیظ کے درمیان جنگ شروع ہو گئی۔ مولای عبدالحفیظ کی بادشاہت کا اعلان پہلے مراکش اور اس کے بعد فاس میں ہو گیا۔ جو لوگ غیر ملکیوں کے خلاف تھے ان کی امداد سے یہ مدعی سلطنت کامیاب ہو گیا۔ ساری طاقتوں نے بشمول فرانس و ہسپانیا اسے سلطان تسلیم کر لیا۔ اس نے یہ وعدہ کیا کہ وہ عہد نامۂ الجزائر Algeciras و دیگر بین الاقوامی معاہدات اور ان تمام ذمہ داریوں کا احترام کرے گا جو اس کے پیش روؤں نے منظور کی تھیں۔ فرانس اور ہسپانیا

نے اعلان کر دیا کہ شریفی علاقے پر وہ اپنے قبضے کو طول نہ دیں گے۔ ۴ مارچ ۱۹۱۰ء کے فرانسیسی مراکو معاہدے اور نومبر ۱۹۱۰ء کے ہسپانوی مراکو معاہدوں کی رو سے یہ قرار پایا تھا کہ ان دونوں ملکوں کا قبضہ اس وقت ہٹا لیا جائے گا جب مخزن کے پاس اتنی فوج ہو جائے کہ وہ لوگوں کے جان و مال اور سرحدوں کے امن و امان کا کفیل ہو سکے۔ یہ فیصلہ اس وجہ سے بھی زیادہ پسندیدہ تھا کہ فرانس اور جرمنی کے درمیان کبھی کبھار چپقلش ہو جایا کرتی تھی جسے ہموار کرنے کے لیے بڑی مشکل کا سامنا ہوا کرتا تھا۔ اس سلسلے میں سب سے بڑا واقعہ دارالبیضاء کے فوجی بھگوڑوں کا ہے جو ۱۹۰۸ء میں پیش آیا۔ دونوں طاقتوں کے درمیان اختلاف و تنازعہ کی آگ ہمیشہ سلگتی رہتی تھی، گو فرانس نے جرمنی کی تسلی و تشفی کے لیے ۸ فروری ۱۹۰۹ء کو ایک معاہدے کے ذریعے اپنی اس آمادگی کا اظہار بھی کر دیا تھا کہ وہ جرمن مفاد کی ترقی یا اس کی اقتصادی آزادی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ ڈالے گا.

اندرون ملک میں صورت حال زیادہ بگڑ جانے کی وجہ سے ان پیچیدگیوں کا حل جلد ہی نکل آیا۔ سلطان کی حکومت اس کے پیش رووں کی نسبت کچھ زیادہ مؤثر ثابت نہ ہوئی۔ ۱۹۱۱ء کے موسم بہار میں شریفی نمائندوں کا استحصال اس قدر زیادہ ہو گیا کہ فاس کے علاقے میں عربوں اور بربروں نے عام بغاوت کر دی۔ سلطان اپنے پایۂ تخت میں محصور ہو کر ہار ماننے کو تیار ہی تھا کہ وہ فرانسیسیوں سے مدد کا طالب ہوا۔ انھوں نے سلطان کی مدد کے واسطے ایک امدادی مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے قائد فوج کو یہ حکم بھی دے دیا کہ وہ سلطان کی خود مختاری کو نقصان نہ پہنچائے اور کسی نئے علاقے پر قبضہ بھی نہ کرے، چنانچہ جنرل موئنر Moinier نے بڑی سرگرمی اور جانفشانی سے اس حکم کی تعمیل کی اور اس مہم کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوئے۔ ۲۱ مئی ۱۹۱۱ء کو فاس میں امن و امان قائم ہو گیا اور نواحی علاقے میں نظم و ضبط قائم کرنے کے لیے کچھ انسدادی اور تعزیری کاروائی کے بعد یہ امدادی فوج ساحل کے علاقے میں واپس آ گئی۔ گو یہ خطرہ اندرون ملک میں سے تو دور ہو گیا لیکن غیر متوقع پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں۔ ہسپانیا نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس علاقے پر قبضہ کر لیا جو ۱۹۰۴ء کے عہد نامے کی رو سے اس کے رسوخ و اقتدار کے لیے محفوظ کر لیا گیا تھا، چنانچہ اس نے العرائش (Lareche) اور القصر میں پاؤں جما لیے۔ جرمنی نے محسوس کیا کہ یہی موقع فیصلہ کن کارروائی کا ہے، اس لیے اس نے بھی معاوضہ طلب کیا اور ایک جنگی جہاز اغادیر میں بھیج دیا۔ اس مظاہرے سے فرانس میں بڑا سخت ہیجان پیدا ہو گیا اور یورپ میں بھی اس کو محسوس کیا گیا، آخر کار صلح صفائی کے ساتھ اس معاملے کا فیصلہ ہو گیا۔ چند مہینوں کی پیچیدہ اور مشکل گفت و شنید کے بعد ۴ نومبر ۱۹۱۱ء کو اس جھگڑے کا فیصلہ ہوا۔ جرمنی مراکو پر اپنے کئی دعاوی سے دست بردار ہو گیا اور اس نے چند حقوق کو محفوظ رکھتے ہوئے جو زیادہ تر اقتصادی قسم کے تھے، یہ بات تسلیم کر لی کہ فرانسیسی انتداب کا اصول درست ہے۔ اب اس طرز حکومت کے قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی اور اسے سلطان نے بھی ۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء کے عہد نامے کی رو سے قبول کر لیا۔ اس سیاسی دستاویز کا

مقصد یہ تھا کہ سلطان کی سلطنت کو برقرار رکھا جائے، مراکو کی رعایا اور مفاد کی حفاظت غیر ملکوں میں فرانس کے سیاسی نمائندوں اور سفیروں کے ذریعے ہوا کرے، فرانس کی ہدایات اور اس حکومت کے اتفاق رائے سے نظم و نسق، عدلیہ اور مالی اور فوجی معاملات میں اصلاحات نافذ کی جائیں، تاکہ شریفی حکومت کو ایک نیا نظام حکومت حاصل ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی سلطان کے قدیم اقتدار اور عزت کو برقرار رکھتے ہوئے مسلمانوں کے مذہب اور مذہبی اداروں کی حفاظت بھی کی جائے۔

فرانسیسی انتداب اب سارے مراکو پر حاوی ہو گیا تھا لیکن ہسپانیہ کے علاقے کو ۲۷ نومبر ۱۹۱۲ء کے عہد نامے کی رو سے فوجی اور ملکی نظم و نسق کے اعتبار سے پوری خود اختیاری حاصل رہی۔ طنجہ اور اس کے نواح کا علاقہ بین الاقوامی علاقہ شمار ہوتا تھا جس کی حیثیت کے متعلق ابھی تک کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔

اس انتداب کا پہلا لازمی نتیجہ یہی سمجھا جاتا تھا کہ شریف کا اقتدار و اختیار بحال ہو کیونکہ اصلاحات کے نفاذ کے لیے اس کی تائید ضروری تھی، لیکن یہ مقصد بڑی سخت جدو جہد کے بعد حاصل ہو سکتا تھا۔ مرکزی طاقت اس سے بھی زیادہ کمزور ہو چکی تھی جب انتداب کے عہد نامے نے اس وقت کے سیاسی بحران کو ختم کیا تھا۔ "بلاد المخزن" معدوم ہو چکے تھے، فرانس کو سلطان کی خاطر مراکو کو دوبارہ فتح کرنا پڑا۔ مراکو میں امن و امان قائم کرنے کے سلسلے میں فرانس کے ہائی کمشنر اور ریذیڈنٹ جنرل مارشل لیوتی (Marecchal Lyautey) کا نام مراکو کی تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہے گا جس طرح بجایہ Bugeaud کا نام الجزائر کی فتح کے باعث زندہ ہے۔ یہ کام بطور خود بے حد مشکل تھا کیونکہ اس کے ذریعے فرانس کو جنگجو قبائل کا مقابلہ کرنا پڑ گیا جن میں سے بعض نے تو "مخزن" کی حکومت کو کبھی تسلیم بھی نہ کیا تھا۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ ملک سے باہر کے واقعات کی وجہ سے پیچیدگیاں اور بھی زیادہ بڑھ گئیں۔ بڑے بڑے شہروں مثلاً فاس، مکناس، مراکش کے نواح میں کسی حد تک امن و امان اور مشرقی اور مغربی مراکو کے درمیان سلسلہ آمد و رفت قائم ہوا ہی تھا کہ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم شروع ہو گئی۔ ایک وقت تو ایسا آیا کہ یہ محسوس ہونے لگا کہ فرانسیسی اندرون ملک کو چھوڑ کر ساحل پر آ جائیں گے، لیکن ملک میں امن و امان کے سلسلے میں جو کارروائی ہو رہی تھی وہ گو کچھ دھیمی تو ضرور پڑ گئی، تاہم اسے ترک نہیں کیا گیا۔ تمام مفتوحہ علاقوں پر قبضہ قائم رہا اور باغیوں کو ہر محاذ پر روک لیا گیا۔ تازہ کے تنگ درے میں جو اطلس اوسط اور سوس کے ساتھ ساتھ جاتا ہے، حریت پسندوں کے جوابی حملوں کو بڑی سختی سے کچل دیا گیا۔ جنگ ختم ہو گئی اور ان اضلاع کے خلاف جارحانہ کارروائی از سر نو شروع کر دی گئی جو ابھی تک مطیع نہ ہوئے تھے (اطلس اوسط، اطلس اعلیٰ کا جنوبی حصّہ، ملویہ کی بالائی وادی)۔ تین سال کی صبر آزما لڑائی کے بعد (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۴ء) مراکو کا "تمام کارآمد حصہ" فتح ہو گیا، یعنی وہ علاقے جو اقتصادی، سیاسی اور فوجی اعتبار سے اہم تھے، البتہ ۱۹۲۵ء کے ریفی حملوں کی وجہ سے یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اہل یورپ کا سارا کیا کرایا اکارت جائے گا۔ ریف کے مجاہد سردار عبدالکریم نے شمالی مراکو کے بہت سے قبائل کو اپنے گرد جمع کر کے ہسپانیوں

کی بڑی درگت بنائی اور انھیں اس علاقے کا ایک حصہ ترک کرنے پر مجبور کر دیا جس پر وہ قابض تھے۔ ہسپانوی علاقے کو عبور کرکے اس نے وادی ورغہ پر بھی حملہ کر دیا اور فاس کے لیے بھی خطرہ پیدا کر دیا فوجی چوکیاں جنھیں سرحد پر اچھی طرح ترتیب دیا جا چکا تھا، برابر مقابلے میں مصروف رہیں اور اس عرصے میں اتنا وقت مل گیا کہ کمک کی افواج میدان جدال و قتال میں پہنچ جائیں؛ موسم خزاں میں ریفی مجاہدین کی پیش قدمی کو روک دیا گیا اور ۱۹۲۶ء کے موسم بہار میں فرانس اور ہسپانیا کی مشترکہ طاقت نے اس پیش قدمی کا خاتمہ کر دیا۔ گویا یہ سمجھنا چاہیے کہ فتح کا کام مکمل ہو چکا تھا، صرف اطلس اوسط کے چند قبائل اور صحرا کے نخلستانوں تک ابھی فرانسیسی نہیں پہنچ سکے تھے لیکن ان کے بھی جلد ہی مطیع ہونے کی توقع تھی۔

امن و امان کے قیام کے ساتھ ساتھ نظام حکومت کی تجدید بھی جاری رہی۔ پرانی طرز حکومت کو برقرار رکھا گیا، لیکن اس پر یہ پابندی لگا دی گئی کہ مقامی حکام اختیارات کا غلط استعمال نہ کریں اور مخزن کے نمایندوں کے ذریعہ ظلم و ستم نہ ہونے پائے، صنعت و حرفت کو ترقی دی گئی اور ہر میدان عمل میں جو نمایاں اور باسانی کامیابی حاصل ہوئی اس کی وجہ یہ تھی کہ یورپی آباد کار کثیر تعداد میں اور یورپی سرمایہ وافر مقدار میں اس ملک میں پہنچ گیا تھا، مراکو کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہاں زراعت کاری ناممکن ہے، لیکن اس کی ہیئت کذائی میں تبدیلی کی جا رہی تھی اور ایک نیا دور شروع ہو رہا تھا جس کے پہلے زمانے سے بے حد مختلف ہونے کی توقع کی جا سکتی تھی۔ تاہم مقامی آبادی آزادی چاہتی تھی۔

[ملک کی ترقی کا آغاز سلطان محمد خامس کے دور حکومت سے ہوتا ہے (۱۹۲۷-۱۹۶۱) وہ خود بھی فرانسیسی اور ہسپانوی انتداب سے نجات پانا چاہتے تھے۔ ملکی آزادی کی تحریک سے ہمدردی کی بنا پر وہ جلا وطن بھی کیے گئے۔ لیکن غیر معمولی مقبولیت کے سبب وطن واپس لائے گئے۔ اس زمانے میں فرانسیسیوں سے طویل مذاکرات ہوئے۔ بالآخر بعض بڑی طاقتوں کی مداخلت پر فرانس نے مراکش کی کامل آزادی تسلیم کر لی (اپریل ۱۹۵۶ء) اور ہسپانیہ بھی اپنے علاقے سے دست بردار ہو گیا۔ جون ۱۹۶۹ء میں ہسپانیہ نے افنی کا علاقہ بھی خالی کر دیا۔ سلطان محمد خامس کی وفات کے بعد ان کے بیٹے شاہ حسن ثانی تخت نشین ہوئے (مارچ ۱۹۶۱ء)۔ اب مراکش کا رقبہ سولہ لاکھ چھ ہزار مربع میل اور آبادی پونے دو کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ شاہ حسن ثانی کے عہد میں ملک نے ہمہ جہتی ترقی کی ہے۔ ملک میں دستوری شاہنشاہیت قائم ہے اور بھی سلطان کو وسیع اختیارات حاصل ہیں]۔

مآخذ: (۱) Playfair و R. Brown Lambert: *A Bibliography of Morocco*، لنڈن ۱۸۹۸ء۔

عرب مصنفین: (۲) ابن الاثیر: *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء؛ (۳) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، لائیڈن ۱۸۴۸ء، ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء؛ (۴) ابن ابی زرع: روض القرطاس، طبع و ترجمہ (*Annales regum Mauritaniae*) Tornberg، Upsala ۱۸۴۳ء تا ۱۸۴۶ء؛ (۵) ابن خلدون: *Histoire des Berbères*، طبع de Slane، الجزائر ۱۸۴۷ء تا ۱۸۵۱ء؛ ترجمہ وہی مصنف، الجزائر ۱۸۵۲ء؛ (۶) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۷) الافرانی: نزہۃ الحادی، طبع و ترجمہ (*Histoire de*

la dynastie saadienne au Maroc) از Houdas، پیرس ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء؛ (۸) الزیانی: الترجمان المعرب، طبع و ترجمہ (Le Maroc de 1631 à 1812) Houdas، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۹) الناصری السلاوی: کتاب الاستقصاء، متن قاہرہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء، ترجمہ - Fumey (Chronique Archives (de la dynastie alaouite au, Maroc Marocaines) ۱۹۰۶ء، ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) Graulle، Colin اور I. Hamet، وہی کتاب۔

یورپی مصنفین: (۱۱) Albin : Le coup d' Agadir، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۱۲) Aubin : Le Maroc d' aujourd'hui، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۳) A. Bernard : Le Maroc، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) وہی مصنف: Les confins Algéro-marocains، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) J. Becker : Historia de Marruecos، میڈرڈ ۱۹۱۵ء؛ (۱۶) Braithwaite : The history of the revolutions in the Empire of Morocco، لنڈن ۱۷۲۹ء؛ (۱۷) Budgett Meakin : The Moorish Empire، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۱۸) Carette : Recherches sur les origines et les migrations des Principales tribus de l' Afrique septentrionale، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۱۹) M.P. Castellanos : Description historical de Marruecos، Santiago ۱۸۷۸ء؛ (۲۰) de Castries : Les sources inédites de l' histoire du Maroc de 1530 à 1645، پیرس ۱۹۰۵ء - ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) L. de Chénier : Recherches historiques sur les Maures، پیرس ۱۷۸۷ء؛ (۲۲) Le Père Dan : Histoire de Barbarie et de ses corsaires، پیرس ۱۶۳۷ء، بار دوم ۱۶۴۹ء؛ (۲۳) Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne، لائیڈن ۱۸۶۱ء؛ (۲۴) Erckmann : Le Maroc moderne؛ (۲۵) E. F. Gau : Les siècles obscurs du Magreb، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۲۶) Gsell : Histoire ancienne de l' Afrique du Nord، پیرس ۱۹۱۳ء بعد؛ (۲۷) Fournel : Les Berberes، پیرس ۱۸۷۵ء - ۱۸۸۱ء؛ (۲۸) Godard : Description et histoire du Maroc، پیرس ۱۸۶۰ء؛ (۲۹) Ismaël Hamet : Histoire du Maghreb، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۳۰) Hardy و Aurès : Les grandes étapes de l' histoire au maroc، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۳۱) Ch. A. Julien : Histoire de l' Afrique du Nord، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۳۲) R. Kahn : Le protectorat marocain، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۳۳) de la martinière : Souvenirs du Maroc، پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۳۴) وہی مصنف اور Lacroix : Documents sur le nord-ouest africain، Lille بلا تاریخ؛ (۳۵) Lévi Provençal : Les Historiens des Chorfa، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۳۶) G. Marçais : Les Arabes en Berbérie، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳۷) Marmol Caravajal : Dscripcion general de Africa، ملاغہ ۱۵۷۳ء؛ (۳۸) A. G. P. Martin : Quatresiecles d' histoire marocaine Au sahara de 1504 à 1902, Au Maroc de 1894 à 1912، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۳۹) وہی مصنف: Le Maroc et l' Europe، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۴۰) E. Mercier : Histoire de l' Afrique septentrionale، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۴۱) R. Montagne : Les Berbères et le Makhzen، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۴۲) Mouëtte : Histoire des conquêtes de Moulay Archy et de Moulay Ismael، پیرس ۱۶۸۳ء؛ (۴۳) Rouard de Card : Les traités entre la France et le Maroc، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴۴) وہی مصنف: Documents diplomatiques pour servir à l' histoire de la question marocaine؛ (۴۵) وہی مصنف: traités et accords Concernant le protectorat de la France au Maroc، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۴۶) A. Tardieu : La conférence d' Algesiras، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۴۷) وہی مصنف: La mystère d' Agadir، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۴۸) Thomassy : Le

Maroc et ses caravanes، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۴۸) Tissot: Recherches sur la geographie comparée de la Maurétanie tingitane، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۴۹) Diego de Torres: Relacion del origen y succeso de los xerifes، Sevilla ۱۵۸۶ء؛ (۵۰) Weir: The shaikhs of Morocco in the xvith century، ایڈنبرا ۱۹۰۴ء؛ (۵۱) A. Cour: L'etablissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalite avec les turcs de la Régence d'Alger (1509-1830)، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۵۲) وہی مصنف: La dynastie marocaine des Beni Wattas (1420-1554)، قسطنطینیہ ۱۹۲۰ء؛ (۵۳) جرائد: Bulletin du comité de l'Afrique française et du comité du Maroc; Archives marocaines; Archives Hespéries berbères؛

دیکھیے نیز مآخذ مادہ ہای: ادریسی، المرابطون، الموحدون، مرینی اور وہ افراد جن کا ذکر اس مضمون میں آیا ہے۔

(G. YVER)

۳۔ آبادی:

کل آبادی: مراکو کی کل آبادی اب پورے دو کروڑ افراد پر مشتمل ہے۔

یہ آبادی ملک میں غیرمساوی طریق سے پھیلی ہوئی ہے جو جغرافیائی حالات کے مطابق مختلف ہے۔ سب سے زیادہ گنجان آبادی مغربی مراکو کے میدانوں میں ہے، یعنی شمال میں جبالہ کے گنجان پہاڑ اور جنوب میں اطلس کبیر کے درمیانی علاقے میں الغرب، شاویہ، تادلہ، دُکالہ اور اور عبدہ۔ آبادی کی کمی یا زیادتی زمین کی زرخیزی پر موقوف ہے۔ اس علاقے کی آبادی کا اندازہ کل آبادی کا $\frac{۳}{۵}$ حصہ لگایا جاتا ہے۔ پہاڑی علاقے، جبالہ، ریف، اطلس اوسط زیادہ گنجان آبادی والے نہیں، جیسا کہ تافیلیہ کی مقابلۃً گنجان آبادی کو مد نظر رکھتے ہوئے توقع کی جا سکتی تھی جو شمالی افریقہ کا ایک اور گنجان پہاڑی علاقہ ہے۔ باقی رہا صحرائی علاقہ جو وادی جیر (گیر)، وادی زیز (تافیلالت) اور وادی دَرعہ کے نخلستانوں کی حدود سے باہر واقع ہے، اس میں کہیں کہیں تھوڑی تھوڑی آبادی ہے۔

(ب) آبادی کے عناصر: اس ملک کی آبادی زیادہ تر بربروں پر مشتمل ہے۔ اوّل الذکر تو یہاں کے پرانے باشندے ہیں اور مؤخر الذکر باہر سے آئے تھے۔ بربروں کی بابت جن کی کوئی یکساں نسل نہیں معلوم ہوتی اور جن کی ابتدا مبہم ہے دیکھیے علٰحدہ مادہ۔ عرب بڑی تعداد میں ہیں لیکن بعض قبائل یا برادریوں کا حسب نسب بتانا مشکل ہے کیونکہ عرب اور بربر اسلامی فتوحات کے بعد آپس میں بے حد مخلوط ہو چکے ہیں اور ان کا باہمی اختلاط (جنگی یا امن پسندانہ طریقوں سے) بہت گہرا ہو چکا ہے۔ زیادہ قرین مصلحت اور صحیح نتیجہ خیز طریقہ یہ ہوگا کہ ہم مراکو میں ان لوگوں کے مابین جو عربی بولتے ہیں اور جو بربری زبان استعمال کرتے ہیں حد امتیاز قائم کریں [دیکھیے عدد ۵ ذیل میں: زبانیں]۔ مقدم الذکر بالکل میدانوں میں رہتے ہیں اور جبالہ کے گنجان پہاڑ کو چھوڑ کر کوہستانی باشندے سب بربری زبان بولتے ہیں۔

۱۔ بربر: مراکو کے بربروں میں تین بڑے بڑے گروہ قابل امتیاز ہیں۔ شمال میں ریفی اور بنی زناسین؛ مرکز یا وسط میں زناگہ (صنہاجہ) اور برابر (برابر) جو وسط اطلس میں آباد ہیں؛ تیسرا گروہ شلوح کا ہے [دیکھیے مادہ شلح] جو اطلس اعلٰی اور مقابل اطلس کے مغربی حصے اور سوس کے میدان میں آباد ہیں۔ ان تین بڑے

گروہوں کے علاوہ دو اور گروہوں کا ذکر بھی کر دینا مناسب ہوگا، یعنی ایک تو جبالہ جو عربی تمدن اختیار کردہ بربر ہیں اور فاس کے شمال مغرب میں رہتے ہیں۔ دوسرے حراطین (عربی لفظ حرطانی کی جمع) جن کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ بربروں اور سوڈانیوں کے اختلاط کا نتیجہ ہیں اور نخلستانوں کی مستقل آبادی کی بنیاد ہیں۔

۲۔ عرب: اسلامی فتوحات کے وقت پہلے حملوں میں اس ملک کی نسلی کیفیت میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔ تیرھویں صدی عیسوی تک مراکو کے دیہاتی علاقے تقریباً سب کے سب مکمل بربر کے علاقے تھے۔ یہ الموحدون کا مشہور حکمران عبدالمؤمن [رک بان] تھا جس نے مراکو میں ھلالی عربوں کو لا کر آباد کیا جو اس وقت تک وسط مغرب یا افریقیہ میں آباد تھے۔ اس بادشاہ کے جانشینوں کے زمانے میں بھی اور مرینی خاندان کے دور حکومت میں ان کی آمد جاری رہی اور انہوں نے بہت جلد بربری عناصر کو پہاڑوں میں دھکیل دیا یا انھیں اپنے آپ میں جذب کرکے عرب بنا لیا۔ اس قسم کی آمیزش کی شہادت اس حقیقت سے عیاں ہوتی ہے کہ جن قبائل کے نام واضح طور پر عربی ہیں، ان کی ایسی شاخیں بھی موجود ہیں، جن کے ناموں سے ان کا بربری الاصل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

یہ عرب قبائل جو سب کے سب میدانی علاقے میں آباد ہیں، دو بڑے بڑے نسلی گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: بنو ھلال [رک بان] اور معقل، موخر الذکر بالائی ملویہ کی وادی اور اطلس کے جنوبی علاقے میں بلا شرکت غیرے آباد ہیں۔ بنو ھلال بحرالکاہل کے متصل میدانوں اور مشرقی مراکو کے بے درخت میدانوں میں سکونت پذیر ہیں۔

۳۔ یہودی: مراکو [۱۹۶۰ء میں] میں ایک لاکھ اسی ہزار یہودی تھے جو زیادہ تر شہروں میں آباد تھے۔ اطلس کبیر کے قبائل میں بھی ان کی بہت کافی تعداد موجود تھی، دبدو [رک بان] اور دمنات کے دو چھوٹے قصبوں کی آبادی میں بھی ان کا عنصر زیادہ تھا [اسرائیل کے قیام کے بعد بیشتر یہودی ملک چھوڑ کر اسرائیل چلے گئے ہیں۔ باقی ماندہ یہودیوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں]۔ یہودی آبادی کے قدیم عناصر کی ابتدا مبہم ہے۔ اس بات کا تعین کرنا مشکل ہے کہ آیا یہ وہ یہودی تھے جو فلسطین سے آئے یا یہ بربر ہی ہیں جنھوں نے یہودی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ یہودیوں کا جدید عنصر تو وہ یہودی لوگ ہیں جو ھسپانیا سے بھاگ کر سولھویں صدی میں مراکو میں آ گئے۔ پرانے یہودی اپنے آپ کو فلشتیم (فلسطینی) کہتے ہیں اور ھسپانوی مہاجر یہودی انھیں فورستروس Forasteros (غیر ملکی) کہتے ہیں۔ یہ (ھسپانوی یہودی) خود عملی طور پر سب کے سب ساحلی شہروں میں آباد ہو گئے اور انھوں نے بڑی تیزی سے یورپی وضع قطع اختیار کر لی۔

۴۔ متفرق عناصر: حبشی جو مراکو میں کافی تعداد میں آباد ہیں، کسی امتیازی گروہ کی تشکیل نہیں کرتے۔ شمال میں یہ لوگ بہت زیادہ ہیں اور سب کے سب اصل میں غلاموں کی نسل سے ہیں۔ مراکو کے شہریوں کو حبشی لونڈیاں رکھنے کا بڑا شوق تھا کیونکہ وہ امور خانہ داری میں اپنی قابلیت کے لیے مشہور تھیں۔ اس وجہ سے اس آبادی میں بالخصوص امرا کے طبقے میں حبشی خون کی بڑی آمیزش ہو گئی ہے۔ نخلستانوں میں اطلس کے جنوب میں بربروں اور حبشیوں کے باہمی شادی بیاہ

کے تعلقات کی وجہ سے حراطین پیدا ہوئے۔ آخر میں سوڈان کے حبشی بھی قابل ذکر ہیں جو درون وسطی سے پیشہ ور شاہی پہرہ دار اور محافظ ہونے کی حیثیت سے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، بالخصوص جب سعدیہ سلطان المنصور (رکہ بان) کی افواج نے ٹمبکٹو فتح کیا تو ان سپاہیوں کی قدر زیادہ ہو گئی۔

ہسپانیا کے مسلمانوں نے بھی خواہ وہ عربی النسل ہوں اور خواہ اس جزیرہ نما کے عیسائی باشندوں کی اولاد میں سے ہوں، مختلف زمانوں میں مراکو کے شہروں کی آبادی بڑھانے میں بڑا حصہ لیا ہے؛ مثلاً تیسری صدی ہجری میں جب الحکم اول نے اہل قرطبہ کو "سواح کی بغاوت" [ثورة الربض] کے بعد جلا وطن کیا اور جب (عیسائیوں کے ہاتھوں) ہسپانیا کی دوبارہ فتح Reconquista کے موقع پر مسلمانوں کا وہاں سے اخراج ہوا۔

ہمیں اس اثر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے جو مراکو کی آبادی پر یورپی لوگوں کی وجہ سے پڑا (وہ عیسائی جنہوں نے مذہب اسلام قبول کر لیا، وہ پیشہ ور سپاہی جو مراکو سے باہر کے ملکوں سے آ کر بھرتی ہوئے اور اس ملک میں آباد ہو گئے) اور آخر میں ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سلاطین نے اکثر اوقات اپنے حرم کے لیے قسطنطینیہ سے بھی عورتیں حاصل کیں۔

۳۔ معاشرتی اور اقتصادی زندگی۔

الف (دیہات): اگرچہ مراکو کی زیادہ تر آبادی دیہاتی قسم کی ہے تاہم وسطی "بربرستان" کے مقابلے میں یہاں کے شہری لوگوں کا تناسب بہت زیادہ ہے اور شمالی افریقہ کے باقی حصوں کی طرح یہ آبادی خانہ بدوش لوگوں اور مستقل طور پر آباد لوگوں میں تقسیم ہوسکتی ہے، لیکن شہری و بدوی کی یہ تقسیم اور آبادی کے بربر و عرب حصے ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ بعض بربر قبائل اب بھی خانہ بدوش ہیں، دوسری طرف بعض عرب قبائل ان زمینوں پر مستقل طور پر آباد ہو رہے ہیں جنہیں وہ کاشت کرتے ہیں۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ شمالی افریقہ میں خانہ بدوشی یا مستقل آباد کاری کی زندگی کسی قسم کے خاص نسلی عوامل پر مبنی نہیں حالانکہ کافی عرصے تک یہی سمجھا جاتا رہا ہے۔ دراصل اس کا انحصار محض جغرافیائی حالات پر ہے۔ کوہستان کے باشندوں کا عام دستور یہی ہے کہ وہ مستقل طور پر ایک ہی جگہ رہتے ہیں، لیکن صحرائی غیر زرعی میدانوں کے لوگوں کو اپنے ریوڑوں کے لیے موزوں چراگاہیں ڈھونڈنے کی غرض سے ایک جگہ سے دوسری جگہ مجبوراً منتقل ہونا پڑتا ہے، تاہم ان دو انتہائی طبقوں کے بیچ میں بعض درمیانی طبقات بھی ہیں، بالخصوص مراکو میں جہاں ہمیں کئی ایسے نیم خانہ بدوش لوگ بھی ملتے ہیں جو صرف تھوڑی دور تک، یعنی زیادہ تر وسطی اور جنوبی پہاڑوں کی سرحد تک، جاتے ہیں۔ عام طور پر خانہ بدوشی کا رواج مویشی چرانے کی خاطر نقل مکانی کا نتیجہ ہے اور اس کے رقبے کا براہ راست تعلق بارش اور زمین کی پیداوار کی نوعیت سے ہے۔

مراکو کے خانہ بدوشوں کے بڑے بڑے گروہ زیادہ تر مشرقی مراکو ہی میں ملویہ کے مشرقی چٹیل میدانوں اور اطلس اعلیٰ کے جنوب میں صحرا کی طرف پائے جاتے ہیں۔ مشرقی مراکو میں جو بڑے بڑے قبائل خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں، ان سب سے قابل ذکر یہ ہیں: بنی جیل (گیل) کا وفاق جو برجنت (Jergent) اور

فقیق کے درمیان رہتے ہیں۔ اطلس کی دوسری جانب ایت سدرات، أیت جلال، ایداؤ بلال، ایداؤ مریبط؛ اور آخر میں وادی درعہ (درہ) کے علاقے کے جنوب میں، رجیبہ، شکارنہ اور اولاد دلیم۔ نیم خانہ بدوش لوگ اطلس اوسط کے باہر الغرب کے بڑے بڑے میدانوں میں پائے جاتے ہیں اور شمال میں رحامنہ اور شیاضمہ ہیں۔ جنوب میں بھی ریوڑ چرانے کی زندگی ابھی مکمل طور پر معدوم نہیں ہوئی، گو یہاں کی معاشرتی زندگی مستقل طور پر قائم ہو چکی ہے۔

باایں ہمہ علاقہ بربر کے تین ملکوں میں سے مراکو ہی ایک ایسا ملک ہے جس کی دیہاتی آبادی کا معتدبہ حصہ مستقل طور پر آباد لوگوں کا ہے، جن کا مسکن معین ہے اور جو نہ صرف خیموں میں بلکہ گھروں میں بھی رہتے ہیں۔ گھروں میں رہنے والے لوگ شاذ ہی دیہات میں بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں، بلکہ اس کے برعکس کم و بیش اہمیت کے دیہات میں مجتمع ہوتے ہیں جو آبادی کی گنجانی کے مطابق ایک دوسرے سے کم یا زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

گھروں کا نمونہ ہر علاقے میں الگ ہوتا ہے۔ پہاڑوں میں تو کچی اینٹوں یا پتھر کے مکان ہیں جن پر دو رخی ڈھلوان والی تکونی یا بالکل چپٹی چھت گھاس پھوس کی ہوتی ہے۔ میدانوں میں خیمے کا استعمال زیادہ ہے جو اکثر ایک ہی جگہ مستقل طور پر نصب کر دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ زیادہ سے زیادہ گھاس پھونس کی جھونپڑیاں ہوتی ہیں جن کی چھت مخروطی شکل کی ہوتی ہے اور جنہیں نوالہ کہتے ہیں، صحرائی نخلستانوں میں ساری آبادی ایک چار دیواری کے اندر جمع ہو جاتی ہے جسے قصور کہتے ہیں (واحد قصر۔ قدیم ادب کے قصر سے)؛ اس قسم کی مجموعی آبادی میں بعض اوقات شہریت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ میدانوں میں دیہات کو دوّار کہتے ہیں اور پہاڑوں میں دشر؛ بعض پہاڑی علاقوں میں غاروں کی سکونت بھی باقی ہے۔

(ب) شہر: اپنے ملک کے شہروں میں سے مراکو کے باشندے بعض کو امتیازی طور پر شہر (حضریہ) کہتے ہیں۔ وہ شہر یہ ہیں: فاس، رباط سلا اور تطوان جو دوسرے شہروں کے مقابلے میں ہسپانوی تہذیب وتمدن کے اثر کو زیادہ قبول کر چکے ہیں۔ تاہم یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ دوسرے شہروں میں سے اکثر شہر ایسے ہیں جن میں اب تک ان نو آبادیات کے آثار ملتے ہیں جو ہسپانوی مسلمانوں نے بالخصوص پندرھویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے زمانے میں بنائی تھیں۔ غیر حضریہ شہروں کی آبادی میں گنوار لوگ زیادہ بستے ہیں، لیکن وہ شہری زندگی اختیار کر چکے ہیں۔ یہ صورت حال اُجدہ اور مزغان [مازگان] (میدانی بدویوں کا شہر) میں پائی جاتی ہے اور طنجہ (پہاڑی لوگوں کا شہر) کی بھی یہی حالت ہے، مراکش اور مکناسہ کی اپنی خصوصیات علیحدہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ پائے تخت ہونے کی حیثیت سے ان میں مدت تک شریفی سلاطین کے دو خاندانوں کے دربار لگتے رہے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے بدوی تھے۔ یہ "مخزنیہ" یعنی فوجی قسم کے شہر ہیں جو تہذیب و نفاست کے لحاظ سے ہسپانوی حضریہ شہروں کی برابری نہیں کر سکتے۔ ایک مدت مدید اور عرصۂ دراز تک صرف طنجہ اور العرائش (Larache)، مازگان، سفی اور مُغادُر کی بندرگاہیں ہی ایسے مقامات تھے جہاں مراکو اور یورپ کے سیاسی و تجارتی اختلاط کا امکان تھا۔ ان کے علاوہ پہاڑی علاقے کے چھوٹے چھوٹے شہر، مثلاً شفشاون، وزّان، صفرو، دبدو،

دمنات وغیرہ محض سیاسی ضروریات کی وجہ سے معرض وجود میں آئے۔ پہلے دونوں شہر تو سولھویں صدی میں شمالی مراکو میں پرتگیزوں کی پیش قدمی کو روکنے کے لیے پشت پناہ کے طور پر تعمیر ہوئے تھے؛ دمنات اور دبدو کے شہروں میں یہودی اکثریت تھی؛ صفرو کی نسبت غالباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ قدیم بربر شہروں کے باقیات میں سے ہے۔ اس کے بعد ثانوی اہمیت کے شہروں میں سے بحر روم کے ساحل پر سبتہ قابل ذکر ہے جو کئی صدیوں سے مکمل طور پر یورپی طرز کا شہر بن چکا ہے۔ دوسری طرف بحر اوقیانوس کے ساحل پر اَزِیْلہ (اَصِیْلا)، کاسابلانکا [الدّار البیضاء] جس کی ابتدا انفا کی چھوٹی سی بندرگاہ سے ہوئی اور ازمور اور اغادیر [اکادیر] کے شہر ہیں۔ اسی طرح اندرون ملک میں القصر الکبیر (ہسپانوی تلفظ Alcazarquivir)، تازا، تارودانت قابل ذکر ہیں۔ کئی قدیم شہر اب معدوم ہو چکے ہیں، مثلاً نکور اور بادیس ساحل بحر روم پر؛ آبط سزگان کے جنوب میں، اغمات اور آین مَلّی نام کے دو شہر مراکش کے جنوب میں اور کئی ایک اور شہر بھی تھے جن کا حال البَکْری، الاِدْریسی اور الحسن بن محمد الوزّان ایسے جغرافیا نویسوں نے لکھا ہے۔

مراکو میں عام طور پر ہر شہر کی ترتیب و تعمیر ایک ہی قاعدے کے مطابق ہوتی ہے، یعنی بالعموم شہر ایک قلعے یا قصبے کے گرد تعمیر کیا جاتا ہے اور یہ قلعہ حکومت شہر کا مرکز ہوتا ہے۔ قلعے کی ہی حفاظت میں یہودیوں کا محلہ "ملاح" ہوتا ہے اور باقی ہر چہار جانب شہر کا باقی حصہ یا "مدینہ" پھیلا ہوتا ہے جس میں بڑی بڑی مسجدیں، منڈیاں اور قیصریہ [رک بآں] ہوتے ہیں۔ اس کے گرد ایک فصیل (سُور) ہوتی ہے جس سے پرے عام طور پر مضافات شہر ہوتے ہیں جو زیادہ تر دیہاتی نمونے کے ہوتے ہیں۔ شہر میں کئی محلے (حَوْمَہ)، بازار (زَنْقہ)، گلیاں (دَرْب) اور چوک (رَحْبہ) ہوتے ہیں۔

(ج) اقتصادی زندگی: دیہات کے لوگ خواہ وہ مستقلاً آباد ہوں یا نیم خانہ بدوش (اور یہ مراکو کی کل آبادی کا $\frac{۴}{۵}$ حصہ ہیں) جو زمینوں پر ہی اپنی بسر اوقات کرتے ہیں (یعنی کاشت کاری کے ذریعے) یا مویشی پال کر، بلکہ اکثر اوقات دونوں پیشوں کو یکجا اختیار کیا کرتے ہیں، لیکن جو لوگ کوہستانوں میں رہتے ہیں وہ غلّہ (گندم، جَو) وغیرہ کی کاشت کرتے ہیں۔ بعض پھلی دار سبزیاں (مثلاً سیم، مٹر اور موٹھ) اور پھل دار درخت بھی بوتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے جنگلوں (دیودار، تھویہ وغیرہ) سے فائدہ اٹھانے میں ابھی ابتدائی مراحل میں ہیں۔ میدانی علاقے کے باشندے زیادہ تر غلے کی کاشت، مویشیوں کی پرورش، بھیڑ، اونٹ، گھوڑے اور گدھے وغیرہ پالنے میں مصروف رہتے ہیں۔ جنوب کے نخلستانوں میں لوگ کھجور کے درختوں کی کاشت کرتے ہیں اور آب پاشی کے طریقوں سے بھی واقف ہیں۔

دیہاتی صنعت و حرفت ابھی تک ابتدائی حالت میں ہے۔ یہ کام صرف آلات کشاورزی کے بنانے اور لباس، خیموں اور قالینوں کی تیاری کے لیے اون بننے تک موقوف ہے۔ سوس کے بربروں میں دھات کے کاموں (اسلحہ اور جواہرات) کا بھی کچھ رجحان پایا جاتا ہے۔ اب سوس سے گنے کی کھانڈ اور تانبا باہر کے ملکوں میں برآمد نہیں ہوتے، حالانکہ سعدیوں کے زمانے میں یہ تجارت کی اہم اشیا شمار ہوتی تھیں۔

ہر قبیلے کی چند ایک منڈیاں (سُوق) ہوتی ہیں جو عام طور پر دیہات میں لگتی ہیں، ایسی منڈیوں میں سے ہر ایک کا نام اس دن کے نام پر

رکھا جاتا ہے جس دن یہ لگتی ہے۔ اسی منڈی میں کسان اپنی پیداوار فروخت کرتا ہے اور وہ مصنوعات خریدتا ہے جو سوداگر شہروں سے فروخت کرنے کی غرض سے لاتے ہیں۔ غلے کا ذخیرہ کھلیانوں (مطمُورون) میں رکھتے ہیں؛ اطلس کبیر اور اس کے جنوب میں غلے کے مستحکم اور مضبوط گودام بھی ہیں جو عوام کی ملکیت ہیں اور جنہیں آغادیر کہتے ہیں۔

صرف شہروں ہی میں صنعت و حرفت نے کچھ اجتماعی صورت اختیار کر لی ہے۔ ہر پیشہ جو ابتدا میں کسی صنف (حِنطہ، Guild) کی تشکیل کرتا تھا، کسی ایک بازار میں مرتکز ہوتا ہے جو اسی پیشے کے نام سے منسوب ہوتا ہے۔ یہیں تمام اشیا بنتی اور بکتی ہیں۔ سارا مال "فندق" میں رکھا جاتا ہے جو مشرقی ملکوں کے 'خان' یا 'وکالہ' سے مشابہ ہوتا ہے۔ بعض قسم کی پیداوار 'مثلاً غلہ، تیل، کوئلہ، اون' خاص خاص مقامات پر فروخت ہوتی ہے جنہیں رَحبہ [چوک] کہتے ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں سلاطین نے غلّے اور کھالوں کی برآمدی تجارت کے لیے جو اجارہ داریاں (صاکہ) قائم کی تھیں انہیں اب ختم کر دیا گیا ہے۔ یورپ کی ساخت کی کئی چیزیں اب مراکو میں لوازمات زندگی میں شمار ہوتی ہیں اور ان کی بے حد مانگ رہتی ہے، مثلاً روئی کا مال، چائے، چینی اور موم بتیاں۔ ان پیمانوں، وزنوں اور سکّوں کی مفصّل تاریخ کے لیے جو محروسہ کے قیام سے پہلے مراکو میں رائج تھے دیکھیے Michaux-Bellaire اور Massignon کی تصانیف جن کا حوالہ ماخذ میں دے دیا گیا ہے۔ الحسن الوزّان نے قرون وسطی میں فاس کی صنعت و حرفت اور تجارتی سرگرمیوں کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ آج کل کے زمانے میں بھی بہت کارآمد ہے۔

یہودی لوگ، جو مخصوص طور پر ایسے پیشے (سنار، کار چوب) اختیار کرتے ہیں اور جن کی قدر بڑے مرکزوں میں زیادہ ہے دلالوں کا کام بھی بہت اچھا کرتے تھے۔ فاس کے شہری جن میں نو مسلم یہودیوں کی تعداد بہت زیادہ تھی کسی زمانے میں مراکو کی درآمد کے واحد اجارہ دار تھے، بالخصوص انگلستان سے جو مال آتا تھا وہ انہیں کے ذریعے فروخت ہوتا تھا اور اس لیے انہوں نے بندرگاہوں میں اپنی چھوٹی چھوٹی نو آبادیاں بنا رکھی تھیں۔

سُوس کے بربر لوگ شہروں میں بقّالوں کی حیثیت سے رہنا پسند کرتے ہیں اور جب وہ کافی روپیہ پیسا اکٹھا کر لیتے ہیں تو واپس دیہات میں چلے جاتے ہیں۔ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم کے زمانے سے ان کی بڑی تعداد فرانس میں ہجرت کر گئی، وہاں وہ مزدوری وغیرہ کرتے ہیں اور چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں اپنے اپنے اصلی قبیلوں کی مناسبت سے بعض بڑے بڑے صنعتی شہروں کے لواح میں گروہوں کی شکل میں رہتے ہیں۔

۵۔ سیاسی تنظیم:

ایسے وقفے بہت کم آئے ہیں اور وہ بھی تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے جب سارے کا سارا ملک سلطان کے اقتدار و اختیار کے ماتحت رہا۔ اسی وجہ سے یہ امتیاز قائم ہو گیا ہے کہ جو علاقے حکومت کے ماتحت ہوتے ہیں انہیں بلاد المخزن کہتے ہیں اور جو اس کے حیطۂ اختیار سے باہر ہوں وہ بلاد السّیبہ کہلاتے ہیں۔ عام حالت یہ تھی کہ ممالک مخزن میں شہر، وادیاں اور میدان شامل تھے اس کے بر عکس پہاڑی علاقے کم و بیش کچھ خود مختارانہ حیثیت ہی رکھتے تھے جس کا دار و مدار بادشاہ کی طاقت کے معیار کے مطابق ہوتا تھا، مزید تفصیلات کے لیے

رکّ بہ "مخزن"۔

شہروں کے باہر آبادی مختلف قبائل میں منقسم ہے۔ بعض قبائل اکٹھے ایک ہی نام سے موسوم ہوتے ہیں، لیکن وہ صحیح معنوں میں کوئی وفاقی حیثیت نہیں رکھتے۔ شمالی علاقے میں غمارہ اور جنوب میں حاحہ، دکالہ، شاویہ اسی قسم کے مجموعی قبائل ہیں۔ ہر قبیلے کی پھر مختلف شاخیں اور گروہ (رُبع، خُمس اور فَخْذ) ہوتے ہیں ان کے پھر اور ضمنی حصّے ہوتے ہیں جن میں خیموں یا گھروں کے دیہات کی ایک خاص تعداد ہوتی ہے۔

جو قبائل سلطان کی حکومت کو تسلیم کرتے ہیں ان پر ایک قائد حکمران ہوتا ہے جسے مخزن مقرر کرتا ہے۔ اس کے فرائض منصبی یہ ہیں کہ وہ محصولات کا تعین کرکے انھیں عائد کرے، امدادی فوج بھرتی کرے اور اپنے علاقے میں امن و امان قائم رکھے۔ اس کے ماتحت ہر گروہ کے لیے ایک شیخ مقرر ہوتا ہے اور ذیلی گروہوں کے لیے بھی ایک ایک "مقدم" ہوتا ہے۔

مخزن، جیش (عام زبان میں گیش) اور نائبہ قبائل قرق کے لیے رکّ بہ مخزن۔

جو قبائل مخزن کے ماتحت نہیں ہیں ان کی سیاسی سرگرمیاں صرف "جماعت"، تک ہی محدود ہیں، یعنی ایسے آدمیوں کی ایک پنچایت جو اسلحہ بند ہونے کے قابل ہوں۔ 'جماعت' قبیلے کے تمام کاروبار کی ذمے دار ہوتی ہے؛ فوجداری، دیوانی، مالی اور سیاسی کاروبار کا انتظام اسی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ وہ عدل و انصاف مقامی دستور (عربی: عُرف؛ بربر: ازرف) کے مطابق کرتی ہے اور ایک شیخ (بربر: اَمْغار) کا انتخاب کرتی ہے جو صرف جماعت کے فیصلوں کی تعمیل کرانے کا ذمے دار ہوتا ہے۔ قبیلے کی 'جماعت' کے ساتھ ساتھ ماتحت گروہوں کی بھی علیحدہ علیحدہ "جماعتیں" ہوتی ہیں، لیکن ان کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔

بلاد السِّیبہ کے کل قبائل باہم مخالف گروہوں یا 'لَفّ' میں منقسم ہوتے ہیں۔ جب کسی ایک لف پر حملہ ہوتا ہے تو پڑوس کے قبائل کے لوگ بھی جو اس لف سے متعلق ہوں مسلح ہو جاتے ہیں اور اس کی مدد کو آ پہنچتے ہیں۔

شہروں میں 'مخزن' کی نمائندگی ایک حاکم کرتا ہے جس کا خطاب قائد ہوتا ہے۔ لیکن بعض بڑے شہروں میں اسے پاشا بھی کہتے ہیں؛ جدیدہ کے حاکم کو بعض اوقات عامل بھی کہا جاتا ہے۔ عام طور پر قائد شہر کو بھی وہی اختیارات حاصل ہوتے ہیں جو قائد قبیلہ کو ہوتے ہیں اور جب کسی قانون کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو وہ قاضی کے فرائض بھی ادا کرتا ہے۔ اس کا ایک نائب بھی ہوتا ہے جسے خلیفہ کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ 'محتسب' ہے جو مختلف اداروں کی نگرانی کرتا ہے، نرخ نامۂ اشیا تجویز کرتا ہے اور لوگوں کی عام اخلاقی حالت کی نگرانی کرتا ہے۔

قائد کے ماتحت محلّے کا مقدم اور اس کی پولیس (مخازنیہ) ہوتی ہے جو اس کے احکام کی تعمیل کراتی ہے۔ جن حکّام کو مخزن براہ راست شہروں میں بھیجتا ہے ان میں چند ایک کا ذکر کر دینا مناسب ہے: ناظر اوقاف (حُبوس)، لاوارث جائدادوں کا مہتمم یعنی وکیل الغرباء، عوام اس عہدے دار کو بُومُوارث (ابو الموارث) کہتے ہیں۔ مقامی ٹیکسوں اور منڈی کے محصولات جمع کرنے والا افسر امین المُستفاد کہلاتا ہے اور بندرگاہوں اور سرحدی شہروں میں چونگی کے محصول وصول کرنے والوں کو اُمَناء کہتے ہیں (واحد امین)۔

عدل و انصاف کا ذمے دار قائد یا قاضی ہوتا ہے۔ وہ صرف شخصی قانون کے مقدمے طے کرتا ہے۔ مقدمات کے متعلق سرکاری رودادیں 'عدول'

تیار کرتے ہیں۔ فنی نوعیت کے مقدمات کے بارے میں قاضی ماہرین فن سے رائے لیتا ہے، مثلاً بڑے بڑے معماروں، فلاحین اور بیطاروں (موالین النصر یا ارباب الطُّرقہ) وغیرہ سے۔ بعض مقدموں میں فقہا جو فتوے دیتے ہیں اکثر ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں، اس لیے حکومتِ شریفیہ نے حال ہی میں رباط میں ایک عدالتِ مرافعہ (مجلس الأستئناف) قائم کر دی ہے۔

مملوکہ اراضی کی کئی شکلیں ہیں۔ سب سے پہلے تو سرکاری املاک ہیں: ان کا انتظام یا تو براہ راست مخزن کے ہاتھوں میں ہوتا ہے، یا وہ قبائل جیش کو فوجی خدمت کے عوض جس کے لیے وہ ہر طرح ذمے دار ہیں، دے دی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جو زمین رہ جاتی ہے، وہ عارضی یا قطعی ملکیت کے طور پر شاہی فرمان (ظَہِیر یا تنفیذہ) کے ذریعے عام لوگوں کو بھی دے دی جاتی ہیں۔

املاک حبوس (اوقاف) شہری اور دیہاتی دونوں قسم کی ہیں۔ شہروں میں تو اکثر صورتوں میں ان کا رقبہ شہر کے کل رقبے کے نصف کے قریب بھی ہوتا ہے؛ بعض خاص شرائط کے ماتحت انھیں ٹھیکے پر دے دیا جاتا ہے جن کی رو سے کاشتکار کو خاص مراعات حاصل ہوتی ہیں جو مِفتاح اور گِزا (عربی: جزاء) کہلاتی ہیں۔ دیہاتی علاقے میں املاک حبوس عام طور پر اراضی اور باغات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ہر حال میں جو آمدنی بھی ان جائدادوں سے ہوتی ہے، اسے مذہبی عمارتوں کی تعمیر یا رفاہ عامہ کے اداروں (مساجد، مدارس، بیت العلوم اور چشموں) پر خرچ کیا جاتا ہے؛ مذہبی اداروں کے عملے کی تنخواہیں بھی اسی آمدنی سے ادا ہوتی ہیں۔

مراکو میں ایسے بڑے قطعات زمین بھی موجود ہیں جو کسی واحد شخص کی ملکیت نہیں۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ عام طور پر مالک کی حالت غیر محفوظ رہتی ہے، یا یہ کہ آبادی کی کمی ہے: ایسی زمینیں سارے قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتی ہیں اور انہیں "بلاد الجماعہ" کہتے ہیں۔

آخر میں وہ زمینیں آتی ہیں جو مختلف افراد کی نجی ملکیت ہیں: چاہے یہ انہیں بطور وراثت ملی ہوں یا خرید کی گئی ہوں۔ ان زمینوں کی اس نوعیت کی تصدیق ایک سند (مُلکیہ) کے ذریعے کی جاتی ہے۔

اسلامی زمانے کے قدیم ٹیکس، زکوٰۃ اور عُشر ہیں۔ حال ہی میں انہیں مخلوط کر کے ایک کر دیا گیا ہے جسے "ترتیب" کہتے ہیں۔ اس ٹیکس کے علاوہ جو حکومت کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے، ہم ان محصولوں (مَکس [جمع: مُکُوس]) [رک بان] کا ذکر بھی کر دیں جو شہر کے دروازوں پر یا منڈیوں میں وصول ہوتے ہیں۔ یہ محصول لوگوں کو ناپسند ہیں اور ان کا جواز مذہباً بھی ثابت نہیں۔ اس کے علاوہ شہروں میں عمارتوں پر بھی ایک ٹیکس عائد ہے جسے "ذِریبہ" کہتے ہیں۔ یہ تو بڑے بڑے ٹیکس ہیں۔ ان کے علاوہ ٹیکس کی ایک شکل ہدیہ بھی ہے، یعنی وہ نذرانے ہیں جو مسلمانوں کے تین بڑے تہواروں کے موقع پر سلطان کو پیش کیے جاتے ہیں: جزیہ (انفرادی ٹیکس جو غیر مسلم ادا کرتے تھے) اور نائبہ یعنی وہ ٹیکس جو بعض عرب قبائل فوجی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کے لیے ادا کیا کرتے تھے، اب منسوخ کر دیے گئے ہیں۔

۶۔ مذہبی زندگی :

(الف) بربر قبل از اسلام: مستند تحریری شہادتوں کی کمی کی وجہ سے صحیح طور پر یہ بتانا مشکل ہے کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے مراکشی بربروں کے عقائد و اعمال مذہبی

کیا ہوے؟ ہم صرف ارواح پرستی کے ان طور طریقوں سے جو اب تک اس ملک میں مروّج ہیں، یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ ان لوگوں کا ابتدائی مذہب کیا ہوگا۔ مراکو میں دو تراشیدہ پتھر ایسے بھی ملے ہیں جن پر کندہ تصویروں سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ یہاں خورشید پرستی کا رواج بھی تھا۔ ارواح پرستی کے ایسے اعمال کے متعلق جو مراکو کے موجودہ مسلمانوں میں بھی رائج ہیں، دیکھیے (د) "اسلام موجودہ مراکو میں"۔

(ب) قبول اسلام: عربوں نے اپنے حملوں کے وقت یہ دیکھا کہ ان علاقوں میں جو شہروں کے قریب ہیں لوگ کم و بیش عیسائی یا یہودی مذہب کی تعلیم سے متاثر ہیں، لیکن اس کے متعلق مطلق شبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ ان مذہبوں پر پورے طور پر کاربند نہ تھے، بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ وہ یہودی یا عیسائی مذہب کے معتقد سمجھے جاتے تھے، مگر صحیح معنوں میں نہ عیسائی تھے نہ یہودی۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان اثرات کے ماتحت بربروں کی وہ آبادی جو پہاڑوں کے اردگرد آباد تھی اس لئے موحّدانہ مذہب کو اختیار کرنے کے لیے پہلے ہی سے تیار تھی جو حملہ آوروں نے ان تک پہنچایا۔ سب سے پہلے دو حملوں (یعنی عقبہ بن نافع کا ۶۸۰ء میں اور موسیٰ بن نصیر کا ۷۱۱ء میں) میں تو صرف جزوی یا سطحی طور پر اسلام کا کچھ چرچا ہوا، کیونکہ عرب بڑی تھوڑی تعداد میں اس ملک میں ٹھیرے تھے۔ اسلام جو ایک شہری مذہب تھا، عرصے تک بڑے بڑے مرکزوں تک ہی محدود رہا۔ عام طور پر بربروں نے مذہب اسلام جلد قبول کر لیا تھا۔ خوارج کے زیر اثر انھوں نے خلیفہ بغداد کا جؤا اتار پھینکنے میں بھی تاخیر نہ کی اور خوارج [رک بہ خارجی: الصُّفریہ] کے عقائد کو اختیار کر لیا۔ طنجہ اور برغواطہ [رک باں] میں کئی لادینی تحریکیں ابھریں جن کی تیرھویں صدی عیسوی میں الموحّد حکمرانوں نے پورے طور پر بیخ کنی کر دی تھی۔ اسی قسم کی ایک اور لادینی تحریک حامیم (م ۳۱۳ھ) نے تطوان کے قریب قبیلۂ غمارہ میں بھی جاری کی تھی۔

ان تمام لادینی کوششوں کے باوجود اسلام طاقتور شاہی خاندانوں کا سرکاری مذہب بن گیا اور آہستہ آہستہ اس کی بنیادیں مضبوط ہوتی گئیں اور بتدریج اس کی تبلیغ بربر کے پہاڑوں تک بھی جا پہنچی، لیکن مراکو میں اسلام کے ملک گیر فروغ کا حقیقی دور عبدالمؤمن [رک باں] کی وفات سے شروع ہوتا ہے جس نے برغواطہ کے مذہب کا قلع قمع کرنے کے علاوہ تجسیم کے قائل المرابطون کی حکومت کا بھی خاتمہ کر دیا۔ اس وقت تک مراکو میں اسلام کے علم بردار تو ہوتے رہے لیکن وہ عالمان دین نہ تھے، بلکہ مجاہدین تھے جنھوں نے بربروں کو مسلمان تو کر لیا، لیکن وہ انھیں اسلام کی صحیح تعلیم نہ دے سکتے تھے۔ اس کے لیے ابن تُومرت [رک باں] ایسے ایک بربر کی ضرورت تھی جس نے مشرق میں تعلیم پائی اور اپنے ملک میں واپس آ کر لوگوں کو کثیر تعداد میں اپنا پیرو بنا لیا اور ایک ایسی تحریک کی بنیاد ڈالی جو سیاسی بھی تھی اور مذہبی بھی، یعنی الموحدون [رک باں] یا سلفین توحید [رک باں] کی۔

گو الموحّدون کی تحریک اصلاح مراکو میں محض عارضی تھی، پھر بھی یہ ایسی مضبوط تحریک تھی جس سے سارے ملک سے کفر و الحاد کا نام و نشان تک مٹ گیا اور یہاں امام مالکؒ بن انس [رک باں] کے فقہی مذہب [رک بہ فقہ: مالکیہ] کو مروّج کیا گیا جو آج تک وہاں رائج ہے۔

(ج) مراکو میں اسلام کا ارتقا: الموحّدون کے زوال کے بعد سے مراکو میں اسلام بڑی تیزی کے ساتھ پھیلنے لگا۔ ہسپانیا میں مسلمانوں کو شکست ہو چکی تھی اور انھیں وہاں سے بتدریج خارج کر دیا گیا۔ اس کے بعد ہسپانوی عیسائیوں نے ان پر مراکو میں بھی حملے کیے۔ دارالاسلام کی مغربی سرحد پھر اپنے اصلی علاقے میں آ کر محدود ہو گئی اور اس کے بعد اسے اور بھی پیچھے ہٹا دیا گیا۔ جب مراکو میں بھی اسلام پر مسیحیت نے حملہ کیا تو مسلمان جہاد کرنے پر مجبور ہو گئے اور اس طرح جہاد ان کی زندگی کا ایک دستورالعمل بن گیا۔ اس مقابلے کے لیے سارے ملک کی اخلاقی طاقت درکار تھی، بلکہ ان عناصر کی بھی ضرورت تھی جن کی راسخ الاعتقادی مشتبہ تھی؛ چنانچہ ان سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی خاطر مسلمانوں نے انھیں بھی اپنے آپ میں جذب کرکے ان کو بھی راسخ الاعتقاد مسلمان بنا دیا۔

بنو مرین [رک بآں] سے پہلے الموحّدون اسلام کی ترقی میں گہری دلچسپی لے رہے تھے اور تبلیغ دین میں کوشاں رہتے تھے۔ بنو مرین نے بھی برسر اقتدار آتے ہی اسلام کی تبلیغ و اشاعت کو ضروری سمجھا اور مذہبی تعلیم کے لیے سرکاری طور پر مدارس قائم کیے۔ سب سے پہلے مدرسة الصفّارین ۶۷۹ھ/ ۱۲۸۰ء میں سلطان ابو یوسف نے اس خاندان کے پایۂ تخت فاس میں قائم کیا اور یہ مدرسہ بربر کے مغربی علاقے میں اسلامی علم و فضل کا مرکز بن گیا (دیکھیے فاس)۔ بنو مرین کے جانشین بنو وطاس نے اسی شہر میں اپنے بانی ادریس ثانی کا سلسلہ (رشد و سلوک) قائم کیا اور ان کا مقبرہ آنے والوں کے لیے قابل احترام بن گیا۔ ادریس ثانی مراکو کے ان قدیم ترین اولیا میں سے ہیں جن سے طریقت کے باقاعدہ سلسلے جاری ہوئے۔ عوام کے علاوہ علما اور امرا بھی ان سلسلوں میں داخل ہیں۔ جب ادریسی کا سلسلۂ طریقت قائم ہو گیا تو ان کی اولاد نے (جن کا نسب کم و بیش قابل اعتبار ہے) شریف کا لقب اختیار کر لیا اور بہت جلد ہی ان کے سیاسی اور روحانی اثر و رسوخ کا مراکو کی معاشرتی زندگی میں غلبہ ہو گیا۔ ادریسی شرفا کی طاقت کو ان شرفا کی معاونت سے بھی بڑی امداد ملی جو الحسن بن علی کی اولاد میں سے تھے اور اس طرح مراکو میں شرفا کے دو بڑے گھرانوں ادریسیوں اور علویوں کی ابتدا ہوئی۔ مراکو کے حکمران خاندانوں میں سے اشراف کے دو خاندان یعنی السّعدیہ اور الفلالیہ، علوی شرفا ہی میں سے تھے۔ [الاشراف الفلالیہ کو اشراف سجلماسہ بھی کہتے ہیں] ان کے تخت نشین ہوتے ہی شرفا کا اثر و اقتدار اس ملک پر زیادہ سے زیادہ غلبہ پاتا گیا۔

دوسری طرف شریفیہ سلسلے کا دوسرے مذہبی طریقوں اور سلسلوں کی تشکیل و ترقی سے بھی نزدیک کا تعلق ہے [رک بہ طریقہ]؛ گو ہمیں اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ الموحدون کے خاندان کی سلطنت کے آخر میں بھی یہ سلسلے موجود تھے (هُجّاج، ماغریوں، اَمغاریوں) لیکن یہ صرف الجزولی [رک بآں] (م ۱۴۶۵ء) کی تحریک جہاد ہی کا نتیجہ تھا جو اس نے پرتگیزوں کے خلاف شروع کی تھی کہ ہمیں پہلی بار طریقت و اخوت کے یہ سلسلے اپنے موجودہ اصول و طریقوں کے ساتھ معرض وجود میں آتے نظر آتے ہیں:

(د) موجودہ مراکو میں اسلام: مراکو کے تمام مسلمان سُنّی ہیں اور المرابطون کے عہد سے مالکی فقہ [رک بہ فقہ] کے پیرو ہیں جو مغرب میں امام الاَوْزاعی [رک بآں] کے مذہب پر غالب آگیا تھا۔

شہروں کے لوگ زیادہ سختی سے مذہبی فرائض کی ادائگی کے پابند ہیں۔ میدانوں کے بدوی اور پہاڑوں کے بربر کچھ زیادہ باعمل مسلمان نہیں، البتہ فاس اور طنجہ کے درمیانی علاقے کے جبالہ بڑے مخلص مسلمان ہیں، بڑے متقی ہیں اور قرآنی تعلیم کا ذوق شوق ان میں زیادہ ہے۔ انہیں میں سے مدرسین زیادہ تعداد میں لیے جاتے ہیں جو میدانوں میں آ کر اپنے فرائض ادا کرتے ہیں (دیکھیے شرط)۔ نیز عملی طور پر شمالی اور جنوبی پہاڑی علاقوں کے ہر گاؤں میں مسجد موجود ہے۔

مراکو کے باشندے طول طویل سفر طے کرکے فریضۂ حج بخوشی ادا کرتے ہیں۔ ان کی خاصی بڑی تعداد مشرق میں آباد بھی ہو گئی ہے (اسکندریہ اور قاہرہ میں اہل مراکو کی مستقل نو آبادیاں ہیں)، ان نو آبادیوں کی اہمیت کی وجہ سے سلطان عبدالعزیز کو مصر میں مراکو کا ایک قنصل (امین المغاربہ) مقرر کرنا پڑا۔

اسلام کے دو بڑے مذہبی تہواروں عید الاضحٰی اور عید الفطر کے علاوہ اہل مراکو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا یوم ولادت (مولود، عربی: مَولِد) اور یوم عاشورہ (۱۰ محرم) بھی مناتے ہیں۔ مولود کا تہوار بنو مرین نے شروع کیا تھا۔ جب سے ایسے بادشاہ برسر اقتدار آئے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اولاد میں سے ہونے کے مدعی تھے، یہ تہوار ایک قسم کا قومی تہوار بن گیا ہے اور اس کی اہمیت عیدین سے بھی زیادہ بڑھ گئی۔

جن خصوصیات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے صرف انہیں کی بنا پر مراکو کے اسلام کو کوئی خاص علیحدہ رنگ نہیں دیا جا سکتا اور اسی طرح یہاں کے مذہبی خانوادے یا سلسلے جہاں تک وہ اعمال کے اسلام پابند ہیں یا عقائد کی سر بلندی اور اپنے مریدوں کی روحانی سرفرازی کی تلقین کرتے ہیں، کوئی خاص امتیازی شکل پیدا نہیں کرتے۔ یہ مذہبی طریقے کافی تعداد میں جاری ہیں مثلاً تجانیہ، درقاوہ، طیبیہ، تہامیہ، کتانیہ [رک باں] وغیرہ، لیکن ان سلسلوں کے ساتھ ساتھ جن کے ارکان شہروں اور دیہات کے صاحب علم اور خوش حال لوگ ہوتے ہیں، ایسے مقبول عوام سلسلے بھی موجود ہیں جن کے مذہبی انہماک کے پردے میں دجّالانہ اعمال اور سفاکانہ مظاہرے بھی کیے جاتے ہیں، مثلاً جیلالہ، عیساوہ، حمادشہ، دغوغیہ، ان میں سے بعض سلسلے تو مخصوص طور پر معاشرے کی کسی خاص جماعت سے اپنے مرید بھرتی کرتے ہیں؛ چنانچہ رما (عربی: رُماۃ) نشانہ بازوں کی اور غناوہ (Gnawa) حبشی لوگوں کی جماعت ہے۔

اولیا پرستی کا سلسلہ مراکو میں ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے۔ دارالحکومت یا کسی علاقے کے "سرپرست ولی" سے لے کر کسی مقامی بزرگ تک، جس کا نام بھی فراموش ہو جاتا ہے، یہاں مختلف مدارج کے اولیا نظر آتے ہیں، ان میں وہ سیّد بھی شامل ہیں جن کے مزار پر خاصا پُرتکلف قبہ ہوتا ہے۔ معمولی درجے کے ولیوں کے مزار اس مدوّر دیوار (حوش) سے پہچانے جاتے ہیں جو ان کے گرد بنادی جاتی ہے۔

ان قابل تعظیم بزرگوں نے (جن میں مرد اور عورتیں دونوں شامل ہیں) مختلف طریقوں سے یہ تقدس حاصل کیا ہے۔ بعض نے تو اپنی زندگی ہی میں اپنے علم و فضل، عبادت، ترک لذات، کرامات (برکۃ) اور بعض اوقات حالت جذب (مجذوبیت) کے ذریعے یہ مرتبہ حاصل کیا ہے اور بعض نے اپنی موت کے بعد اپنی کرامات یا تجلیات کے ذریعے۔ رباط یا جہاد کے مجاہدین، جو کفار کے مقابلے میں جہاد کرتے ہوئے شہید ہوئے

اکثر اوقات روحانی مسرت سے مستفید مانے گئے ہیں؛ اسی سے ان کا نام مَرابِط (عوامی تلفظ مُرابِط؛ فرانسیسی اور انگریزی 'Marabout') مشہور ہوا، لیکن اس لفظ کے ابتدائی معنوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اب اس اصطلاح 'مرابط' سے عام طور پر اولیا مراد ہوتے ہیں جنہوں نے اپنی زندگی میں کبھی جہاد میں حصہ نہیں لیا۔ اس طرح مراکو میں مرابط کا لفظ عام استعمال میں آ جانے کی وجہ سے ان الفاظ کا مترادف ہو گیا جو 'ولی' کے معنوں میں مستعمل ہیں، مثلاً ولی، سید، صالح۔ بایں ہمہ یہی وہ اصطلاح ہے جو کسی ولی کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے جنہیں، اپنے جد امجد سے برکت یعنی فیضان حاصل ہوا ہو۔ بربروں میں ولیوں کو 'اَگُرم' کہتے ہیں؛ بڑے بڑے ولیوں کے نام کے ساتھ 'مولای' کا لفظ بڑھا دیا جاتا ہے، دوسروں کے نام کے ساتھ 'سیدی' کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور بربر اصل کی پاکباز عورتوں کو 'لالہ' کہتے ہیں۔

وہ مشہور ولی جن کے نام پر اکثر اوقات خانقاہیں وقف کر دی جاتی ہیں، خواہ وہ معمولی سی عمارتیں (مقام، خَلْوَة) ہی ہوں، اس ملک کے باشندے نہ تھے بلکہ بغداد کے شہرۂ آفاق ولی، حضرت شیخ سیّد عبدالقادر الجیلانی ہیں جنہیں عوام الجیلانی کہتے ہیں اور جو یقیناً کبھی مراکو میں تشریف نہیں لائے۔ اسی طرح وہ ولی جن کا طریقہ بے حد مقبول ہے، مشہور مولای ادریس ہیں، جو شہر فاس کے بانی اور اس کے سرپرست ولی تھے۔ مراکو کے دوسرے اہل اللہ میں سے یہ لوگ قابل ذکر ہیں: جبّالہ کے سرپرست ولی مولای عبدالسّلام ابن مشیش، جو جبل العَلَم میں مدفون ہیں؛ مولای ابو سَلْہام، الغرب میں؛ مولای ابوالشّتاء الخمّار (مولای بوشّتا) فاس کے شمال میں؛ مکناسہ کے سرپرست ولی اور طریقۂ عیساوہ کے بانی سیدی محمّد بن عیسیٰ؛ مولای ابو شعیب (بو شعیب) آزمُّور میں؛ مولای ابو یعزّا (بو عزّا) تادلا میں؛ سید ابو العبّاس السّبتی (سیدی بل عبّاس)، جو سبتہ میں پیدا ہوئے اور مراکش کے سرپرست ولی مانے جاتے ہیں۔ ان سب اولیا اور دوسرے نسبتاً کم مشہور ولیوں کے بارے میں مذہبی کتابیں موجود ہیں، جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔

مراکو میں بزرگوں سے ان کی زندگی میں یا ان کی موت کے بعد عقیدت مندی کا دستور کچھ مسلمانوں ہی پر موقوف نہیں۔ یہود کے بھی اولیا ہیں اور وہ بھی اتنے ہی کثیر التعداد ہیں جتنے کہ مسلمانوں میں۔ بعض یہودی ولیوں کی تو اتنی شہرت ہے کہ مسلمان بھی ان کے مقبروں کا احترام کرتے ہیں، مثلاً وزّان کے قریب مقام آزجن کے ربّی عمران کا اور سفی میں ربّی بن زمیرو کا مقبرہ۔ اسی طرح مراکو کے یہودی بھی اس ملک کے بعض بڑے بڑے مسلمان ولیوں کا احترام کرتے ہیں۔

ہر ایک بڑے ولی کے مقبرے کے ارد گرد کا رقبہ مقدس (حُرم) اور ایسی پناہ گاہ سمجھا جاتا ہے جس میں مداخلت ممکن نہیں۔ ان میں سے سب سے مشہور حرم مولای ادریس کا فاس میں اور مولای عبدالسّلام بن مشیش کا شمال مغربی پہاڑوں میں ہے۔ مزاروں سے متعلق اراضی ان خاندانوں کی واحد ملکیت ہوتی ہے جو اپنے آپ کو ان ولیوں کی اولاد میں سے بتاتے ہیں۔ انہیں سرکاری ٹیکس معاف ہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کے لیے بعض خاص ٹیکس عائد کر سکیں اور ان کے لیے اس رعایت کو سرکاری طور پر سلطان نے تسلیم کر

رکھا ہے ۔ ان بزرگوں کی اولاد کو ان کی خانقاہوں سے صرف اِن ٹیکسوں ہی سے آمدنی نہیں ہوتی بلکہ اس کا سب سے بڑا ذریعہ وہ نذرانے ہیں جو زائرین یہاں چڑھاتے ہیں اور جسے "زیارۃ" کہتے ہیں ۔ عام طور پر سال میں ایک مرتبہ ان بزرگوں کے مزار پر عرس ہوتا ہے، جسے موسم (عربی مَوْسِم) کہتے ہیں ۔ ایک جم غفیر جمع ہو جاتا ہے اور ان میں سے بعض لوگ تو دور دراز مقامات سے سفر کرکے آتے ہیں ۔ یہ لوگ یہاں آکر اس سید کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی نذر عقیدت پیش کرتے ہیں اور اس آتشبازی کا تماشا دیکھتے ہیں جو صاحب مزار کے اعزاز میں چھوڑی جاتی ہے ۔ اس موقع پر نذر و نیاز کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جسے ان بزرگوں کی اولاد آپس میں تقسیم کر لیتی ہے ۔

ان حالات میں ہر اہم خانقاہ کے لیے باقاعدہ انتظام بھی ضروری ہے ۔ وہ مقدس مقام، جس میں مزار کے ساتھ کچھ اور عمارتیں بھی ملحق ہوتی ہیں، مثلاً مجلس خانہ، مہمان خانہ وغیرہ، اسے "زاویہ" کہتے ہیں ۔ اس کی نگرانی ایک مقدم کرتا ہے، جو کل آمدنی وصول کرکے تقسیم کرتا ہے ۔ یہ ساری آمدنی صرف زیارۃ کے ذریعہ ہی حاصل نہیں ہوتی بلکہ بعض زاویوں کی ملکیت میں زمینیں بھی ہیں، جو بعض اوقات بے حد وسیع ہوتی ہیں ۔ ان زمینداریوں کو ٹھیکے پر دیا جاتا ہے اور کاشتکار عزاب کہلاتے ہیں ۔ یہ زمینداریاں بعض اوقات زر خرید ہوتی ہیں اور اکثر اوقات وصایا، یا نذرانوں (حبوس) کی صورت میں نیک اور عام مخیر لوگوں سے حاصل ہوتی ہیں ۔

اس سے ظاہر ہے کہ کس طرح بعض مشہور اور دولت مند زاویے اپنے اردگرد کے علاقوں میں مذہبی اثر و رسوخ کے علاوہ سیاسی اور اخلاقی اثر بھی پیدا کر سکتے ہیں، تاہم مذہبی اثرات نہایت اہم ہیں ۔ مراکو کے بڑے بڑے زاویے راسخ الاعتقادی کا مرکز ہیں اور ملک میں اسلام کو ہمیشہ ایک تازہ جذبہ اور زندگی بخشتے رہتے ہیں ۔ بعض تصوّف کے مرکز ہیں اور وہاں ہمیشہ مذہبی تعلیم بھی دی جاتی ہے ۔ اس سے اس قابل رشک حیثیت کی توجیہ ہو جاتی ہے جو مشہور و معروف بزرگ یا مرابط کی اولاد کو مراکو کے معاشرے میں حاصل ہے ۔ اگر کسی بزرگ کو اپنی نیکیوں کی وجہ سے مرتبۂ ولایت ملنے کے علاوہ یہ فخر بھی حاصل ہو کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اولاد میں سے ہے تو وہ شرفا میں سے متصور ہوتا ہے اور اس وجہ سے اس کی قدر و منزلت اور بھی دوبالا ہو جاتی ہے ۔ ایسے ولیوں کی اولاد، جو شریف نہ تھے، اپنے آپ کو نسباً سیّد ظاہر کرنے کے لیے جعلی شجرے بھی بنا لیتی ہے ! چنانچہ ایسے مرابط جو اس طریقے سے شرفا کی فہرست میں داخل ہو گئے ہیں، مراکو میں بے شمار ہیں ۔ مراکو کا زاویہ صرف اولیا پرستی کا ہی مرکز نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات اس کی حیثیت شرفا کی ایک انجمن یا ایک مذہبی سلسلے کی بھی ہوتی ہے ۔ کسی شاخ کے مرکز کی بعض دفعہ ایک ہی زاویے کی کئی شاخیں ہو سکتی ہیں ۔ اس قسم کے ادارے گویا "مادر زاویے" کی بیٹیاں ہوتی ہیں اور بعض اوقات ایک دوسرے سے بڑے فاصلے پر واقع ہوتی ہیں ۔

اولیا پرستی، طریقت کے سلسلے اور شرفا کا نظام گویا مراکو کے مسلم معاشرے کے تین خاص پہلو ہیں، جو آپس میں بے حد مخلوط و مربوط ہیں! چنانچہ ان کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کرنا مشکل ہے ۔ مراکو کے شرفا کے بڑے بڑے خاندانوں کے متعلق، جو

واقعی شریفی نسل کے ہیں یا محض مرابط ہیں، تفصیلی بیان کے لیے [رک بہ] شرفا۔ یہاں ہم صرف ان سرکردہ خاندانوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا حسب نسب مراکو کے شجرہ نویسوں کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ یہ خاندان حضرت امام حسنؓ اور عبداللہ الکامل کے تین بیٹوں ادریس، محمّد النفس الزکیّہ اور موسٰی الجون کی اولاد میں سے ہیں۔ مولای ادریس کی اولاد ادریسی کہلائی؛ ان کی کئی شاخیں ہیں: جوطیّون (شبیہیّون، عمرانیّون، طالبیّون، غالبیّون)، دبّاغیّون، کتانیّون، علمیّون (مولای عبدالسّلام بن مشیش کی اولاد۔ جو جبل العلم پر مدفون ہیں اور اسی نسبت سے ان کا یہ نام مشہور ہوا؛ علمیّون کی پھر کئی شاخیں ہیں: شفشاونیّون، ریسونیّون، رحمانیّون اور لحیالیّون)۔ محمّد النفس الزکیّہ کی اولاد میں سے سجلماسہ یا فیلالہ کے شرفا ہیں (فیلالیّون، تافیلالت کی نسبت)، یعنی وہ شرفا جو اس وقت برسر حکومت ہیں۔ موسٰی الجون کی اولاد میں سے ”قادری شرفا“ ہیں، جو اپنے نام کی نسبت غوث الاعظم حضرت عبدالقادر الجیلانی سے کرتے ہیں۔ مراکو میں قلیل التعداد حسینی شرفا بھی موجود ہیں، جو حضرت امام حسنؓ کے بھائی حضرت امام حسینؓ بن حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ہیں۔ ان شرفا کو صقلیّون اور عراقیّون کہتے ہیں اور یہ اندلس سے آئے تھے۔ مرابط کے بڑے بڑے خاندان یہ ہیں: درعہ میں تامگروت کے ناصریّہ؛ تادلا میں شرقاوہ [رک بآں] درقاوہ اور وزانیّون فاس کے شمال مغرب میں وزّانیّون۔ ”وزّانی شرفا“ نے، جن کا سردار سلسلۂ عالیۂ طیّبیّہ۔ تہامہ (دیکھیے اوپر) کا شیخ بھی ہوتا ہے، مدت مدید سے سیاسی معاملات میں بڑا حصہ لیا ہے اور ’مخزن‘ کی ان پر خاص توجہ رہی ہے۔ دوسرے بڑے بڑے مرابطی خاندانوں کے مقابلے میں انھوں نے مرکزی حکومت کی بڑی خدمات انجام دی ہیں۔ اس علاقے کی آبادی میں، جو ’مخزن‘ سے کچھ ناراض اور مخالف ہی رہی ہے، وہ زبردست روحانی اور سیاسی اثر و رسوخ حاصل ہے جس کے باعث انھوں نے حکومت کو بڑا فائدہ پہنچایا ہے۔ انھوں نے بڑی کامیابی سے سلطان اور لوگوں کے غیر محکوم جتھوں کے درمیان ثالث بالخیر کے فرائض بھی انجام دیے ہیں۔

اس طرح شرفا مراکو کی معاشرت میں بلندترین مقام کے حامل ہیں۔ ان میں سے بعض نے اپنی حکومت قائم کر لی ہے اور باقی بادشاہ کے باجگزار ہیں، جو اس کے عوض ان کی بڑی خدمت کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اواخر قرون وسطٰی سے علمی و فکری اعتبار سے بھی ان کا مقام بلند ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ ”شریفیت“ کو، جو یہاں کا ایک اہم معاشرتی عامل ہے، زیادہ طاقت یا تو مرابطوں کی امداد و تعاون سے حاصل ہوتی ہے جو اس کے نظام میں شامل ہو گئے ہیں، یا طریقت کے ان سلسلوں سے جو اکثر خود اسی سے نکلتے رہے ہیں۔

(۵) بربری مذاہب کے باقیات: اولیا پرستی کا دستور، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اسلام سے پہلے بھی وہاں مروّج تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مشہور ولیوں کے ساتھ ساتھ کچھ اور لوگ بھی ہیں جو وہاں دیہات اور شہروں میں مقبول ہیں۔ فاس جیسے بڑے بڑے شہروں میں سادات عظام کی تو سب لوگ عزت کرتے ہیں لیکن ان کے شانہ بشانہ وہاں ایسے مرابط بھی نظر آتے ہیں جن کے ناموں سے ان کا عوامی حسب و نسب واضح ہے۔ ان لوگوں میں سے یہ مشہور ہیں: سیّدی المخفی (یعنی پیر غائب)، سیدی اَمْسَة الخیر (پیر شام بخیر)، یا سیدی قاضی حاجه (پیر حاجت رواں)۔ ان کے حالات

کے متعلق تفاصیل اولیا کے تذکروں میں ملتی ہیں، مثلاً (دیکھیے سلوۃ الانفاس؛ E. Levi Provençal: Les Historiens des chorfa، ص ۳۸۳ ببعد)۔ معمولی اور بسا اوقات گمنام خلوت گاہوں کی مراکو میں کثرت ہے۔ ان کے ڈانڈے زمانۂ قدیم کے ان اسطوری افراد سے ملتے ہیں جن کی اسلام کے آنے سے پہلے یہاں پوجا ہوتی تھی۔ ان مقبول عام ولیوں سے عقیدت کے علاوہ ارواح پرستی بھی مراکو میں عام ہے۔ اس قسم کے اعتقادات آبادی کے ادنی طبقے میں زیادہ رائج ہیں، جو اولیا کے علاوہ بلند مقامات، غاروں، چشموں، درختوں اور چٹانوں کی پوجا بھی کرتے ہیں۔ ان مذہبی عقیدوں کا اب بڑے شوق سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس کے نتائج برآمد ہونے پر اس مذہب کا غالباً بلا خوف مغالطہ پتا چل جائے گا جو توحید پرستوں کے تین بڑے مذاہب کی آمد سے قبل یہاں مروج تھا۔

مظاہر پرستی کے اس مذہب سے مولای یعقوب المراکشی سے مذہبی عقیدت کو علٰحدہ کرنا بہت مشکل بلکہ ناممکن ہے جن کا قبہ ہمیشہ ایسے گرم چشموں کے قریب ملتا ہے جن کے صحت بخش خواص مسلمہ ہیں۔

کفر و الحاد کے آثار، جو خالص اسلامی شعار کے بالکل منافی ہیں، مراکو میں ہر جگہ ملتے ہیں۔ ان آثار کا علاقہ بربر کے دوسرے حصوں کے آثار سے ممیز کرنا بہت مشکل ہے۔ بچے کی پیدائش اور اس سے متعلقہ رسوم (نام رکھنا اور رسم ختنہ وغیرہ)، نیز شادی، بیاہ اور موت، وغیرہ کی رسوم تو اب سب کو معلوم ہوتی جا رہی ہیں۔ یہ رسوم احکام سنت کے بالکل خلاف ہیں، لیکن جو لوگ انہیں بجا لاتے ہیں وہ انہیں ملحدانہ نہیں سمجھتے۔

دیہاتی لوگوں کی معاشرت میں ہمیں رسوم قبل از اسلام واضح طور پر نظر آتی ہیں۔ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں جو بڑے عجیب و غریب طور پر رومیوں کی کاشتکاری کی رسوم سے مشابہ ہیں۔ مراکو کے کسانوں میں جولین (Julian) جنتری کا رواج اب تک چلا آتا ہے جس کو اس ملک میں بلاشک و شبہہ رومیوں ہی نے مروج کیا تھا۔ یہ جنتری اسلامی قمری جنتری کے مقابلے میں زراعتی ضروریات کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ معمولی سی تبدیلی کے بعد مہینوں کے ناموں کی لاطینی ترتیب اب تک قائم ہے۔ ماہ جنوری کا نام ینائر ہے جو لاطینی لفظ ianaur (ius) سے ماخوذ ہے۔ مراکو میں شمسی سال کے شروع ہونے پر ایک تہوار، خاص طور پر دیہاتی علاقوں میں، منایا جاتا ہے جسے "حاگوزہ" کہتے ہیں۔ موسم گرما میں 'عنصرہ' کا تہوار بھی منایا جاتا ہے اور اس روز عام طور پر آتشبازی چھوڑی جاتی ہے۔

۱۹۱۲ء سے ۱۹۵۶ء تک مراکو فرانس اور ہسپانیا کی Protectorates (زیر حمایت علاقوں) میں منقسم تھا جن میں سے فرانس کی پروٹیکٹوریٹ سلطان اور فرانس میں ایک سمجھوتے کے ذریعے ۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء سے قائم ہوئی اور ہسپانیا کی ایک فرانسیسی ہسپانوی سمجھوتے کی رو سے ۲۷ نومبر ۱۹۱۲ء کو۔ اس کے علاوہ طنجہ کا ایک بین الاقوامی منطقہ (International Zone) بھی تھا جسے ۲۸ دسمبر ۱۹۲۳ء سے فرانس، برطانیا اور ہسپانیا نے مل کر قائم کیا تھا، لیکن آخر ۲ مارچ ۱۹۵۶ء کو سلطان اور فرانس نے فاس کے معاہدے کو ختم کر دیا اور فرانسیسی انتداب کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد، یعنی ۷ اپریل ۱۹۵۶ء کو ہسپانیا نے بھی اپنی پروٹیکٹوریٹ کو ختم کر دیا اور اکتوبر ۱۹۵۶ء میں فرانس، برطانیا، اطالیا، امریکہ، بلجیم، ہالینڈ، سویڈن اور پرتگال کی باہمی رضامندی سے طنجہ

کے بین الاقوامی منطقے کا نظم و نسق بھی حکومت مراکو کے سپرد کر دیا گیا۔ اس طرح ۱۹۵۶ء سے مراکو ایک بالکل آزاد و خود مختار ملک ہے اور کسی خارجی طاقت کو اس کے سیاسی معاملات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ تاہم مراکو کے یورپ کے مختلف ممالک سے گہرے تجارتی اور ثقافتی روابط قائم ہیں اور یورپ، ایشیا اور افریقہ، نیز امریکہ کے بیشتر ملکوں سے اس کے سفارتی تعلقات ہیں۔

حکومت مراکو ایک آئینی بادشاہت (Constitutional Monarchy) ہے، بادشاہ کو بحیثیت امیرالمؤمنین اعلیٰ مذہبی اور غیر مذہبی اقتدار حاصل ہے۔ ملک میں موجودہ آئین دسمبر ۱۹۶۲ء میں نافذ کیا گیا، جس کی رو سے ملک کی حکومت سلطان کے علاوہ دو مجلسوں (Houses) کے سپرد کر دی گئی۔ مجلس نمایندگان کے ارکان عام لوگوں کے ووٹ سے چار سال کے لیے اور مجلس شوریٰ (Counsellors) کے بلدیاتی اداروں اور دیگر ملکی جماعتوں کی طرف سے چھے سال کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔ بادشاہ کو وزیراعظم اور دیگر وزرا کو نامزد کرنے اور پارلیمنٹ کو برخاست کرنے کا حق حاصل ہے۔

موجودہ بادشاہ (۱۹۷۳ء) سلطان حسن ثانی ہیں جو ۱۹۲۹ء میں پیدا ہوئے اور مارچ ۱۹۶۱ء میں اپنے والد سلطان محمد خامس کے جانشین بنے۔ ولی عہد سیدی محمد ہیں جو ۱۹۶۲ء میں پیدا ہوئے۔ بادشاہ زیادہ تر رباط میں رہتے ہیں لیکن کبھی کبھی بعض قدیم تر مرکزی شہروں، مثلاً فاس، مراکش، مکناسہ اور طنجہ میں بھی اقامت کرتے ہیں۔

ملک کا پرچم سبز رنگ کا ہے اور وسط میں پانچ نوکوں کا ایک سرخ رنگ کا ستارہ بنا ہے۔

چونکہ مراکو کی جنوبی سرحد کا صحیح تعین نہیں ہوا، اس لیے اس کے رقبے کا ٹھیک اندازہ نہیں کیا جا سکتا تاہم سرکاری طور پر ملک کا کل رقبہ پانچ لاکھ مربع کیلو میٹر بتایا جاتا ہے۔ جون ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کی رو سے باشندوں کی مجموعی تعداد ایک کروڑ پندرہ لاکھ اٹھانوے ہزار ستّر تھی جس میں سے بیاسی لاکھ کے قریب دیہاتی تھے۔ غیر ملکیوں کی تعداد اس وقت چار لاکھ کے قریب تھی، ۱۹۶۹ء کے ایک اندازے کے مطابق کل آبادی ایک کروڑ اکتالیس لاکھ اور غیر ملکیوں کی تعداد گھٹ کر صرف ایک لاکھ ستر ہزار رہ گئی تھی۔ یہودیوں کی تعداد، جو کسی زمانے میں بہت بڑی تھی، اب برائے نام رہ گئی ہے۔

بڑے بڑے شہروں کی مسلمان آبادی کے اعداد و شمار حسب ذیل ہیں:

دارالبیضاء = ۱۱۷۷۰۰، رباط = ۲۶۱۲۵۰، مراکش = ۲۶۳۳۰۰، فاس = ۳۳۹۰۰۰، مکناسہ = ۲۰۵۰۰۰، اُجدہ = ۱۳۹۳۰۰، طنجہ = ۱۶۶۲۹۰، قنطرہ = ۹۹۳۸۰، سفی = ۹۹۸۷۰، طیطوان = ۱۱۷۰۰۰۔

مسلمان باشندے سنّی اور مالکی مذہب کے پیرو ہیں۔ فرانسیسی اور ہسپانوی آبادکار رومن کیتھولک مذہب کے پابند اور رباط کے اسقف اعظم (Archbishop) کے ماتحت ہیں۔

پورا ملک ۱۹ صوبوں اور دو "کوتوالیوں" (Prefectures) میں منقسم ہے۔ سرکاری زبان عربی ہے، لیکن فرانسیسی بھی عام طور پر رائج ہے اور اعلیٰ تعلیم بھی زیادہ تر اسی زبان میں دی جاتی ہے۔ ۷ سے ۱۳ سال کی عمر تک کے بچوں کے لیے تعلیم لازمی ہے۔ ثانوی مدارس بڑی تعداد میں موجود ہیں اور تین یونیورسٹیاں ہیں، یعنی رباط کی فاس کی اور جامع القرویین (اسلامی یونیورسٹی)۔

باشندوں کی گزر اوقات کا بڑا ذریعہ زراعت ہے، لیکن زمانہ حال میں صنعت و حرفت میں بھی خاصی ترقی ہوئی ہے ۔ ملک کے بڑے بڑے شہروں کے مابین ریلوے لائنیں موجود ہیں جن کی لمبائی ۱۹۶۴ء میں ۱۷۵۶ کیلو میٹر تھی ۔ ان کے علاوہ کئی اچھی پختہ سڑکیں بھی ہیں، جن کی بدولت تجارتی سامان کو ایک شہر سے دوسرے شہر تک بآسانی منتقل کیا جا سکتا ہے ۔

مآخذ : ۱۸۹۱ء تک کے مکمل مآخذ کے لیے
دیکھیے : (۱) R. L. Playfair اور A. R. Brown :
Bibliography of Morocco from the earliest times to
the end of 1891، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۲) مراکو کے متعلق
ایک مکمل فہرست مآخذ ۱۹۲۱ء سے *Hespéris* میں
موجود ہے، شائع کردہ *Institut des Hautes Etudes*
Marocaines de Rabat، (مآخذ شروع کردہ، MM P de
C. Funck-Brentano اور Cenival)؛ (۳) دیکھیے نیز
عالمانہ اور مقبول رسائل جن میں مراکو کے متعلق بحث
کی گئی ہے : *Archives Marocaines, Archives Berbères,*
Hespéris, l' Afrique Française, France Maroc
Bulletin de l' Enseignement public au Maroc؛ (۴)
نیز *Section Sociologique du Maroc*، کے رسالے موسومہ
Villes et tribus du Maroc، یہاں ہم صرف ابجدی ترتیب
سے ان ضروری تصانیف کا ذکر کریں گے جو فصل
(Section) ۱، ۲، ۴، ۵ اور ۶ سے متعلق ہیں؛ (۵) E. Aubin :
Le Maroc d' aujourd' hui، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۶)
H. Basset : *Essai sur la littérature des Berbères*،
الجزائر ۱۹۲۰ء؛ (۷) وہی مصنف : *Le culte des*
Grottes au Maroc، الجزائر ۱۹۲۰ء؛ (۸) وہی مصنف و
E. Levi-Provençal : *Chella, une nécropole mérinide*،
پیرس ۱۹۲۲ء (ج ۴، *Legends & cultes*)؛ (۹) A. Bel :
Coup d' Oeil sur l' Islam en Berbérie، مصص ۱۹۲۰ء؛
(۱۰) A. Bernard : *Le Maroc*، بار ششم، پیرس ۱۹۲۱ء؛
(۱۱) وہی مصنف و P. Moussard : *Arabophones et*
berbérophones au Maroc، در *Annales de Geogra-*
phie، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۲۶۷ تا ۲۸۲؛ (۱۲) S. Biarnay :
Notes d' ethnographie et de linguistique nord
Africaines، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) J. Bourrilly و
E. Laoust : *Stèles funéraires marocaines*، پیرس
۱۹۲۷ء؛ (۱۴) R. Brunel : *Essai sur la confrérie*
religieuse des Aissaoua au Maroc، پیرس ۱۹۲۶ء؛
(۱۵) L. Brunot : *La mer dans les traditions et*
des industries indigenès à Rabat et Sale، پیرس
۱۹۲۱ء؛ (۱۶) Budgett Meakin : *The Land of the*
Moors، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف : *The moors*،
لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۸) وہی مصنف : *Life in Morocco*،
لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۹) O. Depont و J. Coppolani :
Les Conferéries religieuses musulmanes، الجزائر
۱۸۶۷ء؛ (۲۰) E. Doutté : *Notes sur l' Islam*
maghribin les Marabouts، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۲۱)
وہی مصنف : *Merrakech*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۲۲)
وہی مصنف : *Magie et religion dans l' Afrique du*
Nord، الجزائر ۱۹۰۹ء؛ (۲۳) وہی مصنف : *En tribu*،
پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۲۴) J. Drummond Hay : *Le*
Maroc et ses tribus nomades، پیرس ۱۸۴۴ء؛ (۲۵)
J. Erckmann : *Le Maroc moderne*، پیرس ۱۸۸۵ء؛
(۲۶) de Foucauld : *Reconnaissance au Maroc*
(1883–1884)، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۲۷) Gaillard :
Une ville de l' Islam : Fes، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۲۸)
M. Goudefroy Demombynes اور L. Mercier :
Manuel d' arabe marocain، پیرس، تاریخ ندارد
(تمہید)؛ (۲۹) J. Goulven : *Les Mellahs de*
Rabat-Salé، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۳۰) G. Hardy و
L. Brunot : *L' enfant marocain*، پیرس ۱۹۲۵ء؛
(۳۱) L. Justinard : *Les chleuh de la banlieue de*

Paris، در Revue Etudes Islamiques، پیرس ۱۹۲۸ء؛
ص ۲۲۴ تا ۲۸۰؛ (۳۲) E. Laoust : Mots et choses
berbères، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۳۳) وهی مصنف : Noms et
Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du
Haut et de l' Anti-Atlas، در Hespéris، پیرس
۱۹۲۱ء؛ (۳۴) N. Larras : La population du
Maroc، در La Géographie، پیرس ۱۹۰۶ء؛ ص ۲۳۷ تا
۲۴۸؛ (۳۵) Doctoresse Légey : Essai de folklore
marocain، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۳۶) وهی مصنف : Contes
et légendes populaires du Maroc، پیرس ۱۹۲۶ء؛
(۳۷) A. R. de Lens : Pratiques des Harems
marocains، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۳۸) E. Levi-Provencal:
Les Historiens des chorfa، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۳۹)
وهی مصنف : Notes d' hagiographie marocaine،
پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۴۰) G. Marçais : Les Arabes en
Berbérie du XIème au XIVème siècles، پیرس ۱۹۱۳ء؛
(۴۱) L. Massignon: Le Maroc dans les premières
années du XVIème siècle Tableau geographique d'
après Léon l' Africain، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۴۲)
وهی مصنف : Enquête sur les corporations musul-
manes d' artisans et de Commercants au Maroc،
پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۴۲ الف) E. Micbeux-Bellaire :
Maroc، در Nouveau Dictionnaire de Pédagogie،
پیرس ۱۹۱۱ء؛ ص ۱۲۳۰ تا ۱۲۴۰؛ (۴۳) وهی مصنف:
Les Conferéries religieuses au Maroc، رباط ۱۹۲۳ء؛
(۴۴) وهی مصنف : Conferénces، (A M، ج ۲۸) پیرس
۱۹۲۸ء؛ (۴۵) وهی مصنف : در Archives marocaines،
مواضع کثیرہ؛ (۴۶) L. Milliot : Les terres collec-
tives au Maroc، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۴۷) وهی مصنف :
Démembrements du Habous، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۴۸)
E. Montet : Les Confréries religieuses de l' Islam
marocain، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۴۹) وهی مصنف: Le culte
des saints dans l' Afrique du Nord et plus spéciale-
ment au Maroc، جنوا ۱۹۰۹ء؛ (۵۰) A. Mouliéras :
Le Maroc inconnu، اوران - پیرس ۱۸۹۵ء - ۱۸۹۹ء؛
(۵۱) S. Nouvel: Nomades et sédentaires au Maroc،
پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۵۲) P. Odinot : Le monde
marocain، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۵۳) M. L. Ortega :
Los Hebreos en Marruecos، میڈرڈ ۱۹۱۹ء؛ (۵۴)
V. Piquet : Le Maroc، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۵۵)
وهی مصنف : Le Peuple Marocain، پیرس ۱۹۲۵ء؛
(۵۶) Quedenfeldt : Division et répartition de la
population berbère au Maroc، (ترجمه Simon) الجزائر
۱۹۰۳ء؛ (۵۷) P. Ricard : Maroc (Guides Bleus)
پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۵۸) Rif et Jbâla، پیرس
۱۹۲۶ء؛ (۵۹) G. Salmon: در Archives marocaines،
مواضع کثیرہ؛ (۶۰) de Segonzac : Au coeur de l'
Atlas. Missions au Maroc (1904 - 1905)، پیرس
۱۹۱۰ء؛ (۶۱) N. Slouchz : Etude sur l' histoire
des Juifs au Maroc، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۶۲) وهی مصنف:
Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères، پیرس
۱۹۰۸ء؛ (۶۳) Rackow و Ubach : Sitte und Recht
in Nordafrica، Stuttgart ۱۹۲۳ء؛ (۶۴) T.H. Wier:
The shaikhs of Morocco، ایڈنبرا ۱۹۰۴ء؛ (۶۵)
E. Westermark : Sul culto dei santi nel Marocco،
(XII ème Congrès Int.) روما ۱۸۹۹ء، ج ۳، حصہ ۱،
ص ۱۵۱ تا ۱۶۸؛ (۶۶) وهی مصنف : Marriage
Ceremonies in Morocco، لنڈن ۱۹۱۴ء (فرانسیسی
ترجمه از J. Arin : Les Cérémonies du mariage au
Maroc، پیرس ۱۹۲۱ء)؛ (۶۷) وهی مصنف : Ritual and
Belief in Morocco، لنڈن ۱۹۲۶ء۔

(G. S. COLIN و E. LEVI-PROVENÇAL)

لسانیاتی جائزہ :

مراکش میں دو زبانیں بولی جاتی ہیں : بربری

اور عربی کی مقامی بولیاں ۔ یہاں جس زبان کے وجود کی قدیم ترین شہادت ملتی ہے، وہ بربری ہے ۔ ہمارے پاس کوئی ایسا مواد نہیں ہے جس سے کسی اور زبان کے وہاں قدیم تر زمانے میں بولے جانے کا پتا چلتا ہو ۔ رہی عربی سو وہ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی کی اسلامی فتوحات کے باعث رائج ہوئی ، لیکن مراکش میں بنو ہلال اور بنو سُلَیم کے (بارھویں صدی عیسوی میں) آنے تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربی جو شہری ثقافت کی زبان تھی، زیادہ تر شہروں ہی میں بولی جاتی تھی اور دیہات کی زبان بدستور بربری رہی ۔ جب عربوں نے میدانوں پر قبضہ کیا تو اس کے بعد سے ان کی زبان وہاں پھیلی ۔ علاقہ جِبالہ کا آگے ذکر آئے گا، اسے چھوڑ کر صرف مراکش کے کوہستان میں بربری زبان باقی ہے ورنہ آج کل شہروں اور میدانوں میں تقریباً سب لوگ عربی بولتے ہیں ۔

(اپنے سالنامے کی طبع چہارم، ۱۹۵۵ء، ص ۲۵۰ ببعد ماسینوں نے ۱۹۴۷ء میں مراکش کی آبادی کا تخمینہ تقریباً ۹۶ لاکھ قرار دے کر لکھا ہے کہ عربوں اور بربروں کا تناسب پندرھویں صدی عیسوی سے غیر متبدّل طور پر ٦۰ : ۴۰ چلا آیا ہے) .

(الف) بربری :

(۱) بربری بولیاں : E. Destaing کی تحقیقات کے مطابق مراکش کی بربری بولیاں دو بڑے گروھوں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں .

پہلا شمالی گروہ ہے جس میں رِیف، بنی زناسن، ان کے ھمسایہ بربر قبائل اور اَیت سَروشَن، سَرموشہ، اَیت وَرَین، وغیرہ کی بولیاں، جو اطلس اوسط کے شمال میں بولی جاتی ہیں، شامل ہیں ۔ ان بولیوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے بولنے والے صوتیاتی نقطۂ نظر سے حروف سنّیہ (Dentals) اور حنکیہ (Palatals) کو صرف سانس کی مدد سے ادا کرنے (Spirantisation) کا شدید میلان رکھتے ھیں۔ ان مقامی بولیوں کا مقابلہ ان بولیوں سے کرنے پر جنھیں الجزائر کے باشندے زناتیہ کے نام سے موسوم کرتے ھیں ، E. Destaing کی یہ رائے قرار پائی ہے کہ انھیں زناتہ گروہ کی بولیاں قرار دیا جائے .

دوسرا یا جنوبی گروہ اسی مصنف کی رائے کے مطابق مراکش کی باقی بولیوں پر مشتمل ہے ۔ اس نے اسے دو ذیلی شاخوں میں تقسیم کیا ہے :

(الف) ذیلی گروہ تَمزِغت جو اطلس اوسط کے بربر لوگ مکناس (مکناسہ) کے مضافات سے لے کر اطلس کبیر کے نواح تک بولتے ہیں ۔ یہاں بھی شمال کی بولیاں جنوب سے اختلاف رکھتی ہیں ۔ اس ذیلی گروہ میں ہمیں صَنہاجۃ سراؤر کی بولیوں کو شامل کر دینا چاہیے جو فاس کے شمال مشرق کے بلند علاقوں کا ایک اہم قبائلی وفاق ہے ۔ اسی طرح شاید غُمارہ کے ان گروھوں کی زبان کو بھی اس گروہ میں شامل کرنا چاہیے جو اب تک بربری زبان بولتے ھیں .

(ب) ذیلی گروہ تشِلحیت جسے کبھی اطلس کبیر کے قدیم مصمودہ بولتے تھے، نیز سوس اور جبل مقابل اطلس (Anti-Atlas) کے شلُوح بولتے ھیں.

بربری بولیوں کی یہ تینوں شاخیں اس ملک کے بربروں کی تین اہم نسلی شاخوں پر کاملاً منطبق معلوم ہوتی ھیں؛ شمال میں زناتہ، وسط میں صَنہاجہ، زناتہ اور جنوب میں مَصمودہ ۔ ابن خلدون نے نے بربروں کی جو قدیم تقسیم کی ہے اس پر E. Destaing یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ پہلا گروہ قبائل بُتّر اور باقی دو قبائل براق کے ساتھ تطبیق رکھتے ہیں .

بربر مطالعات کے لیے وہ کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں جن کا ذکر E. Laoust نے اپنی کتاب Mots et choses Berbères، پیرس ۱۹۲۰ء کے شروع میں ص xvii پر کیا ہے۔ اس سنہ کے بعد کی کتابوں کے لیے دیکھیے رسالہ *Hespéris* جس میں سالانہ مراکشی ماخذ کی فہرستیں شائع کی جاتی ہیں۔ ایک نقشہ جس میں مراکشی آبادی کی تقسیم اور عربی و بربری بولنے والے علاقے دکھائے گئے ہیں A. Bernard و P. Moussard کے مقالوں *Arabo-phones et Berbérophones au Maroc*، (در *Annales Soc. Geographie*، ج ۳۳، پیرس ۱۹۲۳ء) میں ملے گا۔ شمالی علاقے کے لیے وہ نقشہ زیادہ صحیح ہے جسے R. Montagne و Pennes نے تیار کیا ہے اور *Manuel de berbère marocain (dilecte rifain)*، مصنفہ Justinard (پیرس ۱۹۲۶ء) کے آخر میں شامل ہے .

بربری سے قدیم تر زبان کا مراکش میں پتا نہیں چلتا۔ بہت تھوڑے سے ایسے "بربری" (Libyan) کتبے ضرور ملے ہیں جن کا ترجمہ نہ ہو سکنے کے باوجود اب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ قدیم بربری ہی میں ہیں۔ ان میں سے ایک کتبہ تُمودہ کے رومی کھنڈروں میں ملا ہے جو تطوان کے جنوب مغرب میں چند کیلومیٹر کے فاصلے پر پائے جاتے ہیں۔ یہ کتبہ اب تطوان کے عجائب خانے میں محفوظ ہے، بعض اور بربری کتبے پتی ژان Petitjean کے علاقے میں ملے ہیں .

مراکش میں بربری زبان کے رواج کی قدیم ترین شہادت ہمیں گیارھویں صدی عیسوی کے جغرافیہ نگار البَکری کے ہاں ملتی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ ایک ملحد مدّعی نبوت حامیم نے جو ۹۲۷ء میں قتل کیا گیا، بربروں کو "ان کی اپنی زبان میں" ایک قرآن عطا کیا تھا۔ اس سے مراد ان کی بربری بولی ہی ہو سکتی ہے۔ یہی مؤلف بیان کرتا ہے کہ برغواطہ کے ہاں بھی ایک بربری "قرآن" تھا جو ان کے مدعیٔ نبوت صالح (تقریباً ۷۵۰ء) نے انہیں دیا تھا۔ الموحدون کے دور آغاز میں جیسا کہ کتاب *Documents inédits d'histoire almohade* (ص ۶۷) کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسوقت علاقہ اُمّ ربیع میں بربری ہی بولی جاتی تھی۔ اسی کتاب میں مراکشی بربری (تشلحیت بولی) کے قدیم ترین جملے بھی عربی رسم الخط میں ملتے ہیں (دیکھیے ص ۲۶، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۶۷، ۱۲۷)۔ بظاہر ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے بربری کو عربی حروف میں لکھنے کے لیے رسم الخط کا ایک نظام قائم کیا۔ علم تجوید کے ماہرین جو علامات وقف استعمال کرتے ہیں، انہیں لے کر اس نے چند مرکب علامتیں ایجاد کیں تاکہ بربری زبان کی مخصوص آوازیں ادا ہو سکیں، جیسے گ، ظ (زاے مفخّم) اور ژ کی آواز۔ اگرچہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں المغرب کی شہری اور بدوی عرب بولیوں کے متعلق بہت دلچسپ ابواب لکھے ہیں، لیکن بدقسمتی سے اس نے بربری زبان کی طرف توجہ نہیں کی۔ ان نادر عبارتوں میں سے جو اس کی کتاب میں مراکش کے متعلق ہیں، ایک میں وہ بیان کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں وادی وَرْغہ اور قلعہ اَمَرگُو کے نواح میں جو صنہاجی قبائل بس گئے تھے ان میں چند بربری بولنے والی آبادیاں بھی پائی جاتی تھیں (دیکھیے *Histoire de Berbères*، طبع De Slane، عربی متن، ۱ : ۲۷۳، س ۱)۔ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز کے متعلق الحسن بن محمد الوَزّان الزّیاتی (یوحنّا الاسد الغرناطی جو یورپ میں Leo Africanus کے نام سے معروف ہے) زیادہ مفصّل معلومات مہیا کرتا ہے: "بربروں کے پانچ نسلی گروہ (صُنہاجہ، مَصمودہ، زناتہ، ہَوّارہ اور غمارہ) ایک خاص زبان بولتے ہیں

جس کا نام ان کے ہاں Aqual amarig (= اوال اَمزِغ) یعنی "شریف زبان" ہے (دیکھیے آج کل کی بربری زبان کی تمزِغت بولی کا نام) (سفرنامہ الحسن بن محمد الوزان، شائع کردہ شیفر Schefer، ۱: ۲۸)۔ اس وقت تک غمارہ کے کچھ افراد بربری بولتے تھے کیونکہ وہ کہتا ہے: "تقریباً تمام لوگ عربی بولتے ہیں" (کتاب مذکور، ۱: ۲۹)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود علاقہ تامسنا کے شاویہ "Soava" بھی اس وقت تک بربری "افریقی زبان" بولتے تھے جس طرح کہ شمالی افریقہ کے باقی تمام شاویہ (بہ استثناء چند جو تونس کے جنوب میں رہتے تھے) یہی زبان بولتے تھے (کتاب مذکور، ۱: ۸۳)۔

مراکشی بربری کی سب سے پہلی فرہنگ کے لیے ہمیں اٹھارویں صدی عیسوی تک آنا پڑتا ہے جسے ڈنمارک کے قنصل G. Höst نے "Tamenart" (جو غالبًا اغادیر کے نواح کا کوئی مقام ہے) کے ایک طالب علم کی مدد سے تیار کیا تھا (دیکھیے *Efterretninger om Marokos og Fez*، کوپن ہاگن، ۱۷۷۹ء، ص ۱۲۸ تا ۱۳۳)۔

(۲) مراکش کا بربر ادب: اگرچہ ادریسیوں اور سعدیوں کے مابین جو حکمران خانوادے گذرے ہیں ان کی اصلی زبان بربری تھی، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مراکش میں بربری زبان کی نہ تو صرف و نحو کا مطالعہ کیا گیا اور نہ اس زبان کو ادبی زبان کی حیثیت سے استعمال کیا گیا، حالیکہ مصر کے مملوکوں کی ترکی زبان کی صورت میں معاملہ اس کے برعکس تھا۔ القرطاس نامی تاریخ کی ایک عبارت میں اس بات کا ضرور ذکر ہے کہ فاس کی جامع مسجد میں خطبے بربری زبان میں دیے جاتے تھے، مگر ان کا متن محفوظ نہیں کیا گیا۔ مشہور بربر مصلح ابن تومرت نے بربری زبان میں عقائد اور فقہ پر رسالے لکھے تھے جو اب ناپید ہیں۔ غمارہ اور برغواطہ کے بربری "قرآنوں" کا بھی یہی حال ہے، جو متون آج کل ملتے ہیں وہ رسالۃ القیروانی یا مختصرِ خلیل جیسی دینی کتابوں کے ترجمے یا شرحیں ہیں۔ یہ سب بربر متون بلا استثنا سوس سے ملے ہیں، جس کی ممکن ہے وجہ یہ ہو کہ اس علاقے میں ثقافت کو زیادہ ترقی ہوئی تھی یا وہاں کی بولی اپنے حروف صحیحہ کے زیادہ معیّن نظام اور حروفِ علّت کی آواز کی وضاحت کی وجہ سے دوسری بولیوں کے مقابلے میں عربی حروف میں لکھے جانے کی زیادہ صلاحیت رکھتی تھی۔ مراکشی بربروں کے ہاں قصوں، کہانیوں، روایتوں، غزلیہ گیتوں، رزمیہ نظموں اور مزدوروں کے گیتوں کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے جس کا خاصا بڑا حصہ فرانسیسی اور جرمن ماہرانِ بربریات نے جمع کر لیا ہے (تحریری یا زبانی بربر ادبیات کے متعلق دیکھیے Henri Basset: *Essai sur la Littérature des Berbères*، الجزائر ۱۹۲۰ء)۔

عرب مصنّف اس زبان کو عجمیہ، بربریہ، رطانہ (یا ناقابلِ فہم بولی) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ *Documents inédit d'histoire almohade* میں کئی بار اس کے لیے اللسان الغربی (یعنی مغرب اقصی یا مراکش کی زبان) کا لفظ بھی استعمال کیا گیا ہے۔ مراکشی عربی میں بربری کو زیادہ تر الشلحہ کہا جاتا ہے۔

(ب) عربی (۱) عربی بولیاں:

مراکش میں عربی زبان کا رواج کم از کم دو مرحلوں میں ہوا: اولاً آٹھویں صدی عیسوی میں پہلی اسلامی فتح کے وقت، اور پھر بارھویں صدی عیسوی میں بنو ہلال اور سلیم کی آمد کے وقت۔ ان دو قبیلوں کی مراکش میں آمد تک جو الموحد حکمران یعقوب المنصور کی رہینِ منت

ہے ، یہ لظر آتا ہے کہ عربی تقریباً بلا استثنا صرف شمال کے بڑے شہروں میں ھی بولی جاتی تھی ۔ وھاں عربی بولنے والوں کی آبادی بہت تھوی اور انھیں مذھبی اور سیاسی دوگونہ وقار حاصل تھا ۔ عربی مذھب اور فقہ کی زبان تھی ، اس کے بعد یہ زبان شہروں سے نکل کر آس پاس کے دیہات میں پھیلتی گئی ۔ خود جغرافیہ نگار الادریسی (*Description de l' Afrique et de L'Espagne*، ش ص ۹۷، ترجمہ ۹۰) بیان کرتا ہے کہ بارھویں صدی عیسوی میں فاس کے جنوبی اندرون ملک رقبے میں بربر قبائل (بنو یوسف ، فِنْدَ لاوہ، بہلُول ، زواوہ ، مکّاصہ، غیّاثہ ، اور سلال گون) عربی بولتے تھے ۔

شہروں نے اپنے مضافات پر جو لسانیاتی اثر ڈالا ہے اس سے ہم پر واضح ھوتا ہے کہ جبالہ (جو جبلی (یعنی کوھستانی) کی جمع ہے) کا کوھستانی علاقہ کیوں عربی بولنے لگ گیا ، حالانکہ مراکش کے اور پہاڑی علاقے اب تک بربری ھی بولتے ھیں ۔ علاقہ جبالہ اپنے وسیع تر مفہوم میں بشکل ھلال طول میں طنجہ سے لے کر تازہ تک چلا گیا ہے ۔ اس کے ارد گرد شہروں کا ایک حلقہ تھا : نکُور، بادیس ، تیگیساس ، تطوان ، سبتہ ، القصر الصّغیر ، طَنجہ ، ارزلہ (آصیلا) ، القصر الکبیر ، بصرہ، ازجن ، بنوتاودہ ، ولیلی ، فاس اور تازہ ۔ یہی وہ بندرگاہیں یا منڈیاں تھیں جن سے اس علاقے کے قبائل استفادہ کر سکتے تھے ۔ مزید براں خود اس کوہ تودہ (Massif) کو شمالی مراکش کی اہم ترین تجارتی شاھراھیں قطع کرتی تھیں، یعنی وہ سڑکیں جو فاس سے طنجہ کو ، سبتہ کو، بادیس کو نکُور کو اور پیچھے شَشاشہ تک جاتی ھیں، اس لیے یہ ناگزیر تھا کہ ان بلا واسطہ یا بالواسطہ شہری اثرات کے تحت جبالہ کا پہاڑی علاقہ مراکش میں سب سے پہلے مستعرب بنا ۔ اس استعراب میں مختلف اور عوامل سے بھی مدد ملی مثلاً : (۱) پہاڑوں میں بہت سے ایسے بڑے گاؤں تھے جنھیں "نیم شہری" حیثیت حاصل تھی اور جو اسلامی ثقافت کے ثانوی مرکز بن گئے؛ (۲) دسویں صدی عیسوی میں جبالہ کے درمیان ھر جگہ ادریسی شریف متوطن ھوگئے ۔ انھیں موسی بن ابی العافیہ المکناسی نے فاس سے نکالا تو انھوں نے کوھستان میں آ کر متعدد خود مختار ریاستیں قائم کر لی تھیں جو اسلامی شہری ثقافت کا مرکز بن گئیں؛ (۳) قبائل جبالہ نے ان سپاھیوں کا بڑا حصہ فراھم کیا جو ھسپانیا میں جہاد کرنے گئے تھے اور جب بعد فراغت وطن واپس آئے تو اندلس کے بڑے اسلامی شہروں کی آبادی سے اختلاط رکھنے کے باعث کم و بیش مستعرب بن چکے تھے ؛ (۴) نیز بغاوتوں اور خانہ جنگیوں کی بدولت جو اسلامی ھسپانیا کو بار بار اور اکثر پریشان کرتی رھیں ، اور عیسائی تسلط کے تدریجی پھیلاؤ کے سبب ۸۱۴ء کی بغاوت قرطبہ سے لے کر سولھویں صدی عیسوی تک ایک اہم نسلی عنصر آ کر جبالہ میں بستا رھا ۔ یہ لوگ اس کوھسار کے گردا گرد کے شہروں میں بھی آ بسے اور کوھستانی دیہات میں بھی آباد ھوگئے (تطوان کی دوبارہ آباد کاری، شَفشاون کی بنا) ۔ یہ آباد کار اپنے ساتھ عربی زبان کے ساتھ اپنی ثقافتی ، مادّی اور ذھنی برتری بھی لائے .

مراکش میں عربی زبان کی اشاعت کے اس مختصر خاکے سے واضح ھو جاتا ہے کہ اس ملک کی عربی بولیوں کو غور و فکر کے بعد کیوں تین ممتاز قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے : (الف) شہری بولیاں؛ (ب) کوھستانی بولیاں؛ (ج) بدوی بولیاں ۔

ان میں ایک اور قسم کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، یعنی (د) یہودی بولیاں .

(الف) شہری بولیاں : مراکش کی شہری آبادیوں کی ساری بولیوں کو "شہری بولیاں" نہیں کہا جا سکتا ۔ بعض شہر مثلاً الدّارالبیضاء (کاسابلانکا)، الجدیدۃ (Mazagan)، آسَفی (Safi)، الصُّویرہ، (مغادُر Mogador) اور ایک حد تک مکناس اور مراکش ایسے ہیں جہاں کی آبادی تمام تر یا بالعموم دیہات سے آئی ہے ۔ چونکہ بنیادی طور پر وہاں شہری معاشرت موجود نہ تھی اس لیے انھیں پوری طرح حضریت اختیار کرنے کا موقع نہ ملا ۔ بایں ہمہ مراکشی بھی ایسی بستیوں اور ان شہروں میں واضح طور پر فرق کرتے ہیں جہاں فی الواقعہ شہری تمدن موجود ہے اور جو کم و بیش اندلسی ثقافت سے متاثر ہے ۔ جن بڑے شہروں میں "شہری بولیاں" بولی جاتی ہیں وہ فاس، رباط صالح (؟) (Rabat-Sale)، تطوان، تازہ اور القصر الکبیر ہیں ۔ طنجہ، وزّان اور شَفشاون میں بھی شہری بولیاں ہیں، لیکن وہ مضافات کی پہاڑی بولیوں سے بہت زیادہ متاثر ہو چکی ہیں ۔ مکناس اور مراکش دو قدیم دارالحکومت ہیں جہاں کی بولیوں پر ان بدوی عناصر کا اثر پڑا ہے جنھیں "مَخْزَن" (یعنی حکومت مراکش) نے یہاں لا کر بسایا ہے ۔ یہاں شہر اَزْمُور کی مثال دلچسپی سے خالی نہ ہوگی، جہاں پرانی بستی (ازمور الحَضَر) میں تو شہری بولی بولی جاتی ہے، لیکن نئی بستی میں، جو اس کے قریب مولای ابو شُعَیب (عام بولی میں بو شعیب) کے مزار کے اطراف میں اب آباد ہوئی ہے، ایک بربری بولی ہی رائج ہے ۔ مراکش کی شہری بولیوں کا تعلق بولیوں کے اس گروہ سے ہے جو المغرب الاوسط کے مغربی حصے، بالخصوص تلمسان، ندْرومہ اور الجزائر میں رائج ہیں ۔ لسانی نقطۂ نظر سے ان کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں کلاسیکی زبان کے بَیْنَسّی حروف (interdentals) (مثلاً ث) کا تلفظ نہیں ہوتا ۔ تا کا تلفظ تس ہوتا ہے اور ق کا تلفظ اکثر ء ہو کر رہ جاتا ہے ۔ فاس میں ب، م ل، ک، اور ج میں لام تعریف مدغم ہو جاتا ہے (الباری کا تلفظ ابّاری) اور یہ بھی حروف شمسی سمجھے جاتے ہیں ۔ ج کا تلفظ فرانسیسی کے j (= ایرانی ژ) کی طرح ہوتا ہے، لیکن جب وہ مشدد ہو تو فاس میں تو ژ ہوتا ہے لیکن طنجہ میں ج ۔ ر کا تلفظ اکثر فرانسیسی r سے بہت قریب (غ اور خ کے مابین) ہوتا ہے .

فاس کی بولی کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ اس میں کَتْبَتْ (اس عورت نے لکھا ہے) کے بجائے کِتْبِت کہتے ہیں اور ضمیر موصول کے لیے غیر متبدل طور پر ہمیشہ "دی" (جو پرانی مقامی بولی کے "ذو" کا قائمقام ہے) استعمال ہوتا ہے ۔ طنجہ اور تطوان میں ایک حرف صلہ (ن) بھی ہے، جو اسما کے پہلے استعمال ہوتا ہے اور "پر" کے معنے دیتا ہے (ن الدّار = گھر پر)، لیکن ضمیر متصل پر داخل نہیں ہوتا ۔ کا، کے اور کی کے بدلے شہر مراکش میں ت استعمال کی جاتی ہے ۔ اس شہر کی بولی میں بعض بربری توابع فعل (Adverbs) مستعمل ہیں، مثلاً اَشْکُ (= کیونکہ)، ھِلِّ (= صرف) .

تمام شہری بولیوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ آخر میں ایک لاحقہ لگا کر صیغۂ حال اخباری (Present indicative) بنایا جاتا ہے ۔ یہ لاحقہ شمالی علاقوں میں ک ہے اور جنوبی علاقوں میں تَ؛ فاس میں دونوں کم و بیش مساوی طور پر استعمال ہوتے ہیں .

(ب) پہاڑی بولیاں، یہ بھی کم از کم اتنی ہی

معروف هیں جتنی شہری بولیاں ۔ میں نے ۱۹۲۰ء میں تسول اور البرانس کے قبائل کی بولی پر، جو تازا کے شمال میں بولی جاتی هے، بعض حواشی شائع کیے تھے۔ ۱۹۲۲ء میں E. Lévi-Provençal نے چند متون شائع کیے، جن کے شروع میں وادی ورغه کے وسطی علاقے کی بولیوں کی صرفی و نحوی خصوصیات پر تبصرہ بھی هے ۔ اس کے بعد مجھے بنی حوظمر (نزد طیطوان) مسطاسه (نزد بادس) اور غزاوه (نزد شفشاون) کی بولیوں کے مطالعے کا موقع ملا ۔

پہاڑی بولیوں میں شہری بولیوں کے مقابلے میں تشخص و تفریق زیادہ واضح هے ۔ جو قبائل انهیں استعمال کرتے هیں وہ دو سیاسی گروهوں سے تعلق رکھتے هیں، جو شروع میں غالباً مختلف النسل تھے، یعنی (۱) غماره، پرانے باشندے اور (۲) صنهاجه، جدید حمله آور۔ هماری موجوده معلومات کی بنا پر بولیوں اور سیاسی و نسلی سرحد کے درمیان مطابقت پیدا کرنا ممکن نظر نهیں آتا؛ بایں همه پهاڑی بولیوں کے دو اهم گروه تسلیم کیے جا سکتے هیں :

(۱) شمالی بولیاں، جو آبنائے جبل الطارق سے لے کر شفشاون تک پھیلی هوئی هیں اور مشرق میں غماره قبائل کو بھی اپنے احاطے میں لے لیتی هیں؛ (۲) جنوبی بولیاں، جو وزان سے تازا تک پائی هیں اور جنهیں قبائل کے دو بڑے طبقے استعمال کرتے هیں : اول، ورغه کے نشیبی میدان کے قبائل صنهاجه (یعنی دریائی ورغه کے صنهاجه، دھوپ والے صنهاجه، سائے والے صنهاجه، مصباح اور غدو کے صنهاجه دوم، قبائل بتّر، جو قبائل زناته سے کم و بیش قریبی تعلق رکھتے هیں اور علاقۂ تازا کے شمال (یعنی مرنیسه برانس، تسول، مغراوه اور مکناسه) میں آباد هیں ۔ یه ایک تاریخی حقیقت معلوم هوتی هے که زناته اور صنهاجه کی یه آبادیاں اپنے موجوده مسکنوں میں عربوں کی ابتدائی فتوحات کے بهت بعد آ کر بسیں ۔ وسطی ورغه کے صنهاجه یقیناً ان سر زمینوں پر قابض هیں جهاں المرابطون کے دور سے قبل غماره بستے تھے ۔ اس لیے یه خیال کر لینا چاهیے که یه جنوبی بولیاں شمالی گروه کے مقابلے میں کم قدیم هیں ۔ اگر ایسا هے تو دونوں گروهوں میں جو معمولی اختلافات نظر آتے هیں وه بڑی حد تک دو وجوه سے هونگے : (۱) همسایه شهری بولیوں کا ارتقا، جو غماره اور صنهاجه و زناته کے استعراب کے درمیانی دور میں هوا هوگا ؛ (۲) بربری الاصل الفاظ کا عدم تعین ۔

ان دو اصلی گروهوں، یعنی غمارة اور صنهاجه و زناته، کے علاوه دو اور چھوٹے جنوبی "جزیروں" کا ذکر بھی شاید مناسب هوگا، یعنی فاس کے جنوب میں علاقۂ صفرو کے کوهستانی (بهالیل، بنی یازغه، وغیره) اور تازا کے جنوب کے غیاثه ۔ یه لوگ بظاهر اس عربی اللسان گروه کا بقایا هیں جو کبھی فاس اور تازا کے جنوب میں واقع تنگ نشیبی میدان تک ساحل آباد تھا اور جس کے وجود کی شهادت بارهویں صدی میں الادریسی نے دی هے ۔

لسانیاتی نقطهٔ نظر سے مراکو کی پهاڑی بولیوں کی خصوصیت یه هے که ان میں عربی کے حروف صحیحه کا تلفظ بهت زیاده تبدیل هو گیا هے کیونکه سخاق سنی، نیز تالو کے پچھلے حصے سے ادا هونے والے حروف کو محض تنفس کے ذریعے ادا کیا جاتا هے ۔ ان کے هاں ث اور ذ دانتوں کے بیچ سے ادا هونے والے حروف پائے تو جاتے هیں لیکن کلاسیکی عربی تلفظ کے مطابق ادا نهیں کیے جاتے ؛ چنانچه ت، ث اور د، ذ کی جگه ان بولیوں میں علی الترتیب صرف ت اور د کا تلفظ هے اور یه دونوں حرف

سنگی سے صرف اسی وقت ادا ہوتے ہیں جب وہ لفظ کے شروع میں ہوں یا حرف صحیح کے بعد آئیں یا مشدّد ہوں ۔ تاہم حرف علّت کے بعد وہ ث اور ذ ہو جاتے ہیں، مثلاً واحد میں تو بنت (= بیٹی) ہوگا ، لیکن جمع میں بنات ۔ ک بھی اگر حرف علت کے بعد آئے تو ایک دم سانس خارج کرنے سے ادا ہوتا ہے اور اس کا تلفظ جدید یونانی کے حرف χ کی طرح کیا جاتا ہے ۔ کلاسیکی عربی کے ض، ظ دونوں کا تلفظ عام طور پر ض ہوتا ہے اور کبھی کبھی خفیف ہو کر محض ط رہ جاتا ہے ؛ لیکن غمارہ کے ہاں ذ (پر زور آواز سے) پائی جاتی ہے ۔ نق ها کی آواز بہت عام ہے ۔ ان کے ہاں حرکات فتحہ ، کسرہ و ضمّہ شہریوں کے مقابلے میں زیادہ پائی جاتی ہیں اور کلاسیکی زبان کا فتحہ و کسرہ بہت سی صورتوں میں برقرار ہے ؛ چنانچہ مضارع کے ایسے بہت سے صیغے (imperfects) ملتے ہیں جو مکسور الفاء، مفتوح العین اور مضموم اللّام ہوتے ہیں اور چند ایسے جو مکسور الفاء، مفتوح العین اور مکسور اللام ہوتے ہیں ۔

جہاں تک ساخت الفاظ (Morphology) کا تعلق ہے، صیغۂ تانیث کا جزو لاحق (Suffix) اَ (مشتق از ها) اور صیغۂ جمع کے اِم (مشتق از هُم) کو امتیازی حیثیت حاصل ہے ؛ یہ صیغۂ مذکر تذکیر کے اُ (مشتق از ہٗ) کا تکملہ ہیں۔ شمالی قبیلہ جبّالہ کے ہاں جمع میں اش کا لاحقہ ملتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ در حقیقت لاطینی سے ماخوذ ہے ۔ جسم کے ان اعضا کے لیے جو دو دو ہیں، یا مختلف قسم کے مقداروں (وزن، طول، حجم، مدت) کے لیے تثنیہ کا جو صیغہ مخصوص ہے اس کی علامت لاحقہ آین ayen ہے مثلاً : شہرَاین (= دو مہینے) یداہ (= اس کے دو ہاتھ) ۔ ضمیر اور صفت اضافی میں حرف د استعمال ہوتا ہے ۔ فصیح زبان کی ترکیب اضافی [بذریعۂ اعراب] بہت نادر ہے اور صرف چند رسمی تعبیرات سے مخصوص ہو کر رہ گئی ہے ۔ اس کی جگہ عام طور پر اضافت تحلیلی [بذریعہ الفاظ] نے لے لی ہے، جس میں "کا، کی، کے" کے لیے صرف د استعمال ہوتی ہے، جس سے ملکیت اور کسی چیز کا مادّہ دونوں ظاہر ہوتے ہیں ۔

قریب قریب ہر جگہ مضارع میں واحد حاضر مشترک اور واحد مؤنث غائب کے صیغے میں د (نہ کہ ت) مستعمل ہے : دکتب (dektcb = تو لکھتا (لکھتی) ہے ۔ وہ لکھتی ہے) یا افعال اجوف [معتل العین] میں اسم مفعول اکثر مفعال کے وزن پر آتا ہے : مبیاع (= بیچا ہوا) معواز (بھرا ہوا) ۔ آخر میں چند حالتوں میں (تفعال ۔ یتفعال) کے وزن کے مجہول صیغے بھی ملتے ہیں، مثلاً تقباط (= پکڑ لیا جاتا)۔ ان لوگوں کی قدامت پسندی کے ثبوت میں کہا جا سکتا ہے کہ ان بولیوں میں لفظ "ثَمّ" (ثمّہ) موجود ہے، جو بظاہر قدیم عربی کے بعد سے غائب ہو گیا تھا ۔

جس طرح مراکو کی شہری بولیاں الجزائر کی متعدد شہری بولیوں سے منسلک کی جا سکتی ہیں، اسی طرح مراکو کی کوہستانی بولیوں کے مماثل بولیاں بھی الجزائر میں ملتی ہیں ۔ سب سے پہلے مغرب کی ان بولیوں کو W. Marcais نے ایک دوسرے سے ممیز کیا اور ان کے لیے دیہاتی بولیوں کا نام پسند کیا ۔ اس نے ان میں مراکشی جبالہ کی بولیوں کے علاوہ دو اور مماثل گروہوں کو شامل کیا ہے کیونکہ ان میں بھی عربی کے حروف صحیحہ کا نظام بگڑ گیا ہے (یعنی ان کی آوازوں کو رواں اور نرم کر دیا گیا ہے، ان کے تلفظ میں ترخیم ہو گئی ہے اور تلفظ سانس کے خارج کرنے سے ادا کیا جاتا ہے) ۔ ان میں بعض ایسے قواعد نحو اور ایسے

صیغوں کا رواج ہے جو بربری سے ماخوذ ہیں ۔ ان کی زبان میں ایک طرف تو بہت ہی پرانی عربی کے عناصر ملتے ہیں اور دوسری طرف بربری عناصر کی افراط ہے ۔ ایسی بولیوں میں پہلا گروہ ترارہ کا وهران گروہ ہے جو ، لالۂ مغنیّہ سے سمندر تک پھیلے ہوئے علاقے پر مشتمل ہے ۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے ، جس سے وہ سڑکیں گزرتی ہیں جو بنو عبدالواد کے پایۂ تخت تلمسان سے ھُنَین اور اَرْشگُون کی بندرگاہوں تک جاتی ہیں ۔ ترارہ کی یہ بولیاں سب سے زیادہ مراکشی جبالہ کی بولیوں سے مشابہ نظر آتی ہیں .

دوسرا گروہ جس میں قدرے کم ہم آہنگی ہے وہ مشرقی قبائلیہ کی پہاڑی بولیوں کا ہے جو ضلع قسنطین سے (جیجلی) اور القل (Collo) کی بندرگاہوں تک بولی جاتی ہیں ۔ اس علاقے میں پہلے قبیلہ کتامہ رہتا تھا ، جس نے فاطمی تحریک میں حصّہ لیا تھا اور اس لیے وہ وہ یقیناً جلد ہی مستعرب ہوگیا ہوگا ۔ پہاڑی بولیوں کے ان تین گروہوں (جبالہ ، ترارہ اور مشرقی قبائلیہ) کے علاوہ (W. Marcais) ایک چوتھے گروہ کا ذکر کرتا ہے جس کا تعلق تونسی ساحل کے قصبات و دیہات سے ہے ۔ یہ علاقہ اس ساحلی رقبے کی بلندیوں پر مشتمل ہے جس میں قیروان سے سوس ، مہدیہ اور منستر کی بندرگاہوں کو جانے والی سڑکیں گزرتی ہیں ۔ ان بولیوں کو (جن میں سے W. Marcais نے تکرونہ کا مطالعہ کیا ہے) پرانے نام تونسی بولیاں کہہ سکتے ہیں ، ورنہ وہ بڑی حد تک عربی بن چکی ہیں اور ان کی آوازوں ، زبان کی ساخت ، صرف ونحو اور ان کے خزانۂ الفاظ پر بربری الفاظ کا کوئی گہرا اثر نظر نہیں آتا ، جو اول الذکر تین گروہوں کی خصوصیت ہے ۔ ان اختلافات کے باوجود (جو زیادہ تر تلفظ اور خاص الفاظ و محاورات کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں اور جو دو جداگانہ تمدنوں کا عکس ہیں) شہری اور پہاڑی بولیوں میں تاریخی یا لسانیاتی نقطۂ نظر سے اہم کوئی فرق نہیں پایا جاتا ۔ بنیادی عدم مماثلت وہی ہے جو پہاڑی اور شہری گروہ یا بدوی گروہ میں پائی جاتی ہے ۔ یہ شہری لوگ ہی تھے جنہوں نے پہاڑیوں کو عربی بولنا سکھایا ، لیکن جن شہری بولیوں کو ایسے افراد نے استعمال کیا جن کی فعالیت زیادہ تیز تھی وہ زیادہ تیزی سے ترقی کر گئیں ۔ یہ بولیاں بیرونی اثرات سے ، خواہ وہ سیاسی ہوں یا ادبی ، متاثر ہونے کی زیادہ صلاحیت رکھتی ہیں ۔ ان حقائق کے ساتھ جب اس امر کو بھی ملحوظ خاطر رکھ لیا جائے کہ پہاڑی علاقے کی آبادی میں بربر عنصر غالب ہے ، تو یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جبالہ کی بولیاں آج شہری باشندوں کو کیوں غیر مہذب اور مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں ۔ اس کے علاوہ شہروں کی کلّی یا بار ہا جزوی طور پر آباد کاری ہوتی رہی ہے اور آس پاس کے پہاڑی لوگ وہاں آ کر بستے رہے ہیں ۔ ان تمام امور سے اس بات کی وجہ معلوم ہو جاتی ہے کہ کسی ماہر لسانیات کو کیوں شہری اور پہاڑی بولیوں کے متعلق یہ نظر آتا ہے کہ گویا وہ زبانوں کے ایک ہی خاندان کے افراد ہونے کا باہمی رشتہ رکھتی ہیں ۔ شاید یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ پہاڑی بولیاں چونکہ زیادہ قدامت پسند ہوتی ہیں ، اس لیے پرانی زبان کے مطالعے کی ضرورتوں کے لیے وہ زیادہ دلچسپ بھی ہیں ۔ W. Marcais کا خیال تھا کہ بنو ھلال اور بنو سلیم کی آمد سے قبل مغرب کے دیہات میں جو عربی بولی جاتی تھی یہ بولیاں اس کے گران قدر مظاہر ہیں (دیکھیے W. Marcais : *Textes arabes de Takrouna*

ج ۱، دیباچہ، ص xxxiii) جو خصوصیات "شہری پہاڑی" بولیوں میں مشترک ہیں اور انہیں بدوی گروہ سے ممتاز کرتی ہیں وہ یہ ہیں:

کلاسکی بین‌السنی آوازوں (interdentals) کا غائب ہو جانا؛ ق کا تلفظ ق یا ہمزہ ہونا (نہ کہ گ جو بدویوں کی خصوصیت ہے)؛ جب عین کلمہ [مادے کا دوسرا حرف] نہ مہجوری ہو اور نہ جہری تو حرف فاء و حرف عین کو مکسور اور حرف لام کو مفتوح بولنے کی طرف رجحان؛ عربی ترکیب اضافی کا شاذ و نادر ہونا؛ واحد مذکر غائب (مضارع) کے آخری حرف کا اعراب ضمہ معروف یا ضمہ مجہول ہونا (نہ کہ ا = ah) جیسا کہ بعض بدویوں کے ہاں ہے؛ ضمیر متصل کو شاذ و نادر بطور لاحقہ استعمال کرنا اور تحلیلی اظہار اضافت کے لیے لفظ "دْیال" کا عام طور پر رواج، مثلاً الدار دیالی ("میرا گھر")؛ فعل کی تصغیر فعیّل، مثلاً کلیّب (چھوٹا کتا)، فعل (ماخوذ از کلاسیکی صیغہ تفضیل افعل) اور فعیل کی صفت مشبّہ کی تصغیر فعیعِل ہے، مثلاً حمیمر ("کسی قدر سرخ") کبیبر ("کسی قدر بڑا")، فعل (ماخوذ از کلاسیکی صیغۂ تفضیل افعل) کی جمع فوعل، مثلاً کوحل ("کالے")؛ مفاعیل کے وزن کی جمع کی جگہ مفاعل کہنا، مثلاً مفاتح (بجائے مفاتیح "چابیاں")؛ صیغہ حال بنانے کے لیے افعال میں بطور حرف سابقہ (prefix) شہروں میں ک یا تس بڑھایا جاتا ہے اور پہاڑوں میں ل، ن، ا؛ صیغۂ ماضی کے واحد مذکر کے لیے بھی مؤنث کا استعمال ہے، مثلاً کتبت (یعنی "تو (مرد) نے لکھا")، اسی سے شہر رباط میں اس سے مماثل ایک نیا صیغہ جمع پیدا ہو گیا ہے: کتبتیو (یعنی تم مردوں نے لکھا)؛ لغت میں شعال ("کتنا؟")، دابہ ("اب")، اقا (رق یا نق "کرنا" کے مضمون میں) ان کے ہاں مخصوص الفاظ ہیں؛ مضارع میں جمع کو واحد پر قیاس کر کے بنایا جاتا ہے، مثلاً یبقاو ("وہ باقی رہتے ہیں") یبکیو ("وہ روتے ہیں")۔

(ج) بدوی بولیاں: مراکش میں یہ میدانی بولیاں ہیں، یعنی اس اطلسی میدان کی جو ارزنہ سے مغادور تک جاتا ہے اور جس کی شاخیں آگے بڑھ کر اندرون ملک تک چلی گئی ہیں، وادی ملویہ کی، مشرقی مراکو کی سطح مرتفعہ کی اور مراکو کے صحرائی علاقہ (واد غیر، واد زیز، وغیرہ) کی؛ ان کے بارے میں اب تک بہت کم علم ہے۔ صرف سوس کے ہوّارہ قبیلے کی بولی کا مطالعہ کیا گیا ہے لیکن بعض یورپ میں اور ان لوگوں کی سند پر جو اس سے پہلے دور مقامات میں بھی سفر کر چکے تھے۔

خود میں نے شمال کے دکّالہ (اولاد بو عزیز، اولاد فرج) کی بولی کا مطالعہ کیا ہے: یہ قریب قریب ساری تفصیلات میں علاقہ سعیدہ کے اولاد ابراہیم (علاقہ وہران) کی بولی سے مشابہ ہے جس پر W. Marcais نے ایک مقالہ لکھا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ تحقیق کے بعد ان بدوی بولیوں کو ایسے گروہوں میں تقسیم کیا جا سکے گا جن کی خصوصیت کم و بیش قدامت پسندی ہو؛ کیا معْقل کی بولی کو بنو ہلال کی بولی سے جدا کرنا پڑے گا؟ شاید ہمیں اس پر بھی مجبور ہونا پڑے کہ خالص عرب قبیلوں کی بولیوں اور اطلسی علاقوں کی (جہاں حاحہ، رگراگہ [اورغہ] دکّالہ، برغواطہ جیسے طاقتور بربر قبائل مستعرب ہو گئے ہیں اور بدویوں میں گڈمڈ ہو کر رہ گئے ہیں) بولیوں میں امتیاز کیا جائے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایک تاریخی زمانے میں ان بدویوں کو بہ نسبت بربری النسل قبائل کے (جو خواہ عربی بولتے ہوں

یا بربری) بہت ہی کم قرار و ثبات حاصل رہا ہے، جس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ انہیں ایک گیش [جَیش] کی شکل میں ہر بڑے شہر (یعنی فاس، مکناس، رباط، سلا، مراکش) کی حفاظت کے لیے بھرتی کیا گیا تھا، یا یہ کہ سزا کے طور پر انہیں ان کے پہلے مسکن سے دور لے جا کر بسایا گیا تھا (جیسا کہ شراردہ کے سلسلے میں پیش آیا)۔ بہرحال اطلسی میدانوں کے عربی قبیلے بہت زیادہ گڈ مڈ اور مخلوط ہیں۔ جن بدوی بولیوں کو اوروں سے زیادہ اپنی امتیازی ہیئت کے برقرار رکھنے کا موقع ملا ہے، وہ صحرا کے بے درخت میدانوں کے ان قبیلوں میں بولی جاتی ہیں، جو نسبۃً قیام پذیر اور محفوظ تھے، یعنی بنی گِل [جِیل]، مہایہ، ذوی منیع، اولاد جریر، وغیرہ۔ بہرحال ان بولیوں کی اہم خصوصیتیں یہ ہیں: ق کا تلفظ گ ہوتا ہے (اور اسے قاف معقودہ کہتے ہیں)۔ خود ابن خلدون اسے اپنے زمانے کی بدوی بولیوں کی ایک خصوصیت بتاتا ہے۔ ث، ذ اور ض، ظ نے ان کے ہاں اپنے بینسنی (Interdental) تلفظ کو برقرار رکھا ہے۔ اعرابی حرکتیں خفیف ہیں؛ کسرہ تقریباً مفقود ہو گیا ہے اور اکثر اعراب، جو زیادہ واضح نہ تھے، شفاہی (Labial) ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ ایک بہت مختصر اعرابی حرکت عبوری اغراض کے لیے نیم ضمہ کے طور پر پیدا ہو گئی ہے، جو ک، گ، خ اور غ کے بعد اور کسی حرف صحیح یا الف کے پہلے ہوتی ہے، مثلاً کُبار (بڑے)، اِگعَد (وہ بیٹھتا ہے)، خُرّافہ (کہانی)، غُزال (ہرن)، شُکارہ (خورجی)، رُقاق (دبلے پتلے) میں ک، ق، خ، غ اور ک پر نیم ضمہ ہوتا ہے۔ ایک مماثل آواز ب، ف، م، ک، گ، ق، خ پر تشدید کی صورت میں پیدا ہوتی ہے، مثلاً لغربۃ (کوّے، لفّاخۃ (ہوا کا جھونکا؛ نیز ضرب)، رمّان (انار)، سکّور (شکر)، شُقّہ (کپڑے کا ٹکڑا)، نُغّال (آواز)۔ اس کے علاوہ جب کبھی فصیح عربی میں "مو" اور "فو" ہوں تو م اور ف ہو کر رہ جاتے ہیں اور واو کی جگہ نیم ضمہ آ جاتا ہے، مثلاً الموضع (چھوٹا مقام: تلفظ ـ لمیضع)، الفواد (آنتیں، تلفظ لفآذ).

اب تک تلفظ میں لفظ کے پہلے حرف پر زور دینے کا نتیجہ یہ ہے کہ لفظ کے اجزا یا حروف کامہ زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں، مثلاً یکتب (وہ لکھتا ہے)، تلفظ جمع یکتبو؛ مغربی (مراکو کا)، مکحلہ (بندوق)، یگرنی (= یقرنی؛ (میری گائے).

ضمیر لاحقہ واحد مذکر غائب اہ ہے۔ ترکیب اضافی میں محض اعراب کی جگہ لفظ نتاع یا تاع بڑھاتے ہیں، جو فصیح عربی کے متاع کی بگڑی ہوئی شکل ہے، لیکن مضاف اگر مؤنث یا جمع ہو تو یہ لفظ نتاعت، تاعت یا نتاوع (تاوع) ہو جاتا ہے.

یہ نہیں نظر آتا کہ بدوی بولیوں میں فعل میں کسی سابقے کے اضافے سے صیغہ حال بیانیہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مضارع کے جمع کے صیغوں میں مرکب حرف علت کی تخفیف عمل میں آ جاتی ہے، مثلاً گلو یگلو فعل گلا (= تلنا) سے، نسو ینسو فعل نسا (نسی = بھولنا) سے۔ "ل" کی جگہ "لی" کا استعمال بھی قابل ذکر ہے، چنانچہ گال لینا بجائے قال لنا (اس نے ہم سے کہا).

لغوی اعتبار سے دیکھا جائے تو بدوی بولیوں میں چند الفاظ امتیازی حیثیت رکھتے ہیں، چنانچہ دار ۔ ادیر (بنانا، کرنا) بہ ابی (چاہتا)، یمتہ (بجائے متی = کب؟)، یامس (بجائے امس = گزشتہ کل)، ذروک، ذرک

(جو ذا الوقت کو بگاڑنے سے بنا ہے؛ یعنی "اب")۔ اس فہرست میں واش (لفظ استفہام) کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، چنانچہ "واش شفت فلان (کیا تو نے فلان کو دیکھا ہے)؛ اس طرح یہ محاورہ "ما فلاش اجی" (اس نے آنا چھوڑ دیا)۔

(د) یہودی بولیاں: جو یہودی ھسپانیہ سے نکل کر یہاں آ بسے ہیں، انھوں نے عام طور پر ایک پرانی ھسپانوی زبان کا استعمال آپس میں برقرار رکھا ہے۔ بہتوں نے تجارتی اغراض کے لیے عربی بھی سیکھ لی ہے۔ ان ھسپانوی یہودیوں کے علاوہ بربر پہاڑوں میں اور اندرونی علاقے کے شہروں میں نامعلوم الاصل مراکشی یہودی بھی ملتے ہیں، جنھیں ھسپانوی Forasteros (ھسپانوی لفظ بمعنی اجنبی) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ موقع و مقام کی ضرورت سے یہودی لوگ بربری زبان بولتے ہیں یا عربی، لیکن ان کی شہری بولیوں کا ابھی مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔ شہروں میں ان کے عربی زبان کی ایک مقامی بولی میں تحریری ادب ملتا ہے جو عبرانی خط میں ہے (اور جسے غلط طور پر یہودی عربی کہا جاتا ہے)، مثلاً piyyutim (یعنی خاندانی تقریبوں کے گیت (دیکھیے Tadjouri کا مضمون، در مجلہ *H-speris*، ۳ (۱۹۲۳ء)، ۳۰۸ تا ۳۲۰)، ھجویہ نظمیں یا حقیقی وقائع کے متعلق نظمیں، جن میں سے چند فاس اور الدار البیضاء (Casa Blanca) میں چھاپی گئی ہیں۔ طنجہ میں کئی سال تک ایک اخبار الحریۃ چھپتا رہا، جو مراکو کی عربی بولی اور عبرانی رسم الخط میں شائع ہوا کرتا تھا۔

(ھ) مراکو کے لسانی گروھوں کے باھمی تعلقات: کسی عالم لسانیات کے لیے مراکو اس مطالعے کے لیے ایک عجیب میدان فراہم کرتا ہے کہ کسی نووارد زبان پر قدیم سیاسی زبان (Substratum) کا کیا اثر پڑتا ہے کیونکہ یہاں کی مقامی زبان، یعنی بربری، اب تک عربی کے پہلو بہ پہلو زندہ ہے اور خاصی مقبول ہے، لیکن تحقیقات کے جو نتائج نکلے وہ نہایت معمولی ہیں: چنانچہ ایسے حقائق جنھیں صرف مقامی زبان کے عمل کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے وہ بے حد کم ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ عربی میں جو ایک سامی زبان ہے اور بربری میں جو ایک ابتدائی سامی (Proto-Semitic) زبان ہے، تسلی بخش طریقے پر امتیاز اور فرق نہیں کیا جا سکتا۔

لسانیاتی نقطۂ نظر سے مستعرب پہاڑی بربروں کی بولیوں میں بمشکل ہی کوئی ایسی صوتی تبدیلی پائی جاتی ہے جس کی نظیر قدیم عربی بولیوں میں نہ ملتی ہو شاید ان میں تنفسی تلفظ (Spihantisation) کا جو رجحان ہے اس کا تعلق اسی نوعیت کے اسی رجحان سے ہے، جو علاقہ جبالہ کے گرد و نواح میں پائے جانے والے شمالی بربروں کی بولیوں میں نظر آتا ہے۔

اگر کلمات کی ترکیب کی ساخت کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ پہاڑی بولیوں کے افعال میں قدیم عربی کی جمع مؤنث کے صیغے غائب ہو گئے ہیں، لیکن وہ چند بدوی بولیوں میں برقرار اور بربری زبان میں اب تک باقی ہیں۔ صیغۂ حال بیانیہ میں جو ایک سابقہ (Prefix) بڑھایا جاتا ہے، اس کے متعلق بعض لوگوں کی رائے ہے کہ وہ بربری الاصل ہے، مگر مماثل سابقے مصر اور شام میں بھی مستعمل ہیں حالانکہ وہاں کی زیر طبقاتی زبانیں (Sub-Strata) [بربری سے] بہت مختلف ہیں۔

پیشوں کے لیے ت----ت کی ترکیب یقیناً بربری ہے (تینا لیت = راج کا پیشہ) یہ مجرد اوصاف

کے ناموں میں بھی نظر آتا ہے (تَخَرامیت = بدمعاشی)؛ لیکن پھر بھی یہ عجیب بات ہے کہ جدید بربری میں اس ترکیب سے یہ کام نہیں لیا جاتا بلکہ صرف صیغۂ مؤنث بنانے کے لیے اور ثانوی طور پر اسم مصغر بنانے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

پہاڑی بولیوں کی نحو میں بربری اثر کے ناقابلِ تردید آثار نظر آتے ہیں؛ چنانچہ جو واحد الفاظ مائعات کے لیے مستعمل ہیں وہ جمع شمار کیے جاتے ہیں (مثلاً پانی، پیشاب)۔ اسی طرح بعض محاورے جو بربری کا ترجمہ ہیں یا رسمی تعبیرات بن گئے ہیں مثلاً خا ـ اِن ـ قدُّور (= قدّور کا بھائی) [بجائے اخا قدور]، جہاں بربری حرف ان باقی رہ گیا ہے جس کے معنی "کا" کے ہوتے ہیں۔

اساسی زبان کی حیثیت سے بربری زبان کا اثر سب سے زیادہ ذخیرۂ الفاظ میں نظر آتا ہے، چنانچہ بہت سی اصطلاحیں، جو دیہاتی زندگی کے متعلق ہیں، بربری ہیں، خواہ وہ کوہستانیوں کی بولیوں میں محفوظ رہ گئی تھیں یا بدویوں کی بولیوں میں مستعار لی گئی ہیں، مثلاً پودوں، جانوروں، چٹانوں، آلاتِ کشاورزی کے نام اور خود عربی میں بھی انھوں نے اکثر اپنی نیم بربری علامت تعریف اِ ـ محفوظ رکھی ہے، جس کی اصلی قدر و قیمت تو اب بھی باقی ہے، لیکن ان الفاظ پر عربی علامت تعریف (ال) کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں واحد کے شروع میں حرف تعریف (:) پایا جاتا ہے، وہاں جمع میں بربری شکل "ا ـ اِن" بھی باقی ہے۔ اس کے علاوہ یہ عجیب چیز بھی پہاڑی بولیوں میں نظر آتی ہے (گو وہ سمجھ میں تو آ سکتی ہے) کہ ان بولیوں میں ایسے الفاظ ملتے ہیں جو ہیں تو عربی مگر ان پر بربر علامت تعریف لگی ہوتی ہے۔ یہ غالباً وہ الفاظ ہیں جو عربی سے مستعار لے کر اس زمانے میں بربری نما بنائے گئے جب قبائل جبالہ کی زبان بھی بربری تھی اور جنھیں انھوں نے تعریف کے بعد اسی طرح رہنے دیا جیسے کہ وہ ان کی عربی بولی میں تھے، مثلاً اَ ـ سفیر (کھائی؛ جمع اسفرّان)۔ طنجہ میں مسجد کے دالان کو اِ ـ بلاط کہتے ہیں؛ رباط میں دو لفظ، جو یورپ سے آئے تھے، بربری شکل میں پائے جاتے ہیں: ا ـ شقیف (سلطان کی کشتی [skiti])؛ اور اَ ـ تای (چائے [tea])۔

چند بربر لفظ خود مخزن [یعنی حکومت مراکش] کی اداری زبان میں بھی ملتے ہیں: اَفراگ ("سرا پردہ"، کپڑے کی دیوار جو سلطان کے خیمے کے گرد کھڑی کی جاتی ہے)؛ اَگدال (سلطان کے جانوروں کی محفوظ چراگاہ، "حمی السلطان")؛ اَزْفل ("مجرموں کو سزا دینے کا لمبا کوڑا")؛ مِزوار (نقیب الاشراف)۔

بدویوں کی بولیوں میں حضریوں اور خاص کر پہاڑی لوگوں کی بولیوں کے بالمقابل طبعاً بہت کم بربری عناصر پائے جاتے ہیں، پھر بھی ان کے دیہی ذخیرۂ الفاظ میں ایسے بیشمار اصطلاحی الفاظ ملتے ہیں جو میدانوں کے سابقہ بربری مزارعین کی زبان سے مستعار لیے گئے ہیں۔

خود علاقے میں پہاڑی بولیوں اور شہری بولیوں دونوں میں چند ایسے اصطلاحی الفاظ مستعار لیے گئے ہیں جو بدویوں کی دیہی مشغولیتوں سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہ عام طور پر اس طرح پہچانے جاتے ہیں کہ ق کا تلفظ گ ہوتا ہے۔ ادھر بدوی بولیوں نے بھی اپنی جگہ تمدن سے متعلق الفاظ شہری بولیوں سے مستعار لیے ہیں، مگر معاشی، سیاسی اور ایک حد تک جمالیاتی وجوہ سے شہری بولیاں الفاظ مستعار دیتی زیادہ اور لیتی کم ہیں۔

چند الفاظ جو شہری اور پہاڑی بولیوں میں

بھی مستعمل ہیں اور بدوی بولیوں میں بھی، مگر ھسپانوی اور مالٹا کی بولیوں میں مفقود ہیں، غالباً بنو ھلال کے نو واردوں سے لیے گئے۔ ایسے الفاظ میں سے اہم یہ معلوم ہوتے ہیں: عَوْد (گھوڑا)، حَلُوف (جنگلی سور) اور مصدر شاف۔ اِشُوف (دیکھنا)۔

بربر اور عرب عناصر کے علاوہ مراکشی ذخیرۂ الفاظ میں خاصا اہم حصہ یورپی ہے؛ یہ الفاظ ان ممالک کے مستعار ذخیرۂ الفاظ سے لیے گئے ہیں جو اوتر ثقافت کے مالک ہیں اور پیڑ پودوں (کاشتکاری یا اس کی پیداوار)، زراعت، غذا، لباس، گھر کے ساز و سامان اور خانہ داری اور بعض صورتوں میں اعضاے انسانی سے بھی متعلق ہیں۔ قدیم ترین زمانے میں کچھ الفاظ یونانی اور لاطینی سے اور بعد کے زمانے میں رومانی (Romance) یا ھسپانوی سے لیے گئے لیکن نہ تو ان کے مفہوم اور نہ ہی صوتی طرق ادا کی مدد سے ہم پوری صحت اور یقین سے بتا سکتے ہیں کہ وہ کس زمانے میں رائج ہوئے یا کس زبان سے ماخوذ ہیں۔

یہ یورپی دخیل الفاظ ندرتاً شمالی مراکو میں زیادہ ملتے ہیں جو بحر متوسط کے ان اثرات کے لیے زیادہ کھلا ہوا ہے جو اندلسی پناہ گزینوں کے ذریعے وسطی اطلس کے شمالی حصے تک پہنچ گئے تھے، مگر بدوی بولیاں ایسے اثرات سے محفوظ رہی ہیں۔ (دیکھیے (۱) Simonet: Glosario de voce ibericas y latinas usadas enter los Mozarabes، میڈرڈ ۱۸۸۸ء؛ (۲) Schuchardt: *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*، وی آنا ۱۹۱۸ء؛ (۳) G. S. Colin: *Etymologies magribines*، در *Hespéris*، ۱۹۲۶ء - ۱۹۲۷ء؛ (۴) A. Fischer: *Zur Lautlehre des Marokkanisch-arabischen*، باب ۲ و ۳ و *Excurs*، لائپزگ ۱۹۱۴ء)۔

بدوی بولیاں سب سے زیادہ قدامت پسند ہیں اور پہاڑی بولیاں سب سے زیادہ امتیازی خصوصیات رکھتی ہیں، ان دونوں کے درمیان متوسّط بولیوں کا ایک پورا سلسلہ پایا جاتا ہے، جو ابھی عبوری مراحل میں ہیں۔ ان میں ایسی پہاڑی بولیاں شامل ہیں جن کی اپنی خصوصیات کم ہوگئی ہیں، اس لیے کہ وہ کوہ تودہ (Massif) کے محیط میں واقع جنوبی میدانوں سے رابطے کے باعث متاثر ہوتی رہی ہیں۔ اس طرح یہ چند بدوی قسم کی کی ایسی بولیوں پر مشتمل ہیں جو اطلسی میدانوں اور بالخصوص "غیر حضریہ" قصبوں میں بولی جاتی ہیں، "مگر خواہ ان دونوں قسم کی بولیوں کا باہمی تداخل کتنا ہی وسیع و عمیق کیوں نہ ہو اس عمل نے ان کے بنیادی اختلاف کو زائل نہیں کیا" (W. Marcais)۔

ان گہرے اختلافات کے باوجود جو انہیں ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں مراکو (اور المغرب) کی کوھستانی اور بدوی بولیوں میں ساخت زبان کے لحاظ سے ایک بنیادی اور مخصوص پہلو مشترک ہے، یعنی مضارع کے صیغہ واحد متکلم میں [بجائے الف کے] نون اور جمع متکلم میں نون اور آخر میں ضمّہ۔ اس کے وجود کی شہادت بارھویں صدی عیسوی میں مرابطی اندلس اور نارمن صقلیہ کے سلسلے میں بھی ملتی ہے یعنی ایسی زبانوں میں بھی جن سے ھلالی اثر بالکل خارج ہے، بلکہ مضارع کی یہ صورت مالٹا کی زبان میں بھی موجود ہے، اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بولیوں کے ان دونوں گروھوں نے خود اپنے طور پر یہ جدّت اختیار کی جو مشرق کی بولیوں میں استثنائی شکل ہی میں باقی تھی۔ یہ دونوں گروہ اس بارے میں بھی یکساں ہیں

کہ وہ کشادہ اجزای کلمہ (Open syllables) میں اعرابی حرکات [فتحہ، کسرہ، ضمّہ] کھو دیتے ہیں۔ یہ صوتی خصوصیت کئی مشرق بولیوں میں پائی جاتی ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ المغرب میں یہ بہت عام اور ہمہ گیر ہوگئی ہے بحالیکہ ہسپانیہ اور مصر کی بولیوں میں یہ معدوم ہے۔

Documents inèdits d'histoire almohade میں ہمیں مراکو کی عربی کے متعلق اولین معلومات ملتی ہیں (مثلاً الفاظ باش = "تاکہ"، متاع = "کا" مضارع کے صیغۂ واحد متکلم میں ن، جمع متکلم میں ن + ضمہ)۔ لیکن چند جملوں کو لاطینی حروف میں دیکھنے کے لیے ہمیں D. de Torres کے زمانے تک پہنچنا پڑے گا (دیکھیے فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۶۳۶ء، ص ۲۴۱، ۳۲۳، ۳۲۹)، Mouette جسے اہل مراکو نے ۱۶۷۰ء میں سمندر میں گرفتار کیا تھا اور وہ طویل عرصے تک ان کی قید میں رہا تھا، اس نے عربی۔ فرانسیسی میں *Dictionnaire arabesque* لکھی ہے جس میں مراکو کے الفاظ لاطینی حروف میں دیے گئے ہیں (دیکھیے *Relation de la Captivite*، پیرس ۱۶۸۳ء، ص ۲۳۰ تا ۲۹۳)، صرف و نحو کے متعلق حواشی سب سے پہلے Höst نے لکھے (*Efterretninger*، ۱۷۷۹ء باب ۸، ص ۲۰۲ تا ۲۱۰)؛ اور اسی نے ایک سہ لسانی لغت بھی لکھی جس میں بربر زبان، ڈنمارک کی زبان اور مراکو کی عربی کے مترادفات ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۲۸ تا ۱۳۳)، مگر مراکو کی مقامی بولیوں پر ایک منفرد رسالہ سب سے پہلے Fr. de Dombay نے تألیف کیا تھا۔ یہی رسالہ عربی کی مقامی بولیوں کے مطالعے کے متعلق بھی سب سے پہلی عالمانہ تحقیقی تصنیف ہے۔ اس نے جس بولی کا مطالعہ کیا ہے وہ طنجہ کی بولی ہے، *Grammatica linguae mauro-arabicae* Vindbonae ۱۸۰۰ء)۔ اس کے بعد کئی مطالعات شائع ہوئے ہیں۔ سنہ ۱۹۱۱ء سے قبل کی تالیفوں کے حوالے کے لیے دیکھیے فہرست مآخذ جو W. Marçais نے *Textes arabes de Tanger*، Tanger، ص ۲۰۷ تا ۲۱۳ میں دی ہے؛ اس کی بعد کے زمانے کے لیے دیکھیے فہرست مآخذ جو L. Brunot نے اپنی کتاب *Textes arabes de Rabat*، ج ۱، پیرس ۱۹۳۱ء، ج ۲، ۱۹۵۲ء میں دی ہے۔

(۲) وہ ادب جو عربی مقامی بولیوں میں موجود ہے:

سارے عوامی ادبیات کی طرح مراکو کی عربی میں عوامی بولی کا ادب بھی بنیادی طور پر نظم میں ہے، جو منثور متون ملتے ہیں وہ وہی ہیں جو عوامی بولیوں کے ماہر یورپی علماء نے حال ہی کے زمانے میں جمع کیے ہیں۔

مراکو کی عربی شاعری کے دو دوروں میں امتیاز ضروری ہے: پہلا دور سعدیہ خانوادے کے آغاز تک رہا، اس کے متعلق اولین عربی متون جو معلوم ہیں وہ ہیں جو ابن خَلدون نے شہری شاعری کے نمونے دیتے ہوئے اپنے مقدمے کے آخر میں درج کیے ہیں۔ اس میں ان بہت سے گیتوں کو بھی شامل کرنا چاہیے جو آنحضرت [صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم] کی ولادت کے متعلق منظوم ہوئے (مُولدیّات) اور جن کے بے شمار خطی مجموعے پائے جاتے ہیں۔ الاسد الغرناطی (Leo Africanus، طبع شیفر Schefer، ۲ : ۱۳۰) بیان کرتا ہے کہ مرینیوں کے زمانے میں شعرا مولد نبوی کے متعلق نیز عاشقانہ موضوعوں پر "عوامی افریقی زبان" میں شعر کہا کرتے تھے۔ یہ نظمیں سلطان کے سامنے پڑھی جاتی تھیں اور سلطان مقابلے میں بازی لے جانے والوں کو انعام عطا کرتا تھا۔ اس نوع کی نظموں سے ان اشعار

کو جدا نہیں کیا جا سکتا جو مراکو کی کلاسیکی موسیقی (یعنی "اندلسی" موسیقی) کے ساتھ گائے جاتے تھے - ان میں سے بہت سے مراکو میں تالیف ہوئے ہونگے - انہیں الحائک نے جمع کر کے مختلف اقسام میں تقسیم کیا تھا۔ یہ موسیقی دان اندلسی الاصل تھا اور طیطوان میں آ بسا تھا - وہ تمام نظمیں جو اس پہلے دور سے تعلق رکھتی ہیں عربی کی ہسپانوی بولی میں لکھی گئی ہیں - ابن قُزمان القرطبی (بارھویں صدی میلادی) کی غیر معمولی کامیابی کے بعد سے یہ [ہسپانوی بولی] شاعری کی ایک نئی صنف کے لیے جو زَجَل کہلاتی ہے لازمی ادبی زبان بن گئی تھی - زَجَل اور مُوشّح میں یہ امر مشترک ہے کہ دونوں میں اگرچہ نئی بحریں استعمال کی جاتی ہیں لیکن قدیم بحروں ہی کی طرح ان کا مدار بھی اجزای کلمہ (Syllables) کی مقدار کی درازی اور کوتاہی پر ہے - لیکن زَجَل اور مُوشّح میں فرق یہ ہے کہ زَجَل نظم عربی کی ہسپانوی بولی میں لکھی جاتی تھی نہ کہ فصیح عربی میں - الغرض مراکشی بولی کے ان پہلے دور کی نظموں کی خصوصیتیں یہ ہیں کہ لاطینی ہی کی طرح ہر جزو کلمہ کی مقدار کا لحاظ کیا جاتا ہے اور ہسپانوی بولی استعمال کی جاتی ہے ۔

دوسرے دور کی خصوصیت اس کے بر خلاف یہ ہے کہ اس میں نظام عروضی کی بنیاد کاملاً ہر مصرع کے اجزای کلمہ کی مجموعی تعداد پر ہے اور ایک خصوصی زبان استعمال کی جاتی ہے جسے ملحون کہتے ہیں اور جو ایک طرح سے یونان کی شاعرانہ *Xocun* سے مشابہ ہے جسے ادبی مطالب کے لیے ڈھال لیا گیا ہے - یہ زبان تھی تو مراکش کی عامیانہ بولی، مگر بدوی بولیوں سے قدرے متاثر ہوگئی ہے، مزید برآں ایسا نظر آتا ہے کہ یہ شاعری بدوی الاصل ہے اور بدویت پسند خانوادوں (سَعدیہ اور علویہ) کے زمانے میں وجود میں آئی اور پھولی پھلی ۔

سب سے پہلا معلوم شاعر جس نے ملحون میں قصیدے لکھے، سولھویں صدی عیسوی میں نمودار ہوا، یعنی ابو فارس عبدالعزیز المَغراوی جو سعدی سلطان المنصور الذّہبی (۱۵۷۸ تا ۱۶۰۳ء) کے دربار کا ایک شاعر تھا، اس کی شہرت اب تک باقی ہے اور اس کی شہرت اس مثل میں محفوظ ہے کہ "کلّ طویل خاوی غیر النخلۃ و المَغراوی" ("ہر لمبا غیر دل چسپ ہوتا ہے بجز کھجور کے درخت اور مغراوی کے) - اس کے بعد بہت سے شاعر نمودار ہوئے، اسی زمانے میں مشہور ولی عبدالرّحمن المجذوب الدُّکالی (م ۱۵۶۹ء) نے اپنی صوفیانہ رباعیاں لکھیں، مگر بہت سی نظمیں جو آج کل ان کی طرف منسوب کی جاتی ہیں جعلی ہیں؛ ان پیشروؤں کے بعد تلمسان کے شاعر نمودار ہوئے - یہ شہر ملحون شاعری کا اہم مرکز تھا، ان میں سب سے پہلا سعید بن عبداللہ المَنداسی ہے جو مشہور نظم عَقیقیہ کا مصنف ہے - اس نے اپنا وطن چھوڑ کر علوی خانوادے کے ابتدائی حکمرانوں محمد بن الشریف (م ۱۶۶۴ء) اور پھر الرّشید (م ۱۶۷۲ء) کے دربار میں زندگی گزاری - المَنداسی کا ایک شاگرد احمد بن التُّرکی ہے جسے ترکوں نے ۱۶۷۲ء میں تلمسان سے جلا وطن کر دیا تھا اور جو مراکش آ کر بنی زناسن کے درمیان بس گیا - مگر اٹھارویں اور بالخصوص انیسویں صدی میں شاعروں کا ایک درخشاں جم غفیر نمودار ہوا جنھوں نے ملحون میں شعر کہے - ادبی فعلیت کے تین اہم مرکز فاس، مکناس اور مراکش تھے، جن موضوعوں پر خیال آرائی کی گئی وہ بہت متنوع

ہیں: غزلیات، صوفیانہ، عاشقانہ، ہجویہ یا طنزیہ نظمیں (ایک سفید فام عورت اور ایک حبشی عورت کے درمیان اور ایک شہری اور ایک بدوی عورت کے درمیان مناظرہ، وغیرہ)، سیاسی (فرانسیسی فتح اور ملک میں انتداب (Protectorate) کے قیام کے وقت) معلمانہ، (بارود بنانا، ہدف پر نشانہ بازی، شکار بازی)، مضحکات (خطیوں پر ہزلیہ نقلیں، یہ نظمیں طلبہ اپنے میلوں میں پڑھ کر سناتے تھے)۔

اس نوع کے مصنفین بے شمار ہیں، جن میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: سی محمد بن سلیمان، سی التہامی المدغری، الکندوز، الحنش؛ مزاحیہ قصیدے مراکش کے سی المدنی الترکمانی نے لکھے۔ سی قدور العلمی (مدفون در مکناس) نے صوفیانہ اور اخلاقی اشعار میں تخصص پیدا کیا۔ طیطوان کے محمد الحراق الدرقاوی (م ۱۸۴۵ء) نے بھی ملحون میں صوفیانہ قصیدے لکھے جن کا مجموعہ اس کے دیوان (چاپ سنگی، تونس ۱۳۲۱، فاس بدون تاریخ طباعت) کے آخر میں درج ہے، بیسویں صدی عیسوی کے شروع میں فاس کے شاعر السمدانی نے بھی سیاسی قصیدے لکھے۔

ملحون شاعری نے کامل طور پر ہسپانوی بولی کی شاعری کی جگہ لے لی ہے۔ یہ ایک جیتی جاگتی زور دار چیز ہے اور سماج کے ہر حلقے میں بہت پسند کی جاتی ہے۔ بار ہا ہمیں ایسے شاعر بھی مل جاتے ہیں جو تقریباً ان پڑھ ہوتے ہیں اور لوگ کہتے ہیں کہ شاعرانہ ملکہ خدا کی دین (موہوب) ہے، اس کے علاوہ خود حکمرانوں نے بھی اس عامیانہ شاعری کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھا، ایک متأخر علوی سلطان مولای عبدالحفیظ نے متعدد قصیدے ملحون میں لکھے جن سے ایک دیوان مرتب کیا گیا اور اسے فاس میں لیتھو میں چھاپا گیا۔

ان مردانہ قصائد کے پہلو بہ پہلو عورتوں کے گیت، (چکی میں کام کرنے والی عورتوں کے گیت، کٹی ہوئی فصل اٹھانے والیوں کے گیت، گھریلو تقریبوں کے گیت، بچوں کی لوریاں)، اور بچوں کی نظمیں ہیں جن میں بار ہا خلاف توقع بڑی قدامت پرستی نظر آتی ہے۔ چھوٹی چھوٹی مزاحیہ نظمیں اور کہاوتیں بھی ہیں (دیکھیے A. Fischer: *Das Liederbuch eines marokkanischen Sangers*، لائپزگ ۱۹۱۸ء؛ C. Sonneck: *Chants arabes du Maghreb*، پیرس ۱۹۰۲ء، اعداد ۵، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۷۴، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۴ تا ۹۷، ۱۱۵، ۱۱۶ مراکو کے ہیں) E. Levi-Provencal: *Un chant populaire religieux du Djebal Marocain*، در *Revue Africaine*، ۱۹۱۸ء؛ H. de Castries: *Les gnomes de Sidy Abd er-Rehman el-Medjedoub*، پیرس ۱۸۹۶ء؛

ملحون شاعری پر عمومی حیثیت سے دیکھیے: ابو علی الغوثی: کشف القناع عن آلات السماع، ص ۴۹ تا ۹۳؛ S. Biarnay: *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (عورتوں اور بچوں کے گیت)؛ L. Brunot: *Proverbes et dictions arabs de Rabat*، در *Hesperis* ۱۹۲۸ء، (اس میں اس موضوع کی مراکشی تصانیف، فہرست بھی دی گئی ہے)۔

(۳) دیگر زبانیں: لسانیاتی جائزے میں اگر صرف مقامی بربری اور عربی بولیوں پر ہی اکتفا کیا جائے تو یہ جائزہ نامکمل رہے گا، کیونکہ دو اور ثانوی عنصروں کا لحاظ کرنا بھی ضروری ہے:

(الف) فصیح عربی، جو سرکاری زبان ہے، اس کا استعمال صرف تحریر میں اور خطبوں،

تقریروں اور علمی اجتماعات میں ہوتا ہے۔ یہ عام بول چال میں کبھی استعمال نہیں ہوتی، مگر مذہبی مطالعات کا چونکہ شہروں (بالخصوص فاس) میں زور ہے، نیز جبالہ میں (جہاں علوم قرآنیہ اور خصوصاً قرأت کی تعلیم ہوتی ہے)، اس لیے فصیح زبان کے بہت سے الفاظ تعلیم یافتہ لوگوں کے توسّط سے عامیانہ بولی میں رائج ہوگئے ہیں۔ فصیح زبان سے مستعار لیے ہوئے الفاظ میں تلفظ کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ فصیح زبان کی حرکات (Short vowels) کو کسی قدر کھینچ کر پڑھا اور برقرار رکھا جاتا ہے، مثلاً فصیح زبان کا لفظ ظُہیر جسکی جمع ظہائر تھی "فرمان سلطانی کے معنوں" میں ہے، اسے عامیانہ تلفظ نے ظَاہِیر کر دیا ہے اور اس کی جمع ظواہَر آتی ہے؛ متعدد قرآنی الفاظ یا تفسیری تراکیب بھی عام بول چال میں ظرف یا معاون فعل (adverb) کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں؛ مثلاً بلاتی، بمعنی مجرم (۶ [الانعام] : ۵۳، سے)؛ بالتاویل، بمعنی آہستہ آہستہ (لفظی معنی: تشریح کے ذریعے)، وقِیلَ، بمعنی شاید۔ چونکہ بحیثیت مجموعی مراکو میں استعراب کا عمل کم ہوا ہے، اس لیے وہاں کلاسیکی زبان کے الفاظ کو مستعار لینے اور انھیں اپنی مقامی بولیوں میں اپنانے کی صلاحیت موجود نہیں۔ یہاں کلاسیکی عربی سے جو لفظ بھی مستعار لیے گئے ہیں وہ کسی خارجی زبان سے مستعار لیے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

(ب) ہسپانوی: ہسپانیہ سے جو مسلمان پندرھویں اور بالخصوص سولھویں صدی عیسوی میں مراکو، خصوصاً تطوان اور رباط۔ سلا (۹) میں آکر پناہ گزین ہوئے ان میں سے بہت سے صرف ہسپانوی زبان ہی بول سکتے تھے۔ Mouette، جسے ۱۶۷۰ء میں قید کر کے مراکو لایا گیا تھا، بیان کرتا ہے کہ وہاں ہسپانوی زبان بھی اتنی ہی مروج ہے جتنی عربی۔ غالباً اس کا یہ مشاہدہ صرف ان دو مذکورۂ بالا شہروں کے متعلق صحیح ہے۔ آگے چل کر ان اندلسیوں کی اولاد نے اسلامی ثقافت کے زیر اثر عربی سیکھ لی اور ہسپانوی کو فراموش کر دیا۔ چونکہ ہسپانوی الاصل یہودی اس اثر سے خارج تھے، اس لیے وہ اب بھی ایک پرانی ہسپانوی زبان بولتے ہیں، جس میں ایسی عربی اصطلاحات شامل ہوتی ہیں جنھیں وہ لاطینی صرف کے قاعدوں کے مطابق ڈھال لیتے ہیں۔

(ج) آج کل بھی قصر سلطانی میں بکثرت حبشی نوکر اور نوکرانیاں سوڈانی بولیاں بولتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان بولیوں نے مراکو کی عربی بولیوں پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ مراکش میں مخفی بولیوں کا ابھی تک کوئی سراغ نہیں، مثلاً بعض پیشہ ور اصناف (مثلاً قصابوں) کی مخصوص بولیوں کو اس زمرے میں مشکل ہی سے شامل کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ان میں طلبہ کی بولی بھی شامل نہیں کی جا سکتی جس کی واحد خصوصیت یہ ہے کہ وہ عام زبان بولتے ہیں لیکن ہر لفظ میں بعض حرفوں کی الٹ پھیر ہوتی ہے اور لفظوں میں بعض معیّنہ اجزای کلمات بڑھا دیتے ہیں [جس طرح اردو میں "فرفری" بولی معروف ہے: منیں یفاں افا تفا ہفوں = "میں یہاں آتا ہوں"]۔

(Georges S. Colin)

(۸) علمی و تہذیبی زندگی

مراکو نے قرون وسطی کے اختتام کے بعد سے خصوصاً اسلامی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں ایسا مقام حاصل کر لیا جو اکثر اوقات بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ علمی و فکری اعتبار سے یہ

ملک مدت تک اپنے پڑوس کے ملکوں کا دست نگر رہا، البتہ جب یہ ملک خود مختار ہوگیا اور اس کی حدود باقاعدہ متعین ہوگئیں تو وہ اس لحاظ سے بھی اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے قابل ہوگیا۔ الاندلس کے علمی مراکز کی سرگرمیوں نے بلا شک و شبہہ مراکو کو بھی متأثر کیا، لیکن جب ہسپانیہ کے جزیرہ نما میں مسیحیت پھر غالب آگئی تو وہاں سے مہاجرین مراکو میں آنا شروع ہوگئے۔ چونکہ یہاں کے حکمران بھی اسلامی تعلیم و تربیت کی ترویج کے متمنی تھے، لہٰذا المغرب کے آخری علمی مراکز صرف اسی ملک میں قائم اور برقرار رہ گئے۔ بہر حال طلبہ کی اس کثیر تعداد کے باوجود جو یہاں علم کے مختلف شعبوں میں پیدا ہوئی، اس ملک نے باقی اسلامی دنیا کی نظروں میں وہ شہرت اور اقتدار نہیں پایا جو ہسپانیہ کو اپنے اسلامی دور میں نصیب ہوا تھا، تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ مراکو کے شہروں میں گزشتہ چند صدیوں میں ایسے علما و فضلا موجود تھے جنہوں نے اس روایتی تمدن کو محفوظ و برقرار رکھا۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کم از کم انیسویں صدی کے آخر تک یہاں کی ثقافت میں جدید علوم قطعاً بار نہ پا سکے اور اگرچہ بلاد مشرق میں ان کا مطالعہ تدریجاً شروع ہو چکا ہے، لیکن المغرب میں اس کے متعلق ابھی تک کوئی خاص دلچسپی پیدا نہیں ہوئی۔

مذہبی بنیادوں پر قائم ہونے کے باعث یہاں کی تہذیب و تمدن نے کسی قسم کے تغیر و تبدل کو قبول نہیں کیا۔ جس ملک میں آج سے کچھ عرصہ قبل سرکاری اور غیر سرکاری زندگی کے کل کاروبار میں حدیث ہی کار فرما رہی ہو وہاں کے باشندوں کے ذہنی مطمح نظر کا اسی طرح برقرار رہنا کوئی تعجب خیز بات نہیں۔ پہلے بیان ہو چکا ہے، کہ مراکو کا فقیہ (خواہ وہ مجسٹریٹ ہو یا استاد یا شرعی حکومت کا کوئی حاکم) آج بھی اسی علم پر انحصار کرتا ہے جو بنو مرین اور بنو سعد کے عہد کے فقہا کا سرمایہ تھا۔ اس نے بھی وہی تعلیم پائی ہے اور اسی طریقے پر تعلیم کی ابتدا قرآنی مدرسے یعنی مکتب میں ہوتی ہے، جہاں وہ قرآن مجید یا اس کا کچھ حصہ حفظ کرنے کے بعد تھوڑی بہت صرف و نحو پڑھتا ہے۔ اس کے بعد وہ طالب علم کی حیثیت اختیار کرتا ہے۔ روایتی طرز کے سوا طالب العلم، یعنی تعلیم کا کوئی نصاب ہے نہ کوئی مخصوص نظام یا لائحہ عمل۔ طالب علم پہلے 'امہات' کا مطالعہ کرتا ہے، یعنی وہ خلاصے جو آسانی کے ساتھ یاد ہو سکیں۔ یہ کتابیں عام طور پر دینیات اور صرف و نحو پر ہوتی ہیں (عام طور پر ابن عاشر: مرشد المعین؛ آجرومیہ)۔ اس کے بعد اسے اونچے درجے کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، یعنی مستند اور مشہور کتابوں کی شرح اور ان کے حواشی مع متن، جو مخصوص اسلامی موضوعات پر ہوتی ہیں۔ ساری تعلیم کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ دین اور فقہ کا علم زیادہ ہو۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مراکو میں علما زیادہ تر فقیہ ہی ہوتے ہیں اور خالص علوم اسلامی اور فنون مفیدہ میں امتیاز کرتے ہیں، بلکہ فنون کی تعلیم کو قدرے حقارت کی نظر ہی سے دیکھتے ہیں۔ اس سے یہ بات بھی سمجھ میں بخوبی آسکتی ہے کہ عربی ادبیات کی مراکو نے جو خدمت کی وہ انہیں مضامین تک کیوں محدود تھی جو براہ راست قرآن و سنۃ، علم دین، فقہ اور اصول فقہ سے متعلق تھے۔

تاریخی حالات و ادوار کے ساتھ علم و فضل کے

مراکز بھی تبدیل ہوتے رہے۔ پہلے زمانے میں ایسے مراکز ہسپانیہ کے نزدیک سبتہ اور طنجہ میں تھے۔ جب فاس کا شہر بسایا گیا اور وہاں جامع القرویین تعمیر ہوئی تو اس سے اندرون ملک میں ایک مرکز کے قیام کے لیے آسانیاں پیدا ہوگئیں۔ کچھ مدت بعد مراکو المرابطون اور الموحدون کا پایۂ تخت بنا تو حکمرانوں کے حسب خواہش وہاں طلبہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں پہنچنے لگے، جن میں کچھ اندلسی طلبہ بھی تھے، لیکن ایک مرکز علم کے طور پر مراکو کے حقیقی ارتقا اور عروج کا آغاز عہد بنو مرین سے ہوا، جس کے فرمانرواؤں کی یہ خواہش تھی کہ مراکو کے تعلیمی مراکز کو اپنی مقبولیت کا ذریعہ بنایا جائے اور نہ صرف اپنے ملک میں بلکہ پوری اسلامی دنیا میں اثر و رسوخ حاصل کیا جائے۔ علم و فضل کے لیے یہ شہر چودھویں صدی سے اس ملک میں اُم البلاد کا درجہ حاصل کر چکا تھا۔ مرینیوں نے اس شہر کو نہ صرف اپنا سیاسی پایۂ تخت بنایا بلکہ اس میں کئی دینی مدارس جاری کیے (مراکو میں مدرسہ کہتے ہیں)، جو جامع القرویین اور جامع مسجد "فاس جدید" کے گرد واقع تھے۔ ان مدارس کے باعث ملک کے ہر حصے سے طلبہ تشنگان اس شہر میں چلے آتے تھے اور اس سے یہاں کے علم و فضل کی بڑی شہرت ہوتی تھی، جسے اس نے آج تک بڑی احتیاط سے قائم رکھا ہے۔ مرینیوں کے عہد میں اس سے باہر بھی مدارس کی تعداد بڑھ گئی۔ مکناسہ، سلا اور مراکش میں بھی مقامی مدارس تھے، جس سے ظاہر ہے کہ ان شہروں میں باقاعدہ طور پر تعلیم کا سلسلہ جاری تھا۔

مدارس کے علاوہ زاویوں کی سرگرمیاں بھی جاری تھیں، جن کے ذریعے تحریک مرابطون و شرفاء کو براہ راست تقویت پہنچتی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہسپانوی اور پرتگیز سولھویں صدی میں مراکو میں اپنا قدم جمانے کی کوشش کر رہے تھے، اس لیے قدرتی طور پر یہاں بھی تعلیم و تعلّم کا سلسلہ جاری ہوگیا۔ اس زمانے میں جب فاس کا شہر بمشکل تمام علم و فضل کا مرکز ہونے کی حیثیت سے اپنی ساکھ قائم کر سکا، ایسے زوایا کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی جن میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا، مثلاً اطلس اوسط میں الدلاء، دُعرہ کے علاقے میں تامگروت اور شمال میں وزّان کے زاویے۔ مشہور و معروف علما یا تو مختلف سلسلوں کے مرشد تھے یا شرفا، جو اپنے اپنے سلسلے کی مرکزی خانقاہ میں تعلیم دیا کرتے تھے۔

ہم یہاں مراکو کے عربی ادب کا کوئی تفصیلی خاکہ پیش کرنے کے بجائے صرف چند نمایاں امور کی نشان دہی کریں گے اور جہاں کہیں ممکن ہو سکا اسلامی تعلیم اور فنون کی تعلیم میں فرق سمجھانے کی کوشش کریں گے۔

(المغرب کے تمام اسلامی ممالک میں فقہ مالکی کا رواج ہونے کے بعد ہی مراکو میں بھی) جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، دبستان اندلس کے ساتھ قریبی رابطہ قائم رکھتے ہوئے علمی کام شروع ہوا۔ اس باہمی فکری احتیاج کے زمانے میں دونوں ممالک کے تعلقات قائم رہے اور تیرھویں صدی تک المغرب کے طلبہ اپنا نصاب تعلیم مکمل کرنے کی غرض سے قرطبہ، مرسیہ اور بلنسیہ میں قیام ضروری سمجھتے تھے۔ بلاد مشرق میں جا کر حصول علم کے ذوق و شوق کو پورا کرنے کی تحریک کا چرچا ابھی اتنا نہ ہوا تھا جتنا آگے چل کر دیکھنے میں آیا۔ اس کے علاوہ بربری عوام کو اسلامی اور عربی تہذیب و تمدن سے آشنا کرنے کی تحریک

بھی ہنوز اپنی ابتدائی منزلوں میں تھی۔ اس ابتدائی زمانے کے چند ایک علما کے نام یہ ہیں: (۱) دراس بن اسمٰعیل، جس کے بارے میں جو حالات ملتے ہیں وہ سراسر افسانوی ہیں؛ (۲) مشہور و معروف مصلح ابن تومرت [رک باں]، جس نے اپنی تعلیم کے متعلق کئی رسالے یا "عقائد" لکھے اور جو الموحد تحریک کا بانی مبانی تھا؛ (۳) قاضی عیاض [رک باں]، جو ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء میں سبتہ میں پیدا ہوئے اور ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں مراکش میں فوت ہوئے۔ وہ اسلامی علوم کی بے شمار کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے زیادہ مشہور کتاب الشفاء اور مشارق الانوار اور مالکی علما کے سوانح کا ایک مجموعہ المدارک ہیں۔

دور جدید میں البتہ مراکو کے علما کی تعداد میں خاصی ترقی ہوئی ہے۔ ان میں سے زیادہ مشہور علما حسب ذیل ہیں: علم قراءت میں: ابن بری (آٹھویں صدی ہجری)؛ ابن فخار (نویں صدی ہجری)؛ مکناسہ کے مشہور عالم ابن غازی (۹۱۹ھ)؛ عبدالرحمٰن ابن القاضی (۱۰۸۳ھ)؛ عبدالرحمٰن بن ادریس منجرہ (۱۱۷۹ھ) اور محمد بن عبدالسلام الفاسی (م ۱۲۱۴ھ)؛ محدثین میں: یحییٰ السرّاج (م ۸۰۸ھ)؛ سکّین العاصمی (م ۹۵۶ھ)؛ رضوان الجنوی (م ۹۹۱ھ)؛ محمد بن قاسم القصّار (م ۱۰۱۲ھ) اور ادریس العراقی (م ۱۲۲۸ھ)؛ فقہا میں سے: المدوّنہ کے مشہور شارح ابوالحسن الصغیر کے علاوہ الجزولی [رک باں] اور احمد زرّوق (نویں صدی)، جو ابن ابی زید القیروانی کے رسالہ کے شارحین تھے؛ الونشریسی (م ۹۱۴ھ)؛ المنجور (م ۹۹۵ھ)؛ ابن عاشر (م ۱۰۴۰ھ) اور میارہ (م ۱۰۷۲ھ)؛ لسانیات میں: المکّودی (م ۸۰۷ھ) اور ابن زکری (م ۸۹۹ھ)۔ ان علما کی تصانیف زیادہ تر معلوم ہو چکی ہیں اور ان کی تفصیل یا تو براکلمان کے ہاں ملے گی یا بن شینب (Bauchenеb) کی اس تصنیف میں جو عبدالقادر الفاسی کی کتاب اجازہ میں مذکور مختلف افراد کے سوانح سے متعلق ہے۔ ان تصانیف میں سے بہت کم کتابیں مشرق کے کتاب خانوں میں ملتی ہیں، لیکن اس کے برعکس مراکو کی مساجد یا شاہی محلات کے کتاب خانوں میں ان کتابوں کے قلمی نسخوں کے مجموعے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

بعض علماے مراکو نے مخصوص اسلامی نوعیت کی کتابوں کے علاوہ ادب یا نظموں کے مجموعوں پر بھی کتابیں لکھی ہیں، لیکن ایسی تصالیف میں کوئی طبعزاد بات نہیں ملتی اور خالص ادبی دیوان نایاب ہیں۔ عام طور پر اس زمانے کی شاعری اگر اخلاقی نوعیت (ارجوزہ) کی نہیں تو مذہبی رنگ کی یا متصوفانہ ہوتی ہے۔ شاہی درباروں میں بادشاہ ادبی ذوق رکھنے والے چند افراد کو ملازم رکھ لیا کرتے تھے، جو اپنے آقاؤں کی قصیدہ خوانی اکثر بہت مبالغہ آمیز طریقے پر کیا کرتے تھے۔

انہیں درباروں میں، بالخصوص چودھویں صدی سے، ہمیں چند مؤرخین بھی ملتے ہیں، جنہوں نے اپنے لکھے ہوئے وقائع یا دوسروں کی نگارشات کے مجموعے چھوڑے ہیں۔ ان کی تصانیف اگرچہ تاریخ کے ایک عجیب و غریب تصور پر مبنی ہیں، تاہم ایک خوبی یہ ہے کہ ان سے ہمیں اس ملک کی سیاسی تاریخ کے متعلق مصنف کے اپنے زمانے کی یا اس سے فوراً پہلے کی تفصیلی معلومات مل جاتی ہیں۔ ان میں وہ تواریخ بہترین ہیں جو قرون وسطیٰ سے متعلق ہیں۔ اس قسم کی تصانیف میں بعد کے زمانے میں نہ صرف کوئی خاص اصلاح نہ ہوئی بلکہ وہ محض خشک وقائع نامے بن

کر رہ گئیں ، جن میں وفیات کو مختصراً اور نہایت بے ذوقی کے ساتھ اکٹھا کر دیا گیا ہے ۔

اگر ہم بربری شجرہ نگاروں کو مستثنیٰ کر دیں ، جن کی بابت ہمیں کچھ علم نہیں، تو مراکو کے تنہا مورخین المرابطون کے عہد میں نظر آئیں گے ۔ اس سے کچھ عرصے بعد الموحدون کے زمانے میں بھی ابوبکر البیذق الصنہاجی، جو مہدی ابن تومرت کا مصاحب تھا، ایک ایسا مؤرخ ہوا ہے جس کی تاریخ سے دلچسپی بعد کے مؤرخین کی کتابوں میں مفقود ہے ۔ البیذق کی تصنیف کے ساتھ ساتھ ابن القطّان اور عبدالواحد المرّاکشی کی تصانیف بھی بڑی قیمتی ہیں، البتہ مرینیوں کا زمانہ ایسا تھا جس میں مؤرخین کو بھی مراکو میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ۔ ابن خلدون کو چھوڑ کر، جس کا دعویدار صرف مراکو ہی نہیں، ایک قابل ذکر شخصیت ابن العذاری کی ہے ، جو مراکش کا باشندہ تھا اور جس کی تاریخ شمالی افریقہ و ہسپانیہ یعنی البیان المغرب کے ہم مرہون منت ہیں؛ ابن ابی ذرع نے فاس اور ملوک مراکو کی ایک تاریخ روض القرطاس تصنیف کی ۔ ابن مرزوق مسند کا مصنّف ہے ، جو سلطان ابوالحسن علی پر ایک مخصوص رسالہ ہے ۔ ابن الاحمر ، جس کا تعلق غرناطہ کے شاہی خاندان سے تھا، روضة النسرین کا مصنّف ہے ۔ بنو سعد کے زمانے کے بڑے بڑے مؤرخین الفشتالی اور الافرانی (مصنّف نزهة الحادی) اور اس کے بعد علویوں کے دور کے مؤرخ الزیانی اور اکنسوس ہوے ۔

مراکو کے موجودہ ادب میں جغرافیے کی نمائندگی ایسی کتابیں کرتی ہیں جو رحلہ کی طرز پر لکھی گئی ہیں، یعنی ان میں زائرین کے سفر کے حالات ہوتے ہیں ۔ ان میں اس ملک کا ذکر ہوتا ہے جن میں سے گزرنے کا انہیں اتفاق ہوا ، لیکن اس قسم کا تذکرہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا ۔ با ایں ہمہ مشہور جغرافیادان الادریسی (رک بآں) اور عظیم سیاح ابن بطوطہ کا اصل وطن مراکو ہی تھا ۔

سوانح کے لحاظ سے مراکو کے ادب میں کافی مواد موجود ہے ۔ اولیا کے مناقب (رک بآں) کے مجموعے اور ایسے رسالے جن میں شرفا کے خاندانوں کا ذکر ہے، یا سلاسل تصوف کے تذکرے بکثرت موجود ہیں ، بالخصوص موجودہ زمانے کے متعلق ایسا ادب بہت زیادہ ہے ۔ ایسے مجموعے بھی ہیں جو شہروں یا صدیوں کے لحاظ سے مرتب کیے گئے ہیں اور تاریخی نقطۂ نظر سے خالی از دلچسپی نہیں ۔ Levi Provencal نے اپنی تصنیف *Les Historins des Chorfa* میں اس قسم کے سوانح پر تبصرہ کیا ہے ۔ انیسویں صدی کے وسط تک کے مشہور و معروف سوانح نگاروں میں سے ابن عسکر مصنّف دوحة الناشر؛ ابن القاضی، مصنّف درة الحجال و جذوة الاقتباس؛ مؤرخ الافرانی ، مصنّف صفوة من انتشر اور القادری، مصنّف نشر المثانی و التقاط الدرر قابل ذکر ہیں ۔

طبّی اور طبیعی علوم کے لئے چودھویں صدی تک مراکو کا انحصار صرف ہسپانیا ہی پر تھا ۔ المرابطون اور الموحدون بادشاہوں کے طبیب ہسپانیا کے باشندے ہوتے تھے : مثلاً ابن باجہ (Avenpace) ، ابن طفیل اور مشہور و معروف طبیب ابن رشد (Averrhoes) اور ابن زہر (Avenzoar) ۔ ان کے زمانے میں ہمیں شاہی درباروں میں خود مراکو ہی کے کئی طبیب ملتے ہیں ، جو صاحب تصانیف ہیں ۔ ان میں سے بڑے بڑے طبیب یہ تھے : سعدیوں کے عہد میں ابو محمد القاسم الوزیر الغسانی ، علوی عہد

ہیں : ابن شقرون، عبدالوہاب اُدراق، احمد الذرعی عبداللہ بن عَزّوز المراکشی، احمد بن الحاج، اور عبدالسلام العلمی ۔ آخر میں مراکو کے دو مشہور باشندوں نے تیرھویں صدی عیسوی کے صحیح علم سائنس کا مطالعہ کیا : ایک تو ابو علی الحسن بن عمر المراکشی جس نے علم ہیئت کے چند آلات وغیرہ کے متعلق ایک رسالہ بھی لکھا ہے جس کے ایک حصے کا ترجمہ Sédillot نے کیا ؛ دوسرا احمد ابن البنّاء جس نے متعدّد کتابیں علم حساب، علم ہندسہ، جبرو مقابلہ، علم ہیئت، علم لجوم اور علم کیمیا پر لکھی ہیں ۔

انیسویں صدی کے آخر میں مولای الحسن کے عہد حکومت میں مراکو کے مسلمانوں کی تعلیم میں ایک قسم کی تجدید ہوئی، جس میں خاص طور پر مصنفین کو اس ضرورت کا احساس ہوا کہ وہ اپنی تصانیف طبع کروایا کریں تاکہ ان کی عام اشاعت ہو سکے ۔ فاس کے لیتھو چھاپے خانے کو اس زمانے میں خاص اہمیت حاصل ہوگئی اور اس نے ان کتابوں کو شائع کرنا شروع کیا جو اب تک صرف قلمی نسخوں ہی کی صورت میں محفوظ تھیں ۔ کچھ عرصے کے بعد فاس میں احمد ابن جعفر الکتانی [رک بآن] کی تصنیف سلوۃ الانفاس تین جلدوں میں شائع ہوئی جس میں شمالی پایۂ تخت کے مشاہیر کے سوانح درج ہیں ۔ اسی زمانے میں قاہرہ میں احمد بن خالد الناصری السلاوی [رک بآن] کی مراکو کی مبسوط تاریخ موسومہ کتاب الاستقصاء لاخبار دُوَل المغرب الاقصیٰ شائع ہوئی ۔ [الکتانی خاندان نے گزشتہ صدی میں علوم اسلامیہ بالخصوص علم حدیث کی بڑی خدمت کی ہے ۔ اس خاندان میں بڑے بڑے محدث اور صوفی گزرے ہیں۔ محمد الکتانی (م ۱۹۲۲ء) کی الرسالۃ المستطرفہ لبیان مشہور کتب السنۃ اور محمد عبدالحی الکتانی کی فہرس الفہارس والاثبات (فاس ۱۳۴۶ھ) اور التراتیب الاداریہ خاص اہمیت کی حامل ہیں ۔ مؤخرالذکر کتاب عہد رسالت کی انتظامی، معاشرتی و علمی تاریخ ہے جو صرف کتب حدیث کی مدد سے لکھی گئی ہے ۔

[مراکو نے آزادی کے بعد ہر میدان میں بڑی ترقی کی ہے ۔ جامعۃ القرویین (فاس) اب بھی المغرب کا علمی اور دینی مرکز ہے ۔ اب جامعہ کی جدید خطوط پر تنظیم کی گئی ہے اور بعض نئے شعبے قائم کیے گئے ہیں ۔ جدید تعلیم کے لیے رباط میں الگ یونیورسٹی قائم ہے ۔ اس میں ذریعہ تعلیم فرانسیسی زبان ہے ۔ رباط سے بہت سے اخبارات اور رسائل شائع ہوتے ہیں ۔ دعوۃ الحق المغرب کا ممتاز علمی ماہانہ رسالہ ہے ۔ دینی تعلیم کی اشاعت کے لیے وزارت اوقاف مفید خدمات انجام دے رہی ہے ۔ مشہور ادبا میں علّال الفاسی، محمد الفاسی، عبداللہ کنّون اور تقی الدین الہلالی قابل ذکر ہیں ۔ ان کا اسلوب بیان قدیم اور جدید زبان کی خصوصیات کا حامل ہے] ۔

مآخذ : G. Delphin ؛ *Fas, son Université*

et l' enseignement Supérieur musulman در *Bull. Soc.*

Geogr. Oran ؛ ۱۸۹۸ء ؛ (۲) R. Basset : *Les*

généalogistes berbères ؛ در *Archives berbères*

۱۹۱۵ء ؛ (۳) وہی مصنف : *Recherches Sur les*

Sources bibliographiques de la Salouat-el-antes

در *Rec. de mém et de textes publié en l'honneur*

du XIVème Congrès Orient، الجزائر ۱۹۰۵ء، ص ۱

تا ۲۰ ؛ (۴) محمد بن شنب : *Etude Sur les personn-*

ages mentionnés dans l' idjaza du choikh ' Abd el-

Qadir al Fasy، در *Actes XIVème Cong ès Orient*

پیرس ۱۹۰۷ء ؛ (۵) محمد بن شنب، Lévi Provençal :

Essai de répertoire chronologique des éditions

arabes de Fès, R. A، الجزائر ۱۹۲۲ء؛ (٦) E. Levi Provençal: Les manuscrits arabes de Rabat، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۷) وہی مصنف: Les Historiens des chorfa, essai sur la littérature historique et bibliographique au Maroc du XVIème Siècle، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۸) Dr. H. P. J. Renaud: Etat de nos Connaissances sur la médicine ancienne au Maroc (B H E M. ۱۹۳۰ء)؛ (۹): Quelques acquisitions récentes sur l' histoire de la médicine arabe au Maroc (vème Congrès internation. d' hist. de la med.، جنوا ۱۹۲٦ء)؛ (۱۰) براکلمان، تکملہ، ۲: ۸۹۰-۹۱، لائیڈن ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، ۲ جلد، فاس ۱۳۴٦-۴۷ھ؛ (۱۲) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۹: ۱۰۵، دمشق ۱۹٦۰ء]۔

(E. Levi Provençal)

⊗ **مُرْتَدّ**: اِرْتِداد (باب افتعال) سے اسم فاعل؛ اس کا مادہ "رَدّ" ہے۔ ارتداد کے لغوی معنی لوٹ جانے اور پھر جانے کے ہیں، مگر اصطلاح شریعت میں ارتداد کا مطلب دین اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کر لینا ہے۔ کتب لغت میں ہے: اِرْتَدَّ عَنْ دِیْنِہٖ (وہ اپنے دین سے پھر گیا)۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں: وَھُوَالرُّجُوْعُ مِنَ الْاَسْلَامِ اِلَی الْکُفْرِ (مفردات، بذیل مادۂ ردّ)، یعنی حالت اسلام سے کفر کی طرف لوٹ جانے کو ارتداد کہتے ہیں۔

ارتداد قولاً بھی ہوتا ہے اور عملاً بھی، مثلاً پورے اسلام یا اس کے کسی بنیادی رکن کو ماننے سے زبان سے انکار کر دینا، یا ایسے اعمال یا عقائد اختیار کر لینا جو قرآن و سنت کی نص قطعی کے خلاف ہوں۔

مرتد اس شخص کو کہا جاتا ہے جو پورے اسلام یا اس کے کسی اساسی رکن کو ترک کر کے اور دین سے برگشتہ ہو کر کفر اختیار کر لے، خواہ اس کی کوئی بھی شکل ہو۔ [حرام چیز کو حلال سمجھنے والا، خدا یا اس کے رسولؐ کو گالی دینے والا، آپؐ پر بہتان و تہمت لگانے والا، نبوت کا دعویٰ کرنے والا یا مدعی نبوت کی تصدیق کرنے والا، سب مرتد ہیں (دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ ردّہ)]۔

اگر کوئی مسلمان خدانخواستہ کسی وجہ سے مرتد ہو جائے تو اس کو دوبارہ دعوت اسلام دی جائے گی اور توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ توبہ کی مہلت بھی دی جائے گی۔ توبہ کر لے تو بہتر، اگر توبہ نہ کرے اور حالت کفر اور ارتداد پر برابر قائم رہے تو شریعت اسلامی کی رو سے اس کی سزا قتل ہے، چاہے قتل کی کوئی بھی صورت ہو۔ اگر مہلت کے دنوں میں موت واقع ہو جائے تو اس کے لیے خلود فی النار، یعنی دوزخ میں ہمیشہ رہنے کی سزا ہے۔ قرآن، حدیث، آثار صحابہؓ، تعامل خلفائے راشدینؓ، بعد کے خلفائے اسلام، ائمہ مجتہدین اور فقہائے کرام کی رو سے تواتر اور تسلسل کے ساتھ یہ مسئلہ اسی طرح ثابت ہے اور ابتدائے اسلام سے اب تک اس پر اجماع امت چلا آ رہا ہے۔ اب اسی ترتیب سے اس کے دلائل بیان کیے جاتے ہیں۔

قرآن مجید میں ہے کہ اہل کتاب میں سے اکثر لوگ یہ خواہش رکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو ان کے دین سے کفر کی طرف لوٹا دیں: وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ مِّنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِكُمْ كُفَّارًا ۚۖ حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۚ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (۲ [البقرۃ]: ۱۰۹)، یعنی (اے مسلمانو!) اہل کتاب میں سے بہت سے

لوگ دل میں خواہش رکھتے ہیں کہ کاش تمہارے ایمان لانے کے بعد تم کو پھر کافر کر بنائیں ۔ یہ محض ان کے حسد کی وجہ سے ہے جو حق واضح ہو جانے کے بعد ان کے دلوں میں ہے ۔ (مسلمانو!) تم ان کو (اس معاملے میں) اس وقت تک معاف کرو اور درگزر سے کام لو، جب تک کہ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی حکم نہیں بھیجتا ، یقیناً اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے ۔

اس آیت میں ان لوگوں کی دلی خواہش کا ذکر کیا گیا ہے جو مسلمانوں کو دوبارہ کفر کی راہ پر لگا دینا چاہتے تھے ۔ فرمایا تم ایسے لوگوں کے بارے میں اس وقت تک درگزر سے کام لو، جب تک اللہ تعالیٰ ان کے متعلق کوئی واضح حکم جاری نہیں فرما دیتا ، یعنی اشارۃً اللہ نے فرما دیا کہ ہم جلد ہی ان کی شرارتوں کا علاج اور انتظام کرنے والے ہیں جو قتال اور جزیے کی صورت میں ہوگا (حاشیہ ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی) ۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کسی مسلمان کو دین اسلام سے برگشتہ کرنے اور ارتداد کی طرف لوٹانے کے لیے کوشاں ہوں، وہ سزائے قتل کے مستحق ہیں : چنانچہ اس آیت کا مطلب بیان کرتے ہوئے حافظ ابن کثیر نے ایک صحیح السند حدیث درج کی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پہلے تو اللہ کے حکم عفو پر کاربند رہے اور یہ خیال فرماتے رہے کہ معاف اور درگزر سے کام لینا ہی بہتر ہے ، لیکن اس کے بعد اللہ نے قتل کا حکم نازل فرما دیا اور پھر اس کے نتیجے میں قریش کے بہت سے لوگ قتل ہوئے (ابن کثیر : تفسیر، ۱ : ۱۵۲)۔

سورۃ البقرۃ میں دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے : وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ عَنْ دِيْنِكُمْ اِنِ اسْتَطَاعُوْا ۭ وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۚ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (۲ [البقرۃ]: ۲۱۷)؛ یعنی اور (اے مسلمانو!) یہ (کافر) ہمیشہ تم سے لڑتے رہیں گے یہاں تک کہ اگر طاقت رکھیں تو تم کو تمہارے دین سے پھیر دیں ، اور (دیکھو) جو شخص تم میں سے اپنے دین سے پھر (کر کافر ہو) جائے گا اور پھر کافر ہی مرے گا (تو) (یاد رکھو) ایسے لوگوں کے اعمال دنیا اور آخرت (دونوں جہان) میں برباد ہو جائیں گے اور یہی لوگ ہیں جو دوزخ (میں جانے) والے ہیں، اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے ۔

یہ آیت اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے ۔ اس میں مسلمانوں کو یہ بتایا گیا ہے کہ تمہارے اور کافروں کے درمیان وجہ قتال صرف اسلام ہے ۔ کافر اس وقت تک تم سے لڑائی کا سلسلہ جاری رکھیں گے جب تک تم اسلام سے کنارہ کش نہیں ہو جاتے، اگر ان میں طاقت ہو تو تمہیں اسلام کی راہ حق سے دور کر دیں، لیکن یاد رکھو اگر تم کسی صورت میں بھی ان کے بہکاوے اور دھوکے میں آکر اسلام اور اس کی تعلیمات سے روگردان ہوگئے اور پھر اسی حالت کفر میں مر گئے تو دنیا اور آخرت میں تمہارے تمام اعمال ضائع ہو جائیں گے اور دوزخ کا دردناک عذاب تمہیں ہمیشہ اپنی لپیٹ میں لیے رہے گا ۔

امام بخاری نے اپنی جامع الصحیح میں یہ آیت کتاب استتابۃ المرتدین والمعاندین و قتالهم میں درج کی ہے اور اس سے قتل مرتد پر استدلال کرتے ہوئے اپنے باب حکم المرتد و المرتدۃ کے ذیل میں نقل کیا ہے ۔

اس آیت میں مرتدین کی سزا کے لیے قرآن نے [حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ] کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں، یعنی دنیا اور آخرت میں ان کے اعمال اکارت گئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان کے تحفظ نفس کا ضامن فقط اسلام ہے۔ وہ اسی لیے معصوم الدم ہے کہ دین حق پر کاربند ہے۔ اسلام کو چھوڑ کر کفر کی وادی میں داخل ہونے کے بعد اس کا وہ حق ختم ہو جاتا ہے اور وہ مباح الدم ہو کر مستحق قتل قرار پاتا ہے۔ اسلام نے اس کو جو حقوق حفاظت عطا کیے تھے، قرآن کی اس آیت کی روشنی میں بوجۂ ارتداد وہ سب ضبط کر لیے اور اس کی عصمت خون بہر حال باقی نہ رہی۔ حبط اعمال کا مطلب در حقیقت سزائے قتل ہے؛ چنانچہ ابوحیان اندلسی غرناطی نے اپنی مشہور تفسیر بحر المحیط میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ حالت ارتداد میں موت واقع ہو جانے کی وجہ سے کفر مرتب ہوگا اور دنیا میں مرتد کے عمل اس لیے اکارت جاتے ہیں کہ وہ قتل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اس پر انھی احکام شرعیہ کا نفاذ ہوتا ہے، جن کا کفار پر ہوتا ہے (بحر المحیط، ۲: ۱۵۰)۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مرتد پر بعض ایسے احکام بھی نافذ ہوتے ہیں جن سے اس کو قتل کی سزا بھی بچا نہیں سکتی، مثلاً دنیا میں اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی؛ اس کی وہ عبادات جو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کی صورت میں اس نے کی ہیں، سب کی سب ضائع ہو جائیں گی اور آخرت میں اس کو کسی عبادت کا اجر نہیں ملے گا۔ اس کا حق وراثت بھی ختم ہو جائے گا۔

سورۃ آل عمران میں ہے: كَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِیْمَانِهِمْ وَشَهِدُوْٓا اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ وَّجَآءَهُمُ الْبَیِّنٰتُ وَاللّٰهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ ○ اُولٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ اَنَّ عَلَیْهِمْ لَعْنَةَ اللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ ○ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا لَا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ یُنْظَرُوْنَ ○ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۳ [آل عمران]: ۸۶ تا ۸۹)، یعنی اللہ ایسے لوگوں کو کیوں کر ہدایت دے گا جو ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے، حالانکہ وہ پہلے اس کی گواہی دے چکے تھے کہ یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہیں اور ان کے پاس واضح دلائل بھی آ چکے اور اللہ بے انصافوں کو ہدایت نہیں دیتا۔ ان لوگوں کی سزا یہ ہے کہ ان پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور انسانوں کی سب کی لعنت ہو۔ ہمیشہ اس لعنت میں گرفتار رہیں گے، ان سے نہ تو عذاب ہلکا کیا جائے گا اور نہ انھیں مہلت دی جائے گی۔ ہاں جن لوگوں نے اس کے بعد توبہ کی اور اپنی حالت درست کر لی (یعنی دوبارہ اسلام میں آ گئے) تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

ان آیات کا تعلق بھی مرتدین سے ہے۔ امام بخاریؒ نے ان سے مرتد کے قتل کا استدلال کیا ہے، خواہ مرتد مرد ہو یا عورت؛ امام بخاری کے نزدیک ان کے قتل کے سلسلے میں دونوں میں کوئی امتیاز نہیں ہے البتہ قتل سے پہلے توبہ اور رجوع الی الاسلام کا مطالبہ کیا جائے گا (دیکھیے صحیح بخاری، کتاب ۸۸: استتابة المرتدین والمعاندین وقتالهم، باب حکم المرتد والمرتدة)۔

ان آیات میں جس پیرایۂ بیان اور اسلوب کلام سے ان کے ارتداد اور اس کے نتیجے کی وضاحت فرمائی گئی ہے، وہ نہایت عبرت ناک ہے۔ ان کو ظالم اور مفسد قرار دیا گیا ہے؛ انھیں اللہ اور

فرشتوں اور تمام لوگوں کے نزدیک ملعون ٹھیرایا گیا ہے؛ ان کے لیے دوزخ کے دائمی عذاب کی وعید سنائی گئی ہے اور فرمایا گیا ہے کہ وہ عذاب جہنم سے رہائی نہ پا سکیں گے۔ البتہ اگر ارتداد سے صدق دل کے ساتھ تائب ہو جائیں اور اپنے عمل اور عقیدے کی پوری اصلاح کر لیں تو ان کے لیے اللہ کا باب مغفرت کھلا ہے۔ ورنہ یاد رکھیں انھیں جو سزا دی جائے گی وہ نہایت خوفناک اور المناک ہے۔ دنیا کی ذلت اور رسوائی کے علاوہ سزاے قتل اور آخرت کا دائمی عذاب ان کے لیے مقرر ہے۔

سورۃ النسآء میں اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا کُفْرًا لَّمْ یَکُنِ اللّٰہُ لِیَغْفِرَ لَھُمْ وَلَا لِیَھْدِیَھُمْ سَبِیْلًا (۴[النسآء]: ۱۳۷)، یعنی جو لوگ ایمان لائے، پھر کافر ہو گئے، پھر ایمان لائے، پھر کفر میں پڑ گئے اور پھر برابر کفر میں بڑھتے گئے، اللہ انھیں بخشنے والا نہیں اور نہ ایسا ہوگا کہ انھیں راہ دکھائے۔ بعض حضرات (مثلاً نواب وحید الزمان خاں اور مولانا محمود حسن) کے نزدیک اس سے یہودی مراد ہیں اور اس میں ان کی مختلف کیفیتیں بیان کی گئی ہیں۔ بعض مفسرین اس سے کافر اور بعض منافق مراد لیتے ہیں، کہ کافروں سے ملے تو ان کی حمایت اور مسلمانوں کی مخالفت شروع کر دی اور مسلمانوں کے پاس گئے تو اسلام کی صداقت کا اظہار کرنے لگے، لیکن امام بخاریؒ نے اس آیت سے قتل مرتد کے بارے میں استدلال کیا ہے (دیکھیے صحیح بخاری، کتاب استتابۃ المرتدّین والمعاندین وقتالھم، باب حکم المرتدّ والمرتدّۃ)۔

قتل مرتد کے سلسلے میں سورۃ المآئدۃ کی یہ آیت فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلُھُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِکَ لَھُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَھُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ ○ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْھِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۵[المآئدۃ]: ۳۳، ۳۴)، یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں یا سولی چڑھا دیے جائیں یا ان کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ یہ تو دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کو بہت بڑا عذاب دیا جائے گا۔ ہاں جن لوگوں نے اس سے پیشتر کہ تم ان پر قابو پا لو، توبہ کر لی تو جان رکھو کہ اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ یہ آیت قتل مرتد کے بارے میں بالکل واضح ہے۔ امام بخاریؒ نے اس مسئلے میں اسی سے استدلال کیا ہے اور اپنی الصحیح میں کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ میں احکام مرتد کا آغاز اسی آیت سے کیا ہے۔ نیز سورۃ المآئدۃ کی تفسیر بیان کرتے ہوئے بھی اس آیت کو عنوان بنایا ہے۔ البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورۃ المآئدۃ، باب اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ الٰی قولہ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ، المحاربۃ للہ الکفربہ۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ قبیلۂ عُکْل اور عُرَیْنَہ کے چند آدمی مدینۂ منورہ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام قبول کیا، لیکن مدینہ منورہ کی آب و ہوا انھیں موافق نہ آئی اور بیمار پڑ گئے۔ آپؐ سے عرض کیا کہ ان کے قیام کا انتظام شہر سے باہر کسی جگہ کر دیا جائے۔ آپ نے ان کو شہر سے کچھ فاصلے پر صدقے کے اونٹوں کے باڑے میں بھیج دیا اور فرمایا

کہ ان کی بیماری کا علاج یہ ہے کہ اونٹوں کا دودھ وغیرہ استعمال کریں؛ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ اس سے وہ بالکل صحت یاب ہوگئے۔ اس کے بعد ان لوگوں نے اونٹوں کے محافظوں کو قتل کر دیا؛ اونٹ چوری کرکے لے گئے اور اسلام ترک کرکے کفر اختیار کر لیا اور مرتد ہوگئے۔ آپؐ کو پتا چلا تو لوگوں کو ان کے پیچھے دوڑایا جو انھیں پکڑ لائے اور اللہ کے حکم کے مطابق انھیں سخت سزا دی گئی۔ اس قماش کے لوگوں کی سزا قرآن نے چار قسم کی بیان کی ہے: (۱) انھیں قتل کر دیا جائے؛ (۲) پھانسی پر لٹکا دیا جائے؛ یا (۳) مخالف جانب سے ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پاؤں کاٹ دیا جائے، یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں؛ یا (۴) پھر جلا وطن کر دیا جائے؛ کیونکہ وہ جس بہت بڑے ظالمانہ اور سفاکانہ فعل کے مرتکب ہوے ہیں اس کی سزا بھی اتنی ہی سخت ملنی چاہیے؛ چنانچہ آپؐ نے ان کو شدید سزا دی؛ ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے گئے، ان کی آنکھیں نکال دی گئیں، انھیں دھوپ میں پھینک دیا گیا، پینے کو پانی نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ وہ تڑپ تڑپ کر مر گئے۔ یہ ان کے لیے قرآن کے الفاظ میں اس دنیا میں انہایت رسواکن عذاب تھا (ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا) اور آخرت میں اس کے علاوہ وہ بہت بڑے عذاب میں مبتلا ہوں گے۔

ظاہر ہے یہ سزا صرف قتل یا رہزنی یا چوری کی نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ اس کے لئے دوسری سزائیں مقرر ہیں۔ امام بخاریؒ نے اس آیت کو "کتاب المحاربین من الکفر والردۃ" کے بالکل شروع میں درج کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا اطلاق ان لوگوں پر ہوگا، جو اسلام لانے کے بعد ارتداد کی راہ پر گامزن ہوے، کفر اختیار کرے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ساتھ برسر پیکار ہوتے ہیں، لیکن اگر وہ گرفتار ہونے سے پہلے اپنے گناہ سے تائب ہو جائیں اور کفر کی حالت سے نکل کر دوبارہ اسلام قبول کر لیں تو اللہ کی مغفرت کا دروازہ کھلا ہے، مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تائب ہونے کے بعد ان جرائم کی سزا ملے گی یا نہیں؟ اس سلسلے میں مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں: اوپر جو سزا مذکور ہوئی ہے، وہ حد اور حق اللہ کے طور پر ہے جوکہ بندے کے معاف کرنے سے معاف نہیں ہوتی؛ قصاص اور حق العبد کے طور پر نہیں؛ جوکہ بندے کے معاف کرنے سے معاف ہو جاتی ہے؛ جب قبل از گرفتاری ان لوگوں کا تائب ہونا ثابت ہو جائے تو حد ساقط ہو جائے گی، جو کہ حق اللہ تھا۔ البتہ حق العبد باقی رہے گا۔ پس اگر مال لیا ہوگا تو اس کا ضمان دینا پڑے گا اور قتل کیا ہوگا، تو اس کا قصاص لیا جائے گا، لیکن ضمان اور قصاص کے معاف کرنے کا حق صاحب مال اور ولی مقتول کو حاصل ہوگا (مولانا اشرف علی تھانوی: بیان القرآن، بذیل ۵ [المآئدۃ]: ۳۴)۔

سورۃ المآئدۃ ہی کی ایک اور آیت میں مرتد اور اس کی سزا کا ان الفاظ میں ذکر فرمایا گیا ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗٓ اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ يُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ (۵ [المآئدۃ]: ۵۴)، یعنی اے ایمان والو! اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے دین سے پھر جائے گا تو خدا ایسے لوگ پیدا کر دے گا، جن سے اللہ کو محبت ہوگی اور ان کو اللہ سے محبت ہوگی اور جو مومنوں سے نرمی کریں گے اور کافروں سے سختی کے ساتھ پیش آئیں گے، وہ اللہ کی راہ میں جہاد کریں گے اور کسی

ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہ ڈریں گے۔ اس آیت میں بھی درحقیقت مرتد کی سزا قتل ہی بیان کی گئی ہے۔ امام بخاریؒ نے اس آیت کو کتاب استتابۃ المرتدین و المعاندین وقتالھم کے باب حکم المرتد والمرتدۃ میں درج کیا ہے اور اس سے مرتد مرد اور مرتد عورت کے قتل کے بارے میں استدلال کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، امام محمد بن شہاب الزہری اور ابراہیم نخعی کا یہ قول نقل فرمایا ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ مرتد مرد اور مرتد عورت قابل قتل ہیں۔ اس آیت میں اہل ایمان کو مخاطب کر کے فرمایا گیا ہے کہ تم میں سے اگر کسی نے اسلام کو چھوڑ کر ارتداد اختیار کیا تو یاد رکھو، بہت جلد تمھاری جگہ ایسی قوم لے لے گی جو ایمان میں کامل، اوصاف فاضلہ کی حامل، مسلمانوں کے لیے انتہائی نرم اور کافروں کے لیے نہایت سخت ہوگی۔ ارتداد کا قلع قمع کرنے اور مرتدین سے قتل و قتال میں ان کے راستے میں کوئی اندیشہ حائل نہیں ہوگا۔ وہ ایسی قوم ہوگی جو بلا خوف ملامت مرتدوں کی سرکوبی کرے گی اور فتنۂ ارتداد کو ختم کرنے کے لیے کوشاں ہوگی۔ یہاں قرآن مجید یہ اعلان کرتا ہے کہ ایک قوم کی جگہ دوسری قوم آ جائے گی ظاہر ہے کہ پہلی قوم ختم ہوگی اور اس کا تعلق چوں کہ گروہ مرتدین سے ہے اس لیے قرآن جن الفاظ اور جس اسلوب سے اس کا ذکر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ اس کا خاتمہ سزائے قتل ہی سے ہوگا۔ امام حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ اس سے وہ اہل رِدّہ مراد ہیں جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں قتل کیے گئے (حاشیہ صحیح بخاری، جلد ثانی صفحہ ۱۰۲۲)۔ مولانا اشرف علی تھانوی اپنے ترجمہ قرآن کے حاشیے میں اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگ مرتد ہوگئے تھے، لیکن خدا تعالیٰ نے اس پیش گوئی کے موافق مؤمنین مخلصین کے ہاتھوں عہد صدیقی میں ان کا استیصال فرما دیا، بعض نے توبہ کر لی تھی۔

سورۃ التوبہ میں ہے: فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ ؕ وَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ۝ وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ ۙ اِنَّهُمْ لَآ اَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ (۹(التوبہ) : ۱۱، ۱۲)

یعنی پھر اگر وہ (کفر سے) توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو تمھارے دینی بھائی ہیں۔ ہم اپنے احکام ان لوگوں کے لئے پوری وضاحت سے بیان کر رہے ہیں جو علم و فہم سے بہرہ مند ہیں، لیکن اگر وہ عہد (یعنی قبول اسلام کا عہد) کرنے کے بعد اپنی قسموں کو توڑ دیں اور تمھارے دین پر زبان طعن دراز کریں تو پھر کفر کے سرغنوں سے جنگ کرو، کیوں کہ ان کی قسموں کا کوئی اعتبار نہیں؛ شاید کہ وہ اس طرح باز آ جائیں۔

اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ سنہ ۹ھ میں حج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے اعلان براءت کا حکم دیا تھا۔ اس اعلان کا مطلب یہ تھا کہ جو لوگ اب تک اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے بر سر پیکار رہے ہیں اور کئی قسم کی عہد شکنیوں اور ظلم و تعدّی سے اللہ کے دین کی تبلیغ و اشاعت کی راہ میں رکاوٹیں ڈالتے رہے ہیں، ان کو اب زیادہ سے زیادہ چار مہینے کی مہلت دی جاتی ہے۔ اس اثنا میں وہ اپنے آئندہ طرز فکر اور لائحۂ عمل کے بارے میں اچھی طرح غور کر لیں اور جو رستہ اپنے لیے متعین کرنا چاہتے ہیں کر لیں؛ چار مہینے کی مدت مقررہ کے دوران میں ان سے کوئی

تعرض نہ کیا جائے گا۔ ان ایام مہلت میں اگر وہ توبہ کر کے نماز پڑھنے اور زکوٰۃ دینے لگیں تو تمہارے دینی بھائی ہیں، لیکن اگر اس کے بعد اپنا عہد توڑ دیں اور اسلام پر طعنہ زن ہوں تو کفر کے ان سرغنوں سے جنگ کرو۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں: قرآن نے یہاں جس "عہد شکنی" کا ذکر کیا ہے، اس سے کوئی سیاسی نوعیت کا عہد مراد نہیں ہے، بلکہ قرآن کے سیاق کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے معنی اقرار اسلام سے پھر جانا ہے، پھر اس کے بعد "فَقَاتِلُوٓا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ" کا مطلب سوا اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ تحریک ارتداد کے لیڈروں سے جنگ کی جائے (ابوالاعلیٰ مودودی، مرتد کی سزا، صفحہ ۲۱۔

جیسا کہ گزشتہ آیات میں صراحت کی گئی ہے، قرآن مجید نے قتل مرتد کی نفی کبھی نہیں کی، البتہ ارتداد کی سزا کا ذکر مختلف مقامات پر مختلف انداز میں کیا ہے: کبھی واضح الفاظ میں مرتد کے قتل کا حکم دیا ہے اور کبھی اللہ کے غضب، اس کی پھٹکار، اس کے فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت، حبوط عمل، دنیا میں ذلت و رسوائی، عذاب آخرت اور خلود فی النار کی صورت میں اس کی سزا بیان فرمائی ہے۔ اگر کوئی شخص از خود مرتد ہو جائے یا کسی کے کہنے سے ارتداد اختیار کر لے تو قرآن کی رو سے دونوں صورتوں میں یکساں سزا ملے گی۔ پھر جو لوگ ارتداد کے محرک ہوں اور اس کے لیے مہم چلائیں، قرآن ان کو بھی اسی سزا کا مستحق ٹھہراتا ہے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ کے کسی حکم کو مان لینا اور کسی کو ترک کر دینا بھی قابل سزا جرم ہے: أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۲[البقرۃ]: ۸۵)، یعنی تم بعض احکام پر ایمان لاتے اور بعض سے کفر کرتے ہو؟ تم میں سے ایسے شخص کی یہی سزا ہے کہ وہ دنیا میں ذلت سے دوچار ہو اور اس قماش کے لوگ آخرت کو سخت عذاب میں ڈال دیے جائیں۔ (یاد رکھو) اللہ تمہارے اعمال سے بے خبر نہیں ہے۔

جن لوگوں نے اس قسم کا رویہ اختیار کیا کہ اسلام کے کسی حصے کو اپنی مرضی کے مطابق صحیح سمجھ لیا اور کسی کو غلط قرار دے دیا تو اس کا نتیجہ ان کے لیے نہایت خطرناک نکلا؛ وہ دنیا میں بھی ذلیل ہوئے اور آخرت میں بھی انہیں شدید عذاب کی وعید سنائی گئی۔

قتل مرتد کے بارے میں قرآن اور حدیث دونوں متفق ہیں۔ قرآن کے احکام اس سے متعلق مختصر طور پر بیان کیے جا چکے ہیں۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چند احادیث درج کی جاتی ہیں: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے **صحیح** بخاری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان مروی ہے: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (بخاری، کتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حکم المرتد والمرتدة) یعنی جو مسلمان اپنا دین بدل لے، اسے قتل کر دو۔

یہ حدیث یہاں صحیح بخاری سے نقل کی گئی ہے، لیکن اس کے علاوہ احادیث کی تمام کتابوں میں یہ حدیث موجود ہے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت خالدؓ بن ولید، حضرت معاذؓ بن جبل اور دیگر متعدد صحابہ سے مروی ہے۔ مثلاً ابو داؤد کی کتاب الحدود کے باب الحکم فی من ارتد" میں اور ابن ماجہ کے ابواب الحدود کے

(باب المرتد عن دینه) میں موجود ہے۔ اس میں قتل مرتد کا صاف الفاظ میں حکم دیا گیا ہے۔

حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: اَنَّ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قال: مَنْ غَیَّرَ دِینَهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ (امام مالکؒ: الموطا، کتاب الاقضیہ، باب القضاء فی من ارتد عن الاسلام)، یعنی جو شخص اپنے دین اسلام کو بدلے اس کی گردن اڑا دو۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: قالَ رسولُ اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم: لایَحِلُّ دَمُ امرِیءٍ مُسلمٍ یَشهَدُ اَنْ لاالٰهَ اِلااللہُ وَاَنّی رسولُ اللہ اِلّا باِحدَی ثَلاثٍ: النّفسُ بالنفسِ، والثَّیِّبُ الزّانی و المفارقُ لدینه التارکُ للجماعة (البخاری: الصحیح، کتاب الدیات، باب ۶، (۴ : ۳۱۷)؛ مسلم: الصحیح، کتاب القسامة و المحاربین والقصاص والدیات، باب ۲، ۳: ۲۲۹۶، عدد ۱۶۷۶؛ ابوداؤد، کتاب الحدود، باب ۱، ۴: ۵۲۲، عدد ۴۳۵۲)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا جو شخص مسلمان ہو اور اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس بات کی بھی شہادت دیتا ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں، اس کا خون بہانا، تین جرموں میں سے کسی ایک کے سوا، قطعی طور سے جائز نہیں؛ ایک یہ کہ اس نے کسی کو قتل کیا ہو؛ دوسرے یہ کہ شادی شدہ ہو کر زنا کا ارتکاب کرے؛ تیسرے یہ کہ اپنے دین کو چھوڑ کر مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: اَنَّ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قال: لایَحِلُّ دَمُ امریءٍ مُسلمٍ اِلّا رجلٌ زنی بعد اِحصانه اَو کفرَ بعدَ اِسلامه اَوالنّفسُ بالنّفسِ (النسائی، کتاب تحریم الدم، باب ذکر مایحل به دم المسلم)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: کسی مسلمان کا خون حلال نہیں، الا یہ کہ اس نے شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کیا ہو، یا مسلمان ہونے کے بعد کفر اختیار کر لیا ہو، یا کسی کی جان لی ہو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: سمعتُ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم لایحلُّ دمُ امریءٍ مُسلمٍ اِلّا باحدی ثلثٍ: رجلٌ کفرَ بعد اسلامه اوزنی بعد احصانه اوقتل نفسا بغیر نفس (النسائی، حوالہ مذکور)، یعنی میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے سنا آپؐ فرما رہے تھے کہ کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے بجز تین صورتوں کے: ایک یہ کہ کوئی شخص اسلام قبول کرنے کے بعد کافر ہو گیا ہو؛ دوسرے یہ کہ شادی شدہ ہونے کے بعد مرتکب زنا ہوا ہو؛ سوم یہ کہ اس نے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اسی مضمون کی ایک اور حدیث بھی مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: سمعتُ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم یقول: لا یحل دمُ امریءٍ مسلمٍ الا باحدی ثلث: رجل زنی بعد احصانه فعلیه الرجم او قتل عمداً فعلیه القَوَد او ارتدّ بعد اسلامه فعلیه القتل (النسائی، کتاب تحریم الدم باب الحکم فی المرتد)، یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے سنا ہے، آپؐ فرماتے تھے کہ کسی مسلمان کا خون حلال نہیں، سوا تین جرائم میں سے ایک کے: ایک یہ کہ کسی نے شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا ہو، اس کی سزا سنگسار کر دینا ہے؛ دوسرے یہ کہ اس نے کسی کو عمداً قتل کر دیا ہو، اس پر قصاص ہے؛ تیسرے یہ کہ کوئی شخص اسلام لانے کے بعد مرتد ہو گیا

ہو، اس کی سزا قتل ہے۔

یہی روایت الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ ترمذی کی کتاب الدیات، باب ۱۰ عدد ۱۳۹۹ (ماجاء لایحل دم امری' الا باحدی) میں بھی ہے اور ابن ماجہ، ابواب الحدود کے آغاز (باب لایحل دم امری' مسلم الا فی ثلاث) میں بھی ہے۔ ساتھ ہی حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں یہ واقعہ بھی مندرج ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث ان باغیوں کو سنائی، جنہوں نے ان کے مکان کا محاصرہ کر رکھا تھا؛ حضرت عثمانؓ اپنے اہل و عیال سمیت مکان کے اندر محصور تھے اور باہر باغیوں کا ایک بڑا گروہ ان کے قتل کے منصوبے بنا رہا تھا۔ اس اثنا میں حضرت عثمانؓ اپنے مکان کی چھت پر چڑھے تو باہر باغیوں کو یہ باتیں کرتے سنا کہ حضرت عثمانؓ کو قتل کر دیا جائے۔ حضرت عثمانؓ چھت پر کھڑے ہو کر ان لوگوں سے مخاطب ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث سنائی اور فرمایا کہ آنحضرتؐ کے ارشاد کے مطابق صرف ان تین جرائم کے مرتکب شخص کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ میں نے ان جرائم میں سے کوئی جرم بھی نہیں کیا؛ لہذا میرا خون تم پر حلال نہیں ہو سکتا؛ مجھے قتل کرو گے تو خود مجرم ٹھہرو گے۔ اس طرح یہ حدیث حضرت عثمانؓ کے حق میں باغیوں پر حجت قطعی بن گئی۔ اگر اس حدیث کی صحت میں ذرہ بھر شبہ ہوتا تو ان ہزاروں باغیوں میں سے کوئی شخص تو ایسا ہوتا جو حضرت عثمانؓ کی تردید کرتا یا کم از کم ان کی اس روایت کو مشکوک یا مشتبہ ہی قرار دیتا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی اس حدیث کی صحت پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہوئی، جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں ہر شخص یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ مرتد کی سزا قتل ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یمن کا حاکم مقرر کر کے بھیجا۔ پھر اس کے بعد حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو ان کے معاون کی حیثیت سے روانہ کیا۔ حضرت معاذؓ وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ایک شخص جکڑا ہوا ہے۔ پوچھا یہ کیا معاملہ ہے؟ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے کہا: کان یہودیا فاسلم ثم تہوّد، قال اِجلس، قال: لااَجلس، حتّی یقتل، قضاء اللہ ورسولہ، ثلث مرات۔ فامر بہ فقتل۔ ایک دوسری روایت میں ہے: فلمّا قتل قعد (البخاری، کتاب استتابة المرتدین و المعاندین وقتالہم، باب [۲، ۴ : ۳۲۸، لائیڈن]؛ ابوداؤد : السنن، ۴ : ۵۲۰، عدد ۴۳۵۱، حمص ۱۹۷۳؛ النسائی، کتاب تحریم الدم، باب الحکم فی المرتد)، یعنی پہلے یہ شخص یہودی تھا؛ اس کے بعد مسلمان ہو گیا، لیکن پھر یہودی ہو گیا حضرت ابو موسیٰؓ نے جب یہ بات بتائی تو حضرت معاذؓ کھڑے تھے، ابھی بیٹھے نہ تھے۔ حضرت ابو موسیٰؓ نے بات پوری کرنے کے بعد کہا: آپ بیٹھیے۔ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: جب تک اسے قتل نہ کر دیا جائے، میں نہیں بیٹھوں گا، اللہ اور اس کے رسول کا فیصلہ یہی ہے۔ حضرت معاذؓ نے یہ الفاظ تین مرتبہ زور دے کر کہے۔ آخر جب اسے قتل کر دیا گیا تو حضرت معاذ بیٹھ گئے۔ یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ میں پیش آیا اور خود آپؐ کے فرستادہ حضرت معاذؓ نے جو جلیل القدر صحابی تھے، اس پر عمل کیا۔

قتل مرتد کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک اور ارشاد گرامی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: اِذا اَبَقَ العَبدُ اِلی الشرک فقد حلّ

دمہ (ابوداؤد، ۴: ۵۲۰، عدد ۴۳۶۰، مسلم، عدد ۱۲۴)؛ یعنی جب کوئی شخص حلقۂ اسلام سے نکل کر کفر کی طرف بھاگ جائے تو اس کا خون حلال ہے۔

حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ قبیلہ عُکْل اور قبیلہ عُرَیْنَہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انھوں نے آپؐ سے اسلام کے بارے میں گفتگو کی اور مسلمان ہوگئے۔ مدینہ منورہ کی آب و ہوا انھیں راس نہ آئی تو انھوں نے آپؐ سے درخواست کی کہ ان کے قیام کا انتظام شہر سے باہر کر دیا جائے۔ آپؐ نے شہر سے باہر صدقے کے اونٹوں کے باڑے میں ان کے قیام کا انتظام کر دیا اور فرمایا کہ اونٹوں کا دودھ وغیرہ استعمال کیا کریں، ان کی بیماری کے لئے یہ بہت مفید ہے؛ چنانچہ انھوں نے اس پر عمل کیا اور بڑے تنو مند اور تندرست ہوگئے۔ لیکن اس کے بعد وہ اسلام سے منحرف ہو کر مرتد ہوگئے؛ اونٹوں کے محافظوں کو قتل کر دیا اور اونٹ چوری کرکے لے گئے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو اطلاع ہوئی تو آپؐ نے ان کے پیچھے آدمی دوڑائے اور انھیں پکڑ کر حضورؐ کے سامنے پیش کیا گیا۔ آنحضرتؐ کے حکم سے صحابہؓ نے ان کی آنکھیں بے کار کر دیں۔ ان کے ہاتھ کاٹ دیے اور انھیں سیاہ سنگلاخ علاقے میں پھینک دیا گیا، یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گئے (البخاری: الصّحیح، ۳: ۱۰۹، کتاب المغازی باب ۳۶، قصہ عُکْل وعُرَیْنَۃ؛ ۴: ۲۹۸، کتاب الحدود)۔ چونکہ انھوں نے اونٹوں کے مسلمان چرواہوں کے ساتھ یہ سلوک کیا تھا، اس بنا پر آپؐ نے مطابق حکم ربانی (۵ [المائدہ] : ۳۳ وغیرہ) کے مطابق جُرم اور اس کے بدلے میں مکافات رکھی۔ تاہم آپ نے بعد ازاں اس سے منع فرما دیا تھا (البخاری، ۳ : ۱۰۹)]۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اسی قسم کی ایک جماعت کے بارے میں ارشاد فرمایا: فاینما لقیتموھم فاقتلوھم فانّ فی قتلھم اجراً عن قتلھم یوم القیامۃ (البخاری، کتاب استتابۃ المرتدین والمعاندین، باب ۹ (۴ : ۳۲۱)) یعنی ان کو جہاں پاؤ قتل کر ڈالو، جو شخص انھیں قتل کرے گا، قیامت کے دن اسے اجر ملے گا۔

الدارقطنی (السنن، ص ۱۳۸)، نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ درج کی ہے: اِرْتَدَّتْ امرأۃٌ یومَ اُحدٍ فَاَمَرَ النّبیُّ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ان تستتاب فانْ تابَتْ والّا قُتِلَتْ، یعنی غزوۂ احد کے موقع پر ایک عورت مرتد ہو گئی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا: اس سے توبہ کرائی جائے؛ اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دیا جائے۔

اسی طرح بیہقی میں ایک روایت حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ مرقوم ہے: ان امرأۃً یقال ام مروان ارتدّتْ عن الاسلام فامرَ النبیُّ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ان یُعْرَضَ علیھا الاسلامُ فان رجعتْ والّا قُتِلَتْ (البیہقی: السنن، ۸: ۲۰۳، کتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الاسلام) یعنی ایک عورت جس کا نام ام مروان تھا، اسلام کو ترک کرکے مرتد ہوگئی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حکم دیا کہ اس کو اسلام کی دعوت دی جائے، اگر توبہ کرلے تو بہتر، ورنہ قتل کر دی جائے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مروی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کی ایک آیت کا انکار کرنے والا بھی گردن زدنی ہے۔ قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم من جحد اٰیۃً من القرآن فقد حلّ ضربُ عنقہ (ابن ماجہ،

ابواب الحدود ، باب اقامة الحدود) ؛ یعنی جس شخص نے قرآن کی کسی ایک آیت کا انکا [illegible] اس کی گردن مار دینا حلال ہے ۔ قتل مرتد کے باب میں اور بھی بہت سی احادیث مختلف کتابوں میں موجود ہیں ، مگر یہاں اختصار کے پیش نظر اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے ۔ اب خلفاے راشدین کے حوالے سے یہ بتانا مقصود ہے کہ وہ بھی اپنے عہد خلافت میں انہیں احکام و ہدایات پر عمل کرتے رہے، جو اس سلسلے میں قرآن و حدیث میں مرقوم ہیں ۔ اس کے چند واقعات و نظائر ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں :

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کیا گیا تو عرب کے کچھ لوگوں نے اسلام کو ترک کرکے کفر اختیار کر لیا تھا ۔ ان کو مرتد ہونے کی وجہ سے اہل رِدّہ کہا جاتا ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف جنگ کے لیے باقاعدہ فوج بھیجی ؛ ان سے جنگ کی اور اس وقت تک ان سے برسر پیکار رہے، جب تک ان کا خاتمہ نہیں کر دیا گیا ۔ یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ حدیث اور تاریخ کی تمام کتابوں میں موجود ہے ۔ امام بخاریؒ نے اسے اپنی الجامع الصحیح (کتاب استتابة المرتدین والمعاندین وقتالھم کے باب قتل من ابیٰ قبول الفرائض و ما نسبوا الی الردة) میں نقل کیا ہے ۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ابتدائی عہد خلافت میں ارتداد کی ایک زبردست تحریک شروع ہو گئی تھی اور اس نے تشویش ناک صورت اختیار کر لی تھی۔ حضرت صدیقؓ کے ایک سوانح نگار (دیکھیے ہیکل: الصدیق اکبر") اس فتنے کے پس منظر کی وضاحت کرتے ہوئے ؛ اس کے تین اہم اسباب بیان کرتا ہے : (۱) بدوی قبائل میں اکثریت جہلا اور کم فہم لوگوں کی تھی: ان میں سے کچھ لوگوں نے بلا سوچے اور محض ایک تحریک کے زیر اثر، جو یہودیوں کی شکست، قریش پر اسلام کے غلبے اور پھر فتح مکّہ سے پیدا ہو گئی تھی اسلام قبول کر لیا تھا اور وہ اسلام کی تعلیمات کے حقائق و معارف سے پوری طرح آگاہ نہیں ہوے تھے: ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی تھے جن کو اسلام قبول کیے زیادہ مدت نہ گزری تھی : چنانچہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات کے بعد مسیلمہ کذّاب جیسے طالع آزماؤں کا بآسانی شکار ہو گئے ؛ (۲) عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و سیادت کا حق دار سمجھنے لگا تھا اور خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات کے بعد اس کے اپنے قبیلے کو بھی اقتدار کا کچھ حصہ نصیب ہو جائے؛ چنانچہ اس کے حصول کی غرض سے بعض قبائل کے سرکردہ افراد نے نبوت کا جھوٹا دعوی کرنے میں بھی کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی ؛ (۳) تیسرا سبب یہ تھا کہ روم اور ایران کی حکومتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے ، وہ یہ خیال کرنے لگے تھے کہ منظم و مستحکم حکومت روم اور ایران ہی کی ہو سکتی ہے ۔ یہ کام عربوں کے بس کا نہیں ۔ اگر عربوں نے باقاعدہ منظم حکومت قائم کرنے کی طرف کوئی قدم بڑھایا بھی تو اہل ایران اور اہل روم اسے کامیابی سے ہم کنار نہیں ہونے دیں گے۔ حالات کے نشیب و فراز سے بے خبر عربوں کے اس خیال کو ان خطرات نے بھی تقویت پہنچائی ، جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے آخری ایام حیات میں روم اور ایران کے حملے کی شکل میں وہاں کے افق سیاست پر نمودار ہو رہے تھے (کتاب مذکور، ۸۳ ، ببعد) ۔ ان اسباب کی بنا پر کئی عرب قبائل فتنۂ ارتداد کی زد میں

آ گئے ۔ یہ تین قسم کے لوگ تھے: ایک وہ جنہوں نے دوبارہ اسلام سے انکار کرکے پہلے کی طرح کفر و شرک اختیار کر لیا تھا ؛ دوسرے وہ جو اسلام کے ایک بنیادی رکن زکوٰۃ ادا کرنے سے منکر ہوگئے تھے ۔ انھیں مانعین زکوٰۃ کہا جاتا ہے ؛ تیسرے وہ جنہوں نے جھوٹے مدعیان نبوّت کو نبی مان لیا تھا ۔ اسلام کی رو سے ان سب کو مرتد کہا جاتا ہے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان سب کے خلاف جہاد کیا ۔

جو قبائلِ عرب مدینۂ منورہ سے نسبتاً قریب تھے ، وہ صرف زکوٰۃ کے منکر تھے ۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد جس طرح اہل مدینہ نے اپنا امیر منتخب کر لیا ہے ، اسی طرح ہمیں بھی اپنا امیر منتخب کرنے کا حق حاصل ہے ۔ ہم مہاجرین اور انصار کو اپنی زکوٰۃ نہیں دینا چاہتے ۔ ان قبائل میں سے عَبْس ، کِنانَۃ ، غَطَفان ، ذُبیان اور فزارہ قابل ذکر ہیں ۔ دور افتادہ علاقوں کے جو لوگ دوبارہ کفر و شرک میں مبتلا ہوگئے تھے ، ان میں یمن ، حضرموت ، عُمان اور بحرین کے باشندے بھی شامل تھے ۔ کچھ لوگوں نے اَسْوَدعنسی ، طُلَیحہ اسدی ، مُسَیلمۃ کذّاب اور بنوتمیم کی ایک عورت سَجَاح بنت حارث جیسے لوگوں کو نبی مان لیا تھا ۔

حضرت ابوبکرؓ نے مرتدین کی سرکوبی کے لیے گیارہ لشکر روانہ کیے : پہلا لشکر حضرت خالدؓ بن ولید کی سرکردگی میں طلیحہ اسدی ، مالک بن نویرہ اور بعد میں مسیلمہ کذّاب کے مقابلے کے لیے : دوسرا لشکر حضرت شُرَحبِیلؓ بن حَسَنہ کی قیادت میں ، تیسرا مہاجرؓ بن ابی امیّہ کی قیادت میں اسودعنسی کے مقابلے میں ؛ چوتھا حُذَیفہؓ بن مِحصَن کی سرکردگی میں عمان کی طرف ؛ پانچواں عَرفَجہ بن ھَرثَمہ کی کمان میں اہل مَہرہ سے جہاد کے لیے ؛ چھٹا سُوَید بن مُقَرِّن کے زیر کمان تہامہ الیمن کی جانب ؛ ساتواں حضرت العَلاءؓ بن الحَضرمی کی کمان میں بحرین کی طرف ؛ آٹھواں طُرَیفہ بن حاجز کی قیادت میں بنو سُلَیم اور بنو ھوازن کی جانب ؛ نواں حضرت عمروؓ بن العاص کی قیادت میں بنو قضاعہ کی طرف ؛ دسواں خالد بن سعید کی قیادت میں مشارف الشام کی طرف اور گیارھواں لشکر عِکرمہؓ بن ابی جہل کی قیادت میں مسیلمہ کذّاب کے مقابلے لیے روانہ کیا ۔ بعد ازاں حضرت شُرَحبِیل بن حَسَنہ اور حضرت خالدؓ بن ولید بھی اس معرکے میں شریک ہوگئے تھے ۔ ان سپہ سالاروں میں حسب ضرورت تبدیلی بھی ہوتی رہی (تفصیل کے لیے دیکھیے الطبری : تاریخ ، ۳ : ۲۲۷ تا ۳۴۲ بذیل واقعات ۱۱ھ ؛ البدایہ و النہایہ ، ۶ : ۳۰۵ تا ۳۴۲).

اہل رِدّہ کے خلاف ان جنگوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد مختلف قبیلوں اور علاقوں میں مختلف وجوہ کی بنا پر ارتداد کا جو خطرناک فتنہ شروع ہوگیا تھا ، وہ ختم ہوگیا ۔ اس کے بعد بعض مواقع پر (انفرادی طور پر) جو لوگ مرتد ہوے ان کا بھی خاتمہ کر دیا گیا ۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مرتدین کے خلاف جہاد کے لیے جو گیارہ لشکر روانہ کیے تھے ، ان میں سے ہر سپہ سالار کو وہاں کے لوگوں کے نام ایک فرمان لکھ کر دیا تھا ۔ اس فرمان میں وضاحت سے تحریر فرمایا تھا کہ تم سے جن لوگوں نے شیطان کی پیروی کی ہے اور اللہ سے بے خوف ہوکر اسلام کو ترک کرکے کفر کی طرف لوٹ گئے ہیں ، مجھے ان کے بارے میں

اطلاع ملی ہے۔ اب میں نے فلاں شخص کو مہاجرین اور انصار کی ایک فوج کے ساتھ روانہ کیا ہے اور اسے ہدایت کر دی ہے کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کرے اور یہ کہ اللہ تعالی کے دین کی طرف دعوت دیے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ جو اس کی دعوت الی اللہ کو قبول کرے گا اور اس کا اقرار کرنے کے بعد اپنا عمل درست رکھے گا، اس کے اقرار کو وہ لازماً قبول کرے گا اور سیدھی راہ پر چلنے میں اس کی مدد کرے گا؛ البتہ جو اس کی دعوت قبول کرنے سے انکار کرے گا اس سے ہمارا فرستادہ اس وقت تک جنگ کرے گا جب تک کہ وہ اللہ کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ انکار کرنے والوں میں سے جو اس کی گرفت میں آ جائے، اسے زندہ نہ چھوڑے؛ ان کی آبادیوں کو جلا دے اور ان کو ختم کر دے؛ ان کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنالے اور اسلام کے سوا کسی سے کوئی چیز قبول نہ کرے۔ پس جو شخص اس کی بات مان لے گا، وہ خود اپنا ہی بھلا کرے گا اور جو نہیں مانے گا وہ اللہ کو عاجز نہیں کر سکے گا۔ میں نے اپنے اس امیر کو جسے تمھاری طرف بھیجا جا رہا ہے، یہ ہدایت بھی کر دی ہے کہ وہ میری اس بات کو تمھارے ہر اجتماع اور مجلس میں سنا دے۔ میں نے اسے یہ بھی کہا ہے کہ اسلام قبول کرنے کی علامت اذان ہے: جہاں اذان کی آواز آئے، وہاں کے رہنے والوں کو کچھ نہ کہا جائے اور جہاں سے یہ آواز نہ آئے وہاں کے لوگوں سے پوچھا جائے کہ وہ کیوں اذان نہیں دیتے۔ اگر وہ انکار کریں تو ان سے باقاعدہ جنگ کی جائے، اور اگر اقرار کریں تو ان کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے، جس کے وہ مستحق ہیں (البداية والنهاية، ۶ : ۳۱۶ و ۳۱۷)۔

بہر حال حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مرتدین کے خلاف نہایت سخت رویہ اختیار کیا اور ان کو تلوار کے زور سے ختم کرکے دم لیا۔ ان کی اجتماعی قوت کو بھی ختم کیا اور انفرادی طور پر بھی جو شخص ارتداد کی راہ پر گامزن ہوا، اس کو موت کی نیند سلا دیا۔ مثلاً البیہقی میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں ایک عورت جس کا نام ام قرفہ تھا، اسلام لانے کے بعد کافر ہوگئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس سے توبہ کا مطالبہ کیا اور دوبارہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی، مگر اس نے توبہ نہ کی، حضرت ابوبکرؓ نے اسے قتل کر دیا۔ (البیہقی: السنن الکبری، کتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الاسلام اذا ثبت علیه رجلاً کان او امرأة ۸ : ۲۰۳)۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا زمانۂ خلافت آیا۔ انھوں نے بھی مرتد کو قتل کی سزا دی۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں: حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے جب کہ وہ مصر کے حاکم تھے، حضرت عمرؓ کو ایک مکتوب کے ذریعے اطلاع دی کہ ایک شخص مسلمان ہوا تھا، پھر کافر ہوگیا، پھر مسلمان ہوا، پھر کافر ہوگیا۔ اسی طرح وہ کئی مرتبہ مسلمان اور کافر ہو چکا ہے۔ اب فرمایے کہ اس کا اسلام قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ جب تک اللہ اس سے اسلام قبول کرتا ہے، تم بھی کیے جاؤ۔ اس کو اسلام کی دعوت دو، مان لے تو چھوڑ دو، ورنہ اس کی گردن مار دو (کنز العمال، ۱ : ۷۹)۔

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت ابوموسی الاشعریؓ نے تستر کی فتح کے بعد حضرت

عمرؓ کی خدمت میں ایک قاصد روانہ کیا۔ قاصد نے حضرت عمرؓ کے سامنے تمام حالات کی رو داد بیان کی۔ جب وہ بیان کر چکا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کوئی اور اہم بات؟ اس نے عرض کیا: امیرالمؤمنین! ایک اہم بات یہ ہے کہ ہم نے ایک شخص کو پکڑا جو اسلام لانے کے بعد کافر ہوگیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا: پھر تم نے اس کے ساتھ کیا برتاؤ کیا؟ اس نے کہا: ہم نے اسے قتل کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے کہا: اس قسم کے شخص کو کمرے میں بند کر دینا چاہیے اور تین دن تک روزانہ ایک ایک روٹی اسے دیتے رہنا چاہیے۔ یہ اس کے لیے نصیحت کی ایک صورت ہے۔ ممکن ہے کہ اس طرح وہ اسلام قبول کرلے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دینا چاہیے۔ (الموطأ، کتاب الاقضیة، باب القضاء فی من ارتد عن الاسلام؛ ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۱۸۰).

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کوفے کے منصب قضا پر فائز تھے۔ انھیں اطلاع ملی کہ بنو حنیفہ کی ایک مسجد میں کچھ لوگ جمع ہیں جو مسیلمہ کو اللہ کا رسول مانتے ہیں۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے یہ بات سنی تو پولیس بھیجی اور ان لوگوں کو گرفتار کرکے لایا گیا۔ وہ پیش ہوے تو سب نے توبہ کی اور وعدہ کیا کہ آئندہ یہ کام نہیں کریں گے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے دوسرے لوگوں کو تو توبہ کے بعد چھوڑ دیا، مگر ان میں سے ایک شخص عبداللہ بن نَوّاحہ کو موت کی سزا دی۔ لوگوں نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیا معاملہ ہے؟ ایک ہی نوعیت کے مسئلے میں دو مختلف فیصلے کیوں کیے گئے؟ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جواب دیا کہ عبداللہ بن نواحہ وہ شخص ہے جو مسیلمہ کی طرف سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں سفیر کی حیثیت سے آیا تھا۔ میں بھی اس وقت وہاں موجود تھا۔ ایک اور شخص ابن اثال بھی اس کا شریک سفارت تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان دونوں سے دریافت فرمایا کہ تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟۔ انھوں نے آپؐ کو جواباً کہا کیا (معاذ اللہ) آپؐ مسیلمہ کذّاب کے بارے میں اللہ کا رسول ہونے کی شہادت دیتے ہیں؟ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: اگر سفیروں کا قتل جائز ہوتا تو میں تم دونوں کو قتل کر دیتا۔ یہ واقعہ بیان کرکے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ میں نے اسی بنا پر عبداللہ بن نواحہ کو سزائے موت دی ہے۔ (جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد، بحث حد الردة وسب النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم، ص ۳۹۰).

خلیفۂ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بھی اس قسم کے واقعات پیش آئے؛ چنانچہ ایک مرتبہ کوفے میں چند ایسے آدمی گرفتار کیے گئے جو مسیلمہ کذّاب کی حمایت کرتے تھے۔ حضرت عثمانؓ سے اس معاملے میں بذریعۂ خط استفسار کیا گیا تو انھوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ ان کے سامنے دین حق پیش کیا جائے اور انھیں لَا اِلٰهَ اِلَّا اللہ محمدٌ رسولُ اللہ کی شہادت کے لیے کہا جائے اور جو شخص دین مسیلمہ پر قائم رہے، اسے قتل کر دیا جائے (الطحاوی: کتاب السیر، ۲: ۱۲۰، باب الدعاء الی الاسلام قبل القتال).

حضرت عثمانؓ کا ارشاد ہے: مَنْ كَفَرَ بَعْدَ اِیْمَانٍ طائعاً فانه یُقْتَلُ (کنز العمال، ۱: ۱۷۹)، یعنی جو شخص ایمان کے بعد اپنی خوشی

سے کافر ہو جائے، اسے قتل کر دیا جائے۔

سلیمان بن موسیٰ کہتے ہیں کہ مرتد کے بارے میں حضرت عثمانؓ کا معمول یہ تھا کہ کہ تین مرتبہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرتے۔ اگر توبہ نہ کرتا تو قتل کر دیتے (کتاب الخراج، ص ۱۸۰؛ نیز دیکھیے کنز العمال، ۱ : ۱۷۹).

ایک مرتد حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش کیا گیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کو تین مرتبہ توبہ کے لیے کہا؛ اس نے توبہ نہ کی تو قتل کر دیا گیا (کنز العمال، ۱ : ۱۷۹).

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک مرتبہ اہل عراق میں سے مرتدین کی ایک جماعت کو گرفتار کیا اور ان کی سزا کے بارے میں مشورے کے لیے حضرت عثمانؓ کو خط لکھا۔ انھوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ ان کو دین حق پیش کرو؛ اگر قبول کریں تو چھوڑ دو، ورنہ قتل کر دو (کنز العمال، ۱ : ۷۹ تا ۸۰).

خلیفۂ رابع حضرت علیؓ نے بھی مرتدین کو قتل کی سزا دی اور ان کے لیے سخت احکام جاری فرمائے یہاں چند مثالیں درج کی جاتی ہیں:

حضرت علیؓ کے سامنے ایک مرتبہ ایک ایسے شخص کو پیش کیا گیا، جو پہلے عیسائی تھا، پھر مسلمان ہوا، پھر عیسائی ہو گیا۔ انھوں نے اس سے پوچھا تم اس طرح کیوں کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا: میں نے عیسائیوں کے دین کو تمھارے دین سے بہتر پایا۔ حضرت علیؓ نے سوال کیا: حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں تمھارا کیا عقیدہ ہے؟ اس نے کہا، وہ میرے رب ہیں، یا یہ کہا کہ علیؓ کے رب ہیں۔ یہ سن کر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ (الطحاوی : کتاب السیر، باب الدعاء الی الاسلام قبل القتال، ۲ : ۱۲۱)۔

حضرت علیؓ کو اطلاع دی گئی کہ ایک گروہ جو پہلے عیسائی تھا، مسلمان ہو گیا؛ اس کے بعد پھر عیسائی ہو گیا۔ حضرت علیؓ نے ان کو گرفتار کر کے اپنے سامنے پیش کرنے کا حکم دیا۔ وہ آئے تو انھوں نے کہا کہ ہم عیسائی تھے۔ ہم نے اسلام قبول کر لیا، مگر اب ہماری یہ رائے ہے کہ ہمارے پہلے دین سے کوئی دین بہتر نہیں ہے؛ اس لیے ہم دوبارہ عیسائی ہو گئے ہیں۔ اس پر حضرت علیؓ کے حکم سے ان سب لوگوں کو قتل کر دیا گیا اور ان کے بال بچوں کو غلام بنا لیا گیا (حوالۂ مذکور)۔

حضرت علیؓ کو اطلاع دی گئی کہ کچھ لوگ ان کو اپنا رب قرار دیتے ہیں۔ حضرت علیؓ نے انھیں بلا کر پوچھا: تم کیا کہتے ہو؟ انھوں نے کہا: آپ ہمارے ربّ ہیں اور خالق و رازق ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: تم پر افسوس ہے! میں تو تمھارے ہی جیسا ایک بندہ ہوں اور تمھاری طرح کھاتا اور پیتا ہوں۔ اگر اللہ کی اطاعت کروں گا تو وہ مجھے اجر دے گا اور نافرمانی کروں گا تو خطرہ ہے کہ مجھے سزا دے گا؛ لٰہذا تم اللہ سے ڈرو اور اپنے اس عقیدے کو چھوڑ دو، مگر انھوں نے انکار کیا۔ دوسرے دن خادم نے آ کر اطلاع دی کہ وہ لوگ پھر وہی باتیں کر رہے ہیں۔ حضرت علیؓ نے انھیں بلایا اور دریافت کیا تو انھوں نے وہی سب باتیں دوبارہ بیان کر دیں۔ تیسرے روز حضرت علیؓ نے انھیں بلا کر دھمکی دی اور سختی سے کہا اگر تم نے وہی باتیں کہیں تو تم کو خوفناک طریقے سے قتل کر دوں گا، لیکن وہ اپنی بات پر اصرار کرتے رہے۔ بالآخر انھوں نے ایک گڑھا کھدوایا، اس میں آگ جلوائی اور پھر ان سے کہا کہ اب بھی موقع ہے۔ اپنی اس بات بات سے تائب ہو جاؤ، ورنہ تمھیں اس گڑھے

میں پھینک دوں گا، مگر وہ باز نہ آئے اور اسی عقیدے پر قائم رہے۔ آخر حضرت علیؓ نے حکم سے سب کو اس گڑھے میں پھینک دیا گیا اور وہ آگ میں جل گئے (فتح الباری، ۱۲ : ۲۲۷)۔

حضرت علیؓ ایک دفعہ رَحْبَہ کے مقام پر قیام فرما تھے کہ ایک شخص نے آ کر بتایا کہ یہاں کے ایک گھر والوں نے اپنے ہاں ایک بت رکھا ہوا ہے اور وہ اس کی پوجا کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ نے یہ بات سنی تو خود وہاں گئے اور تلاشی لی تو فی الواقع بت موجود تھا۔ آپ نے اس گھر کو آگ لگا دی اور مکین اور مکان اور بت سب جل گئے (فتح الباری، ۱۲ : ۲۲۷)۔

ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے سامنے ایک ایسے شخص کو پکڑ کر پیش کیا گیا جو اسلام ترک کر کے کافر ہو گیا تھا۔ آپ نے توبہ کے لیے اسے ایک مہینے کی مہلت دی۔ مہینا گزر جانے کے بعد اس سے پوچھا تو اس نے توبہ کرنے سے انکار کر دیا۔ آپ نے اسے قتل کرا دیا (کنز العمال، ۱ : ۸۰)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں مُسْتَوْرِد العجلی کو گرفتار کر کے پیش کیا گیا جو اسلام ترک کر کے نصرانی ہو گیا تھا۔ اس پر اسلام پیش کیا گیا، لیکن اس نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا؛ چنانچہ اسے قتل کر دیا گیا (کتاب الخراج، صفحہ ۱۸۱)۔ ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے حکم سے اس کو ٹھوکروں میں مسل کر مار ڈالا گیا۔

حضرت ابوالطفیلؓ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے بنو ناجیہ کے قتال کے لیے جو لشکر روانہ کیا تھا، میں بھی اس میں شریک تھا۔ ہم نے دیکھا کہ ان لوگوں میں تین گروہ تھے: ایک وہ جو پہلے نصاری تھے، پھر مسلمان ہوئے اور اسی پر قائم رہے؛ دوسرے وہ جو نصاری تھے اور ہمیشہ اسی مذہب کو اختیار کیے رکھا؛ تیسرے وہ جو پہلے نصاری تھے، پھر نصرانیت چھوڑ کر مسلمان ہو گئے۔ اس کے بعد پھر نصاری ہو گئے۔ ہمارے امیر نے اس تیسرے گروہ سے کہا کہ توبہ کرو اور دوبارہ مسلمان ہو جاؤ۔ انھوں نے انکار کیا تو امیر نے ہمیں حکم دیا، ہم سب ان پر ٹوٹ پڑے اور مردوں کو قتل اور بچوں کو گرفتار کر لیا (کنز العمال، جلد ۱ : ۸۰)۔

خلفاے راشدین کے بعد خلفاے بنو امیہ اور خلفاے عباسیہ کا دور آیا تو انھوں نے بھی مرتد کو قتل کی سزا دی۔ اس کی چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں:

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے ایام خلافت میں ایک شخص مختار ابن ابی عبید کو اس جرم میں قتل کیا کہ اس نے نبوت کا دعوی کیا تھا، یعنی دعوے نبوت کو ارتداد قرار دیا (تاریخ الخلفاء، صفحہ ۱۳۳)۔

خالد بن عبداللہ القسری نے اپنے زمانۂ حکومت میں ایک شخص جعد ابن درہم کو جرم ارتداد میں عید الاضحی کے دن قتل کر دیا تھا (فتح الباری، ۱۲ : ۲۲۸)۔

پہلی صدی ہجری میں اموی خلیفہ عبدالملک ابن مروان [م ۸۶ھ] کے عہد خلافت میں ایک شخص الحارث بن سعید کذّاب نے نبوت کا دعوی کیا تھا۔ عبدالملک نے اس کے قتل کا حکم جاری کیا، جس پر فوری طور سے عمل کیا گیا (قاضی عیاض: الشفا، ۲ : ۶۳۱)۔

قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ثابت بن ثوبان کہتے ہیں کہ میں خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے عامل کے عہدے پر مامور تھا۔ میں نے ان کو لکھا کہ

ایک شخص یہودی تھا، اس نے اسلام قبول کیا، اس کے بعد وہ پھر یہودی ہو گیا اور اسلام سے پھر گیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے جواب دیا کہ اس شخص کو اسلام کی طرف بلاؤ: اگر اسلام کی طرف آئے تو اسے چھوڑ دو۔ اگر انکار کرے تو ایک لکڑی پر لٹا دو اور پھر اسلام لانے کی دعوت دو۔ اگر پھر انکار کرے تو اسی لکڑی سے اس کو باندھ دو؛ چنانچہ ایسا کرنے سے وہ اسلام لے آیا اور اسے چھوڑ دیا گیا (کتاب الخراج، صفحہ ۱۸۰).

عباسی خلیفہ منصور نے اپنے عہد خلافت میں فرقہ باطنیہ کے مرتدین کو قتل کیا۔ (فتح الباری، ۱۲ : ۲۲۸)۔ منصور کے بعد مہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے بھی فرقۂ باطنیہ کا استیصال کیا اور بہت سے مرتدین کو موت کے گھاٹ اتارا (حوالۂ مذکور)۔ خاندان عباسیہ کے خلیفہ راضی باللہ [م ۳۲۹ھ] نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک شخص ابن ابی القراقید کو اس لیے قتل کی سزا دی کہ وہ اسلام سے روگرداں ہو کر مرتد ہو گیا تھا (الشفاء، ۲ : ۳۳۳).

اب ائمۂ اربعہ مجتہدین کی طرف آئیے؛ ان سب کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے؛ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ الموطأ میں زید بن اسلم سے مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ جو شخص اپنا دین اسلام بدلے، اس کی گردن مار دو، نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ہماری سمجھ کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اسلام کو چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کرلے، مگر ساتھ ہی اپنے کفر کو چھپا کر اسلام کا اظہار بھی کرتا رہے، جیسا کہ زندیقوں یا اس قسم کے دوسرے لوگوں کا طرز عمل ہے تو اس کا جرم ثابت ہو جانے کے بعد اسے قتل کر دیا جائے اور اس سے توبہ کا مطالبہ نہ کیا جائے، کیونکہ اس قسم کے لوگوں کی توبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لیکن جو شخص اسلام سے نکل کر علانیہ کسی دوسرے طریقے کی پیروی کرنا شروع کر دے۔ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے۔ توبہ کر لے تو بہتر، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے (الموطأ، کتاب الاقضیہ، باب فی من ارتد عن الاسلام).

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نقطۂ نظر الجامع الصغیر میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے: ویعرض علی المرتد حرًا کان او عبدًا الاسلام، فان ابی قتل (امام محمد: الجامع الصغیر، صفحہ ۸۷)، یعنی مرتد آزاد ہو یا غلام، اس پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر قبول کرنے سے انکار کرے تو اس کی سزا قتل ہے۔

امام محمد اپنی کتاب الموطأ میں لکھتے ہیں کہ اگر امام (یعنی امیر) کو یہ امید ہو کہ مرتد توبہ کرلے گا اور خود مرتد ہی مہلت طلب کرے تو امام کو اختیار ہے کہ تین روز تک اس کے قتل میں تاخیر کر دے؛ اگر امیر کو توبہ کی امید نہ ہو اور نہ مرتد ہی مہلت مانگے تو ایسی صورت میں امام اگر اس کو قتل کر دے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ امام محمد (الموطأ مع شرحہ التعلیق الممجد، ص ۲۷۳) کے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت امام طحاوی نے اپنی تصنیف شرح معانی الآثار میں جن الفاظ میں کی ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے:

اسلام سے انحراف کر کے ارتداد اختیار کرنے والے شخص کے متعلق فقہا کے درمیان اس بات میں اختلاف رائے ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ ایک جماعت کا کہنا ہے کہ امام اس سے توبہ کا مطالبہ کرے تو زیادہ

بہتر ہے۔ پھر اگر وہ شخص توبہ کر لے تو اسے چھوڑ دیا جائے، ورنہ قتل کر دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے، جو توبہ کا مطالبہ کرنے کے حق میں ہیں۔ دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ توبہ کا مطالبہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ان کے نزدیک مرتد کی حیثیت حربی کافر کی سی ہے؛ جن حربی کافروں تک اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے، ان کو جنگ کا آغاز کرنے سے قبل اسلام کی دعوت دینا غیر ضروری ہے۔ البتہ جنھیں دعوت نہ پہنچی ہو، ان پر حملہ آور ہونے سے پیشتر اتمام حجت کرنا چاہیے۔ اس طرح جو شخص اسلام سے ناواقف ہونے کی وجہ سے مرتد ہوا ہو، اس کو پہلے تو سمجھا کر اسلام کی طرف واپس لوٹانے کی کوشش کرنا چاہیے، لیکن جو شخص سوچ سمجھ کر دائرۂ اسلام سے نکلا ہو، اسے توبہ کی دعوت دیے بغیر قتل کر دیا جائے۔ امام ابو یوسف کا بھی ایک قول اسی رائے کی تائید کرتا ہے؛ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں مرتد کو قتل کروں گا اور اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کروں گا۔ البتہ اگر وہ خود ہی جلدی سے تائب ہو جائے تو اسے چھوڑ دوں گا اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دوں گا (شرح معانی الآثار، کتاب السیر، باب الدعاء الی الاسلام قبل القتال، ۲: ۱۲۰)۔ ھدایہ میں جن الفاظ میں اس کی تصریح کی گئی ہے، ان الفاظ کا ترجمہ یہ ہے: جب کوئی مسلمان معاذ اللہ اسلام سے پھر جائے تو اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے۔ اگر اس کے متعلق اس کے دل میں کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہو تو اسے رفع کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے ہو سکتا ہے وہ کسی شبہے کا شکار ہو اور اس کا شبہہ دور ہو جائے تو اس کا یہ شر ایک بدتر صورت (یعنی قتل) کے بجائے ایک بہتر صورت (یعنی دوبارہ اسلام قبول کرنے) سے ختم ہو جائے۔ مگر کبار فقہا کے قول کے مطابق اس کے سامنے اسلام پیش کرنا واجب نہیں، کیونکہ اسلام کی دعوت تو اس سے قبل اس کو پہنچ چکی ہے (الھدایہ، اولین، باب احکام المرتدین، صفحہ ۵۷۶)۔

امام شافعی سے بھی یہی منقول ہے کہ مرتد کو قتل کی سزا دی جائے۔ البتہ اس کو مہلت دینے کے متعلق کتب فقہ میں ان کے دو قول نقل کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مرتد کو کوئی مہلت نہ دی جائے، بلکہ اگر اسی موقع پر توبہ نہ کرے تو فوراً قتل کر دیا جائے؛ دوسرا یہ کہ تین دن کی مہلت دی جائے؛ اگر اس اثنا میں تائب نہ ہو تو گردن اڑا دی جائے۔ (الشفاء، ۲: ۵۵۸)۔

الھدایہ میں ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ امام کے لیے ضروری ہے کہ مرتد کو تین دن کی مہلت دے؛ اس سے پہلے قتل کرنا جائز نہیں؛ کیونکہ ایک مسلمان کا ارتداد بظاہر کسی شبہے ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، لہذا اسے مہلت لازماً ملنی چاہیے تاکہ اسے غور و فکر کے لیے وقت مل سکے اور ہمارے نزدیک تین دن کی مہلت کافی ہے (الھدایہ، اولین، باب احکام المرتدین، صفحہ ۵۷۵ و ۵۷۶)۔

ابن قدامہ نے اپنی مشہور تصنیف "المغنی" میں کتاب المرتد کے عنوان سے مرتد اور اس کی سزا کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے اور اس موضوع کے تمام گوشوں کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اس میں وہ مرتد کے متعلق امام احمد بن حنبل کی یہ رائے نقل کرتے ہیں کہ جو عاقل

بالغ وہ مرد ہو یا عورت، اسلام لانے کے بعد کفر اختیار کرے، اسے تین دن تک توبہ کی مہلت دی جائے۔ اس مدت میں اگر وہ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔ حسن بصریؒ، محمد بن الشہاب زہریؒ، ابراہیم النخعی، مکحول، حمّاد، مالک، لیث، اوزاعی، شافعی اور اسحاق بن راہویہ کی بھی یہی رائے ہے (المغنی، ۱۰ : ۴۷؛ [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ ردّ])۔

بہرحال قتل مرتد پر امت کا اجماع ہے اور تمام مکاتب فقہ کے ائمہ کرام اور علما و زعما ہمیشہ اس پر متفق رہے ہیں۔ البتہ توبہ کے لیے مدت مہلت میں کچھ اختلاف رائے ہے۔ بعض حضرات تین دن کی مہلت کے قائل ہیں؛ بعض موقع کی مناسبت اور حالات کی رعایت سے اس سے زیادہ دنوں کی مہلت دینے کے حق میں ہیں؛ بعض کے نزدیک اسی وقت توبہ کا مطالبہ کرکے قتل کر دیا جائے۔ یہ سب باتیں گزشتہ سطور میں بالحوالہ بیان کی جا چکی ہیں۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اسلام نہایت صاف اور واضح دین ہے۔ اس میں جبر و اکراہ کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ قرآن اس اس حقیقت کا اعلان ان الفاظ میں کرتا ہے: لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ ۣ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْۢ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى ۤ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۲ [البقرۃ]: ۲۵۶)، یعنی دین کے بارے میں کوئی جبر نہیں ہے۔ ہدایت کی راہ گمراہی سے الگ اور نمایاں ہو چکی ہے۔ پھر جو شخص طاغوت کا انکار کرے اور اللہ کے ساتھ ایمان لائے تو اس نے مضبوط حلقے کو پکڑ لیا جو ٹوٹنے والا نہیں، اللہ سب کچھ سننے والا جاننے والا ہے۔

جب اللہ کی توحید کے دلائل وضاحت سے بیان کر دیے گئے اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی رسالت و صداقت کے سلسلے کی تمام باتیں کھل کر سامنے آ گئیں تو حلقۂ اسلام میں داخل کرنے کے لیے ہرگز کسی پر جبر و اکراہ کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن کسی کو جبرًا مسلمان بنانے سے سختی کے ساتھ روکتا ہے اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے استفہام انکاری کے طور پر کہتا ہے: اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ (۱۰ [یونس]: ۹۹)، یعنی اے پیغمبر! کیا آپ لوگوں کو جبرًا مسلمان بنانا چاہتے ہیں۔ (یہ بالکل نہیں ہونا چاہیے)۔ جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی نہ چاہے بے شک ایمان نہ لائے: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ ۣ فَمَنْ شَاۗءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاۗءَ فَلْيَكْفُرْ ۙ (۱۸ [الکہف]: ۲۹)، یعنی اے پیغمبر کہہ دیجیے کہ دین حق تمہارے رب کی طرف سے آ چکا، جو ایمان لانا چاہے، ایمان لے آئے اور جو کفر اختیار کرنا چاہے، کفر اختیار کیے رکھے (کسی پر کوئی زبردستی نہیں ہے)۔

قرآن یہ بھی وضاحت سے اعلان کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کے سامنے کفر اور اسلام دونوں کی وضاحت کر دی ہے۔ اب اس کا کام ہے دونوں میں سے کس کو منتخب کرتا ہے، کفر کی راہ پر گام فرسا رہتا ہے یا اسلام کو پسند کرتا ہے: اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا (۷۶ [الدھر]: ۳)، یعنی ہم نے اس کو حق کی راہ دکھا دی ہے۔ اب اس کی مرضی پر منحصر ہے، اللہ کا شکر گزار ہوتا ہے یا کفر کرتا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان آیات کا تعلق قبول اسلام سے قبل کے دور سے ہے۔ یعنی انسان کے لیے کفر کی راہ بھی کھلی ہے، اور اسلام کی راہ بھی: دونوں میں سے جس پر جی چاہے، چل پڑے، لیکن جس راستے کا بھی انتخاب کرے، خوب سوچ سمجھ کر کرے۔ اگر اسلام کا راستہ

پسند کر لیا اور اس پر چلنے کا اقرار بھی کر لیا اور کچھ عرصے تک اس پر چلتا بھی رہا تو پھر دوبارہ اس کو ترک کر کے دوسرا راستہ اختیار کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔ اگر خدانخواستہ یہ راستہ ترک کر دیا تو اس کی سزا کتاب و سنت، خلفائے راشدین، آثار صحابہؓ، بعد کے خلفائے اسلام، ائمہ مجتہدین، اور فقہائے محدثین اور تمام مکاتب فقہ کی رو سے قتل ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام مذبذب لوگوں کا مذہب نہیں ہے کہ کبھی تو قبول کر لیا اور کبھی ترک کر دیا۔ نہ یہ کوئی سیاسی گروہ ہے کہ آج اس کی کوئی اچھائی دیکھ کر اس کے رکن بن گئے اور کل کسی معاملے میں اختلاف رائے ہوا تو اس سے نکل کر دوسری جماعت میں چلے گئے۔ یہ دین کامل ہے اور انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو محیط ہے۔ اقرار باللسان، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح اس کے لیے بنیادی اور لازمی شرائط ہیں۔ اسلام ایک ایسا منظم معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایسی ریاست تشکیل دینے کا خواہاں ہے، جس کا ہر فرد اس کے تمام احکام و قوانین کی پوری طرح پابندی کرے اور اس کی ہدایات سے سر مو انحراف نہ کرے۔ یہ بات صرف اسلام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، کوئی بھی ریاست اپنے قوانین کی مخالفت یا اس کے خلاف بغاوت کو برداشت نہیں کر سکتی؛ جو بھی باغیانہ تحریک سر اٹھائے گی وہ اسے پوری طاقت اور سختی کے ساتھ کچل دے گی۔ ظاہر ہے اسلام کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ جو شخص ایک دفعہ اس کے حلقے میں داخل ہوگیا اور جس نے اس کے قوانین کی پابندی کا عہد کر لیا، دوبارہ اس کی طرف سے مخالفانہ سرگرمیوں کو برداشت نہ کرے اور ایسے شخص کو قرار واقعی سزا دے؛ کیونکہ ہر منظم معاشرے اور باقاعدہ قانونی ریاست کا ایسے اشخاص کے ساتھ ہمیشہ یہی سلوک رہا ہے۔

اسلام ان لوگوں کو تمام حقوق عطا کرتا ہے جو اس کے دائرے میں داخل نہیں ہوئے اور کفر ہی اختیار کیے رہتے ہیں۔ ان کی شخصی، اجتماعی اور مذہبی آزادی کی تفصیلات کتاب و سنت اور فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ لیکن اسلام میں شامل ہو کر الگ ہو جانے والے کو گردن زدنی قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں شامل نہ ہونے والے اور شامل ہو کر الگ ہو جانے والے کے درمیان نمایاں فرق ہے، ابتدا ہی سے شمولیت نہ کرنا عداوت اور نفرت کا باعث نہیں بنتا، مگر شمولیت کے بعد علیحدگی اختیار کر لینا معاملات میں تنفر اور تلخی پیدا کرنے کا موجب بنتا ہے۔ جو شخص اسلام میں داخل نہیں ہوا، فطرۃً اس سے تعاون، رازداری اور میل جول کا سلسلہ کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھے گا؛ محدود ہی رہے گا۔ اس لیے اس سے نقصان پہنچنے کا احتمال بھی بہت کم ہوگا، لیکن جو شخص اسلام میں داخل ہو جائے گا، اس سے مکمل تعاون کیا جائے گا اور پوری دوستی استوار ہوگی؛ اجتماعی مسائل میں اس سے رازداری بھی نہیں رہے گی؛ اس کے بعد اگر وہ الگ ہوگا تو اس کے ہاتھوں نقصان کے امکانات زیادہ ہوں گے اور اس سے درگزر کرنا اجتماعی اعتبار سے موجب مضرت ہوگا؛ لہٰذا جرم ثابت ہو جانے اور رجوع الی الاسلام کی مہلت دینے کے بعد اگر وہ اپنی اصلاح نہ کرے تو اسے ٹھکانے لگا دینا ہی مناسب ہے؛ تاکہ نہ اس کا وجود باقی رہے اور نہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کسی قسم کی سازش کا محاذ قائم کر سکے۔

دنیا کا یہ عام اصول ہے کہ، جو نظام جس درجے زیادہ اہم اجتماعی ذمہ داریوں کا حامل ہوتا ہے، بنیادی معاملات میں اس کا طرز عمل اتنا ہی زیادہ سخت ہوتا ہے، مثلاً فوج کے محکمے پر غور کیجیے، تقریبا تمام دنیا کے فوجی قوانین میں یہ بات مشترک ہے کہ فوجی ملازمت اختیار کرنے کے بارے میں تو کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا، مگر جو شخص اپنی مرضی سے فوجی ملازمت سے وابستہ ہو جائے تو پھر اسے ایک خاص مدت تک ملازمت میں رہنے کے لیے بہرحال مجبور کیا جاتا ہے؛ وہ استعفا دے تو منظور نہیں کیا جاتا اور خود ملازمت سے الگ ہو جائے تو مجرم قرار پاتا ہے۔ جنگی خدمات انجام دینے سے انکار کر دے یا فرار ہو جائے تو سزائے موت کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ پھر اسی پر بس نہیں؛ جو شخص اس مفرور کو پناہ دے یا اس کے جرم کو چھپانے کی کوشش کرے تو اسے بھی مجرم گردانا جاتا ہے۔ بعض سیاسی پارٹیاں بھی اسی طرح کرتی ہیں؛ وہ اپنے کسی مشکوک یا بد دل رکن کی نقل و حرکت کا جائزہ لینے کے بعد اسے ختم کر دیتی ہیں۔ اسلامی قانون میں بھی اگر اس اصول پر عمل کیا جاتا ہے تو یہ کوئی تعجب یا حیرانی کی بات نہیں ہے؛ عین مطابق فطرت اور قرین فہم ہے۔

یہاں یہ حقیقت بھی یاد رکھنی چاہیے کہ مرتد کی حیثیت ہمیشہ محارب کی ہوتی ہے۔ کوئی شخص پورے اسلام سے برگشتہ ہو جائے یا اس کے کسی بنیادی رکن کو ماننے سے انکار کر دے، وہ ضرور کسی نہ کسی طریقے سے اس کے خلاف محاذ قائم کرے گا۔ اپنی مجلسوں میں اس کو ہدف تنقید ٹھہرائے گا، اس کے خلاف اخباروں اور رسالوں میں مضامین لکھے گا اور اس کی یہ کوشش ہوگی کہ جہاں تک ممکن ہو، اسلام کی مخالفت کرے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اسلام کو چھوڑ کر دوسرا مذہب یا طریقہ اختیار کر لیتے ہیں، وہ اسلام اور مسلمانوں کی بھرپور مخالفت پر اتر آتے ہیں، ان کے خلاف کتابیں لکھتے اور باقاعدہ مناظرے کرتے ہیں اور یہی وہ لوگ ہیں جو محارب کہلاتے ہیں۔ محارب کا اطلاق صرف اسی شخص پر نہیں ہوتا جو تلوار پکڑ کر میدان میں اترتا ہے، بلکہ موقع و محل کی مناسبت سے مخالفت کا وہ جو انداز بھی اختیار کرے گا، اس کی رو سے محارب کہلائے گا، اور اسلام کے خلاف جو شخص بھی محاذ آرا ہوگا، وہ قابل قتل قرار پائے گا۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، مطبوعہ لاہور ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء؛ (۳) ابو حیان الاندلسی: تفسیر البحر المحیط، جلد ثانی، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) محمد بن اسماعیل البخاری: الصحیح، مطبوعہ کراچی ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۵) مسلم: الصحیح، مطبوعہ کراچی ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء؛ (۶) ابو عیسی الترمذی: الجامع السنن، کراچی؛ (۷) النسائی: السنن، مع التعلیقات السلفیہ، مطبوعہ لاہور ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۸ء؛ (۸) ابن ماجہ: السنن (مع شرح مفتاح الحاجہ)، مطبوعہ سرگودھا ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۷ء؛ (۹) سلیمان ابن اشعث ابو داؤد: سنن ابی داؤد، مطبوعہ کراچی ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء؛ (۱۰) مالک بن انس: الموطا، مطبوعہ کراچی؛ (۱۱) ولی الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب: مشکوۃ المصابیح، کراچی ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۸ء؛ (۱۲) محمد بن حسن الشیبانی: موطا امام محمد (مع التعلیق الممجد) مطبوعہ لکھنؤ (بدون تاریخ)؛ (۱۳) البیہقی: السنن الکبری (مع الجوہر النقی) جلد ۸، بار اول، حیدر آباد (دکن)

۱۳۵۳ھ؛ (۱۵) ابن قدامہ: المغنی، جلد ۱۰، بار اول، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) راغب الاصفہانی: مفردات فی غریب القرآن، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۱۶) ابو جعفر الطحاوی: شرح معانی الآثار، مطبوعۂ دہلی ۱۳۴۸ھ؛ (۱۷) ابو یوسف: کتاب الخراج، بار دوم، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۱۸) ابو المحاسن یوسف بن موسی: المعتصر من المختصر من مشکل الآثار، حیدر آباد (دکن)؛ (۱۹) الشافعی: کتاب الأمّ (مع المختصر المزنی)، جلد ۳، قاہرہ ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء؛ (۲۰) علی بن عمر الدّار قطنی: سنن الدار قطنی (مع شمس الحق عظیم آبادی: التعلیق المغنی)، مطبوعۂ دہلی ۱۳۱۰ھ؛ (۲۱) قاضی عیاض: الشفا، جلد ۲، دمشق ۱۳۹۲ھ؛ (۲۲) برہان الدین المرغینانی: ہدایہ، مطبوعۂ لکھنؤ ۱۳۱۸ھ؛ (۲۳) علی متقی برہان پوری: کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۲ھ؛ (۲۴) محمد بن سلیمان الفاسی المغربی: جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد، جلد اول، مطبوعۂ سندری فیصل آباد؛ (۲۵) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۲۶) ابو جعفر الطبری: تاریخ، جلد ۳، مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، جلد ۹، بار اول، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ (۲۸) جلال الدین السیوطی: تاریخ الخلفاء، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۲۹) محمد حسین ہیکل: الصدیق ابو بکر، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ [(۳۰) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادہ ردۃ؛ (۳۱) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ ردۃ]

(محمد اسحٰق بھٹی)

* **المُرتضیٰ الشّریف**: ابوالقاسم علی بن الطّاہر ذی المناقب ابی احمد الحسین بن موسیٰ بن محمّد بن [موسیٰ بن] ابراہیم بن موسیٰ الکاظم بن جعفر الصّادق بن محمّد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب؛ [علم کلام اور ادب و شعر کے امام تھے۔] ۳۵۵ھ/۹۶۶ء میں پیدا ہوئے اور ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء میں وفات پائی۔ وہ بغداد میں علویوں کے نقیب تھے۔ ان کی تصانیف میں سے، جن کی تفصیل Ahlwardt: *Verzeichnis der Hdss in Berlin*، شمارہ ۱۶ میں دی گئی ہے، کتب ذیل اب تک موجود ہیں: (۱) ان کی سب سے بڑی تصنیف غُرر الفوائد و دُرر القلائد بالمحاضرات ہے، جسے مختصراً [الغُرر و الدُرر] کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب ۲۲ جمادی الاولٰی ۴۱۳ھ/۴ اگست ۱۰۲۲ء کو مکمل ہوئی۔ یہ ایک ادبی کتاب ہے، جس میں آیات قرآنیہ اور احادیث [کی تفسیر و تشریح] کے علاوہ کئی لسانی اور لغوی بحثیں اور شعرا کے بکثرت اشعار منقول ہیں۔ اس میں ۸۰ (۸۲) مجالس ہیں، چاپ سنگی، تہران ۱۲۷۳ھ و ۱۲۷۷ھ؛ مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۵ھ، بطور کتاب الأمالی؛ (۲) کتاب الشّافی، [فی الامامۃ]، اثنا عشریہ کے دفاع میں اور رے کے شافعی قاضی القضاۃ معتزلی ابوالحسن عبدالجبّار بن احمد الاسدابادی (حدود ۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء) کی کتاب المغنی کے ردّ میں، سنہ ۴۳۲ھ/۱۰۴۰ء میں لکھے ہوئے شیخ الطوسی کے ایک خلاصے کے، جس کا نام تلخیص الشافی ہے، جو ایک جلد میں ایران میں ۱۳۰۱ھ میں چھپی؛ (۳) ارشاد العوام، ایک مجموعے کی شکل میں، تہران ۱۳۰۴ھ (دیکھیے E. G. Browne: *A Year among the Persians*، ص ۵۵۰)؛ (۴) الذّریعۃ الی اصول الشّریعۃ، موزہ بریطانیہ، شمارہ ۵۵۸ (*Descriptive List*، شمارہ ۲۱)؛ (۵) المسائل النّاصریۃ، ایک جامع جلد الجوامع الفقہیہ میں، تہران ۱۲۷۶ھ؛ (۶) الانتصار، مذہب شیعہ اور دوسرے مذاہب میں اختلافات کے بارے میں، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۱۵ھ

(دیکھیے Goldziher : *Vorl. über den Islam*، ص ۲۷۱)؛ (۷) الشّہاب فی الشّیب و الشّباب، مطبوعۂ استانبول (جوائب)، ۱۳۰۲ھ مجموعے کی شکل میں، تہران ۱۲۷۲ھ (دیکھیے Goldziher : *Abhandl. zur Arab. Philologie*، ۱ : xxi، lvi).

بعض لوگ ان کو نہج البلاغۃ کا مصنف بھی مانتے ہیں، جو حضرت علیؓ کے مشہور اقوال پر مشتمل ہے، لیکن دوسرے لوگ (یمن میں ہمیشہ یہی صورت رہی ہے؛ بروے مخطوطات امبروسیانا Ambrosiana، دیکھیے RSO.، ۳ : ۵۷۴) اس تصنیف کو ان کے بھائی الرّضی ابوالحسین محمّد سے منسوب کرتے ہیں، جو ۳۵۹ھ/۹۶۹ء میں پیدا ہوئے اور ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء میں فوت ہوئے [رکّ بہ الشریف الرضی]؛ چاپ سنگی، تبریز ۱۲۴۷ھ، تہران ۱۲۷۱ھ، قاہرہ تاریخ ندارد، بیروت ۱۸۸۵ء، مع شرح از محمّد عبدہٗ (م ۱۹۰۵ء)، قاہرہ ۱۲۹۰ھ و ۱۳۲۸ھ مع حواشی از محمّد حسن نائل المرصفی، ۱۹۲۵ء۔ مندرجہ ذیل اصحاب نے اس کی شرحیں لکھیں: (۱) ان کے معاصر علی بن ناصر الحسین: اعلام نہج البلاغۃ، (دیکھیے فہرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانہ بوھار، شمارہ ۱۳۴، ج ۲)؛ (۲) عزّالدّین ابو حامد عبدالحمید بن ہبۃاللہ بن الحدید المدائنی، م ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء (GAL.، ۱ : ۲۴۹ تا ۲۸۲)؛ بمبئی ۱۳۰۴ھ؛ تہران ۱۲۷۰ھ، ۲ جلدیں؛ ۱۲۸۱ھ، ۱۰ جلدیں؛ قاہرہ ۱۳۳۰ھ، ۲۰ جلدیں؛ (۳) کمال الدّین میثم ابن علی بن میثم البحرانی در ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء (فہرس، قاہرہ، ۴، ب ۱۰۹)؛ (۴) عماد الدین یحییٰ بن ابراہیم بن یحییٰ الجحّاف (دیکھیے موزہ بریطانیہ، تتمہ، شمارہ ۱۲۲۸، ۴؛ میونخ میں اس کا دیوان، Glaser، شمارہ ۱۰۴) در امبروسیانا، C ۷، دیکھیے RSO.، ۹ : ۱۳۰۳؛ (۵) (فارسی) فخرالدّین علی بن حسن الزّواری در عہد شاہ طہماسپ اول (۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء-۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء)؛ دیکھیے Storey : *Persian Literature*، ۱ : ۱۳؛ (۶) (فارسی)، مؤخرالذکر کا ہمعصر حسین بن عبدالحق الالٰہی الاسترآبادی، دیکھیے Ivanov : *Cat. As. Soc. Bengal*، شمارہ ۱۰۷؛ یہ کتاب کئی مرتبہ فارسی زبان میں ترجمہ ہو چکی ہے، مثلاً ترجمہ علی بن حسن الزّواری حدود ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء، موسومہ روضۃ الابرار، دیکھیے *Catalogue Browne*، ص ۱۰؛ فتح اللہ بن شکر اللہ الکاشانی (وفات ۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء؛ حسب بیان کشف المحجوب [= کذا المعجب ؟]، ص ۱۴۳ در ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء) موسومہ بہ تنبیہ الغافلین و تذکرۃ العارفین، دیکھیے Rieu : *Brit. Mus.*، شمارہ ۱۸، ۱۲۰ تا ۱۲۱؛ Ivanov : *Cat. As. Soc. Bengal*، ۲ : ۳۷۲؛ *Cambridge Suppl.*، شمارہ ۳۴۳؛ آصفیہ، ۲ : ۱۶۰۸، عدد ۱۸۵۔

اگرچہ نہج البلاغۃ کے اصل مصنف کا معاملہ تو زیر بحث ہی رہے گا، تاہم طیف الخیال نامی مجموعے کی تصنیف تو انہیں سے منسوب کی جانا چاہیے، نہ کہ بقول Derenbourg : *Cat. Escur.*، ۲، شمارہ ۴۴۸ ان کے بھائی سے، کیونکہ دیباچۂ کتاب میں وہ خود اپنی تصنیف شمارہ ۷ کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس طرح ان کو نہ کہ ان کے بھائی کو، جیسا کہ مادہ شریف پاشا میں تحریر ہے، مجازات القرآن کا مصنف سمجھنا چاہیے، جسے حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۳۷۷ میں، المجاز کے نام سے الرضی سے منسوب کرتا ہے۔ وہ غالبا کتاب المجازات النّبویۃ کے بھی مصنف ہیں، جو الرّضی سے منسوب کی جاتی اور موزۂ بریطانیہ میں محفوظ ہے (دیکھیے *Oriental Studies presented to*

E. G. Browne، ص ۱۳۷، شمارہ ۲) اور جو ۱۳۲۸ھ میں بغداد میں طبع بھی ہوئی تھی۔ یہی صورت کتاب المعانی القرآن کی بھی ہے جس کا وہاں حوالہ ہے مگر جو اب ناپید ہے۔ ترکی شرح میں اس دیوان کی تصنیف بھی انہیں سے منسوب ہے، جو حضرت علیؓ سے منسوب کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۳۰۵، طبع قاہرہ، ۱ : ۳۳۲؛ (۲) الباخرزی: دمیۃ القصر، ص ۵۷؛ (۳) الطوسی: فہرست کتب الشیعۃ، ص ۲۴۳۔

(C. BROCKELMANN)

مرتولوس: [مارتلوس]: لغت نویس بیان کرتے ہیں کہ مرتولوس Martolos اور مرتولوز Martoloz سے "لشکر عثمانیہ کے رضا کار عیسائی سپاہی" مراد ہیں [= مارتلوس، عسکری نصرانی فی المملکۃ العثمانیۃ، مثلاً رفیق العثمانی]: بظاہر یہ لفظ ترک مصنفین کے ہاں نہیں ملتا، لیکن مغربی کتابوں اور دستاویزات میں اس کا ذکر اکثر آتا ہے۔

Leunclavius (Annales، ص ۱۳۲) لکھتا ہے کہ مرتیلوس کے معنی "رہزن" کے ہیں؛ Ricaut (اطالوی ترجمہ از C. Belli: Istoria dello Stato presente dell' Impero Ottomano) بیان کرتا ہے کہ بوڈاپسٹ میں تین سو "مرتولوی" متعین تھے، جن کی نوعیت پیادہ فوج کی تھی۔ M. Sanudo (Diarii، ۳۶ : ۱۷۲) کسی Sobolovach کے بارے میں رقمطراز ہے کہ "وہ ایک بہت بہادر شخص اور بڑا مرتلوسو" تھا، جس نے ترکوں کی ملازمت کی اور دالماچیہ Dalmatia میں زارہ کے قریب لڑتے ہوئے مارا گیا۔ بقول Lazaro Soranzo (Ottomanno)، L'، چہارم، نیپلز ۱۶۰۰ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱) مرتیلوس کے معنی ہیں جاسوس اور چور۔

Sathas (Monum. Historiae Hellenicae، ج ۳، ص ۷۱، عدد ۳) اس لفظ مرتلوسی یا مارتلوسی کے اشتقاق کو یونانی لفظ ἀρματωλός سے مشتق قرار دیتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ وہ قسمت آزما سپاہی تھے جو ترکوں کی ملازمت میں تھے اور اکثر اوقات ان "سترا دیوتی" (Satradioti) سپاہیوں کے مقابلے میں آتے تھے جو وینس والوں کی طرف سے لڑتے تھے۔

Von Hammer (GOR.، ۳ : ۲۱۱ و ۲۱۲) بیان کرتا ہے کہ "مرتولوسی" رہزنوں کے وہ گروہ تھے جنہیں ترکوں نے اہل وینس و دالماچیہ کے مقابل اپنی نئی سرحدوں پر مسلح کر رکھا تھا۔ دوسری طرف Pouqueville کا حوالہ دیتے ہوئے جو ἀρματωλός سے اشتقاق کے حق میں ہے، فان ہامر اس کا اشتقاق کسی ہنگروی لفظ سے ہونے کی جانب میلان ظاہر کرتا ہے۔

Pouqueville اور Sathas کی تشریحات ہمیں زیادہ قرین صواب معلوم ہوتی ہیں۔ یہ اصطلاح سلطنت عثمانیہ کی مغربی سرحدوں کے رہزنوں کے لئے مخصوص نہ تھی بلکہ (سولہویں۔ سترھویں صدی میں) مسلح رضا کاروں کے ان گروہوں کے لئے بھی استعمال ہوتی تھی جو ڈینیوب کے علاقے میں متعین تھے (Jorga: Geschichte des osm. Reiches، ۳ : ۱۹۱؛ Hurmuzaki: Documente وغیرہ، ۱۲ : ص ۱۳۰) [دیکھیے نیز H. C. Hony: Turkish, English Dict.، جہاں مرتولوسیوں کو ڈینیوب کے ملاح بتایا گیا ہے، جو ترکوں کی ملازمت میں تھے]۔

Donado de Lezze کی کتاب Historia Turchesca (طبع Ursu، بخارسٹ ۱۹۱۰ء، ص ۱۵) میں ہمیں

یه بتایا گیا ہے که مرتولوسی Martoloss آغنجی (agangi) کی طرح وہ ہراول دستے تھے جو سفر مینا کا کام کرتے تھے اور عثمانی افواج کے آگے آگے چلتے تھے، فرق صرف یه تھا که مرتولوسی عیسائی تھے؛ ان سے اناطولیا میں بھی قرہمان اور اوزون حسن سے خلاف جنگوں میں کام لیا گیا.

تاریخ رشیدیه (بار دوم، ۴: ۷۲) میں مرتلوس کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ایک شخص طوپال عثمان آغا کا ذکر آتا ہے جو ۱۷۱۵ء میں روم ایلی کے مرتولوسیوں کا سردار تھا۔ ایسے عنوان میں سر مرتولوس اور متن میں مرتولوس باشی کہا گیا ہے.

(ETTORE ROSSI).

* **مِرتُولَه**: (= مارتله؛ مرتله) ؛ اور [مرتله، در یاقوت]، پرتگال کے جنوب میں ایک چھوٹا سا شہر وادی آنه [النہر] Guadiana کے کنارے پر دریا کے دہانے سے ۳۵ میل کے فاصلے پر بجانب شمال اس جگه واقع ہے جہاں دریاے اوایرا Oera اس سے آملتا ہے۔ یه شہر جو رومیوں کے ہاں مرتلس Myrtilis کے نام مشہور تھا، اسلامی زمانے میں بھی کچھ اہمیت رکھتا تھا۔ یه باجه (Beja) کے ضلع میں تھا اور اور بقول یاقوت اس جزیره نما کے مغربی حصّے میں سب سے زیادہ مستحکم مقام تھا۔ نویں صدی کے آخر میں یه ایک خود مختار امیر عبدالملک بن ابی الجواد کا صدر مقام تھا جو امراے باد یوز اور اوکسونوبه کا حلیف تھا اور جو قرطبه کے امیر عبدالله کے مقابلے میں برابر ڈٹا رہا [یہاں اسلامی حکومت تقریباً ساڑھے پانچ سو برس قائم رہی۔ یہاں کے صحت افزا گرم چشمے اب تک مشہور ہیں].

مآخذ: (۱) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع Dozy و de goeje، متن، ص ۱۷۵ و ۱۷۸؛ ترجمه، ص ۲۱۱ و ۲۱۲؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۴: ۴۷۰؛ (۳) ابن عذاری: البیان المغرب، ۲، متن، ص ۳۰۱، ترجمه، ص ۳۲۲؛ (۴) عنایت الله: اندلس کا تاریخی جغرافیه: ص ۳۳۴.

(E. LEVI-PROVENCAL).

مَرْثِیَه: (ع)؛ جمع مَراثی؛ ماده: رثی، نیز رثو: رَثَی یَرثِی، نیز رَثا یَرثُو بمعنی میت پر رونا اور اس کی خوبیاں بیان کرنا؛ میت کے اوصاف و محاسن کو اشعار میں بیان کرنا۔ اصناف سخن میں سے مرثیه ایک اہم صنف ہے۔ عربوں کے ہاں مرثیه گوئی اتنی ہی قدیم ہے جتنی ان کی شاعری۔ عرب شعرا مرنے والے کے مناقب و محاسن اور اوصاف و کمالات بیان کرتے اور اس کی موت پر اپنے حزن و غم، رنج و الم اور درد و کرب کا اظہار کرتے اور اسے بہت بڑا صدمه ظاہر کرتے تھے۔ قدیم ادب میں مُہَلْہِل بن ربیعه کے مرثیے مشہور ہیں.

زمانه جاہلیت میں عرب شعرا اپنے بہادروں کے مرثیے اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی کہتے تھے که اپنے قبیلے کو مقتول کا بدله لینے پر اکسائیں اور آتش انتقام برافروخته کریں۔ وہ مرنے والوں کے مناقب و محاسن کے ساتھ ان کی بہادری اور جرأت و حماست بھی بیان کرتے۔ مرثیه گوئی میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شریک ہوتی تھیں۔ عورتیں مرثیه گوئی کے علاوہ مقتولوں پر نوحه و ماتم بھی کرتیں اور یه سلسله برسوں تک جاری رہتا۔ وہ قبروں پر قبیلے کی مجالس میں اور بڑے بڑے میلے ٹھیلوں میں گریه و زاری اور نوحه خوانی کے علاوہ، سینه کوبی کرتیں اور اپنے منه پیٹتیں۔ ماتم کے سلسلے میں بعض عورتوں

کے سر منڈوانے کا بھی ذکر آتا ہے (دیکھیے شیخو : مراثی شواعر العرب ؛ شوقی ضیف : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۰۲)۔

ابن رشیق نے العمدہ میں بیان کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت کے عرب شعرا کا دستور تھا کہ وہ مرثیے میں شاہان عظام کی موت، مختلف سلطنتوں کی بربادی اور طاقتور اور مضبوط قوموں کی تباہی و ھلاکت کی مثالیں بیان کرتے؛ پہاڑوں کی چوٹیوں پر رہنے والے بکروں اور بنوں اور کچھاروں میں بسنے والے شیروں کی ھلاکت اور بیابانوں میں آزاد پھرنے والے گورخروں کی موت کا بھی ذکر کرتے؛ نیز گدھ، عقاب اور سانپ کی مثال بیان کرتے جو اپنی شجاعت اور طول عمر کے لیے مشہور ہیں۔

بعض ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ جب کسی شاعر نے دیکھا کہ موت سر پر آ پہنچی ہے تو وہ خود اپنا مرثیہ کہہ دیتا اور موت کے بعد اس سے کیے جانے والے ارادوں کا ذکر بھی کرتا، مثلاً وہ مرثیہ جو الممزق العبدی یا یزید بن خذاق کی طرف منسوب ہے۔

میدان جنگ میں قتل ہونے والوں کا نوحہ بکثرت کیا جاتا اور ایسے مرثیوں میں دشمنوں کو ھدف ھجو بنایا جاتا اور مقتول کے قبیلے اور خاندان کے لیے اس کے کارناموں کو باعث عزت و شرف قرار دیا جاتا تھا، مثلاً المرقش کا قصیدہ (المفضلیات، ص ۲۳۷)۔

کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا تھا کہ مرثیے کا آغاز غزلیہ اشعار سے کیا جاتا؛ پھر کسی بادشاہ کی مدح ہوتی؛ اس کے بعد مرنے والے کی قوم پر فخر کا اظہار ہوتا اور دشمنوں کی ھجو کے بعد مقتول کا مرثیہ، مثلاً درید بن الصمّۃ کا اپنے بھائی عبداللہ پر مرثیہ (الاصمعیات، ص ۱۰۱)۔ عرب شعرا نے اپنے اشراف و سادات کی طبعی موت پر بھی مرثیے کہے اور ان کے اوصاف حمیدہ اور اعمال جمیلہ کی دل کھول کر داد دی، مثلاً فضالۃ بن کَلَدۃ الاسدی کی موت پر اوس بن حجر کا مرثیہ (دیوان اوس بن حجر، ص ۳۵)۔ اسلام کے ابتدائی عہد، بالخصوص عہد نبوی میں بھی مرثیہ گوئی ملتی ہے۔ مشرکین نے اپنے مقتولوں پر اور مسلمان شعرا نے اپنے شہیدوں پر بھی مرثیے کہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے وصال پر بھی مرثیے کہے گئے (دیکھیے انساب الاشراف، ۱ : ۵۹۲ تا ۵۹۳) جن میں حضرت حسان بن ثابتؓ کا مرثیہ (دیوان، ص ۵۸) زیادہ مشہور ہے۔ حضرت حسانؓ نے خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ کرامؓ کی وفات پر بھی مرثیے لکھے۔

عہد جاھلیت میں ایسا بھی ہوا کہ مرنے والے کا مرثیہ اس اسلوب میں کہا گیا کہ اسے حماسیات میں شامل کر لیا گیا۔ عہد عباسی میں کسی بڑے سپہ سالار اور قائد عساکر کی موت پر شعرا نے اس کے صبر و استقلال، عزم و ھمت اور جرأت و شجاعت کے خوب گن گائے اور قوم و ملت کے لیے اس کی موت کو جانکاہ صدمہ قرار دیا، مگر اس کے ساتھ جذبہ دفاع وطن کو خوب ابھارا اور میدان جہاد میں بہادری کے جوھر دکھانے کے جذبات کو برافروختہ کیا (دیکھیے ابو تمام : دیوان، مرثیہ محمد بن حمید الطوسی الطائی)۔ خوارج کے ھاتھوں مارے جانے والے یزید بن مزید کی موت پر بھی بکثرت مرثیے کہے گئے۔ شاعرات میں خنساء اور لیلی الاخیلیہ کے مرثیے عربی ادب میں بڑی امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔

شعرا نے مرثیے میں تعزیت و تسلی کے لیے یہ اسلوب بھی اپنایا کہ موت ایک ایسی حقیقت

ہے جس سے کوئی مفر نہیں! موت نے ہر انسان کو بہر حال آ لینا ہے! اللہ تعالی کے حکم کو کوئی ٹال نہیں سکتا، مثلاً عبدالمجید الثقفی پر ابن مناذر کا مرثیہ۔ شعرا اپنے مرثیوں میں اعزہ و اقارب کی موت کے باعث جدائی کو فراق کی آتش سوزاں اور شعلہ آگ سے تشبیہ دینے لگے (الخالدیین: المختار من شعر بشار، ص ۲۵)۔ بیٹوں، بھائیوں اور بیویوں کی وفات پر بھی شعرا نے بڑے رنج و غم اور درد و فراق کا اظہار کیا۔ ابن الزیات نے جو مرثیے اپنی رفیقہ حیات کی موت پر کہے وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ شاعروں نے اپنے مرثیوں میں بچے کی وفات پر ماں کے درد و کرب اور رنج و الم کے جذبات کا اظہار بھی بڑی خوش اسلوبی سے کیا ہے (دیکھیے، ابن رشیق: العمدہ، ۲، ۱۲۵)۔

عباسی عہد میں مرثیہ نگاری نے ایک نیا رنگ اختیار کیا جو اس سے پہلے عربی ادب میں معروف نہ تھا اور یہ تھا شہر آشوب، یعنی کسی شہر یا علاقے کے اجڑنے اور ویران و برباد ہونے پر شعرا اس شہر یا بستی کا مرثیہ لکھتے۔ عباسی خلیفہ الامین کے قتل (۱۹۸ھ تا ۸۱۳ھ) سے پہلے مامون کے حامی لشکر نے بغداد کا محاصرہ کرنے کے بعد منجنیقوں سے شہر کو نذر آتش کر دیا اور کئی محلے جل کر خاکستر ہو گئے۔ اس المناک صورت حال پر شعرا نے بغداد کی تباہی پر شہر آشوب لکھے (دیکھیے المسعودی: مروج الذہب، ۳: ۳۰۳)۔ اندلس سے عربوں کے اخراج پر کئی مرثیے لکھے گئے جو تاریخ و ادب کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

مرثیے میں ایک نیا روپ یہ آیا کہ چہچہانے والے پرندوں اور پالتو جانوروں اور چوپایوں (قمریوں، بھیڑ بکریوں اور گھوڑوں) کی موت یا فقدان یا فراق پر شعرا نے مرثیے کہنے شروع کر دیے (دیکھیے الصولی: الاوراق (اخبار الشعراء)، ص ۱۶۳؛ الاغانی، ۲۰: ۵۶)۔ اسی طرح شاعروں نے اپنے باغات اور گھروں کی تباہی اور کتابوں وغیرہ کے نقصان جیسے حادثات پر بھی مرثیے لکھے۔ بعض شعرا نے اپنے افلاس پر اور بعض نے شباب یا بصارت کی محرومی پر بھی مرثیے لکھے ہیں۔ مرثیے کی روایات اب تک قائم ہیں؛ مثال کے طور پر جتنی نظمیں مصری سیاستدان سعد زغلول پاشا کی موت پر لکھی گئیں، ان کی تعداد سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایسی نظموں کے ذوق میں ابھی تک کوئی کمی واقع نہیں ہوئی کیونکہ اس کا تعلق انسان کے فطری جذبات سے ہے۔ عراق کے ممتاز شاعر الزہاوی کی جمع کردہ نظموں میں متعدد صفحات میں زغلول کا ماتم کیا گیا ہے۔ قدیم زمانے کی بھی کثیر التعداد نظمیں ابو تمام کے حماسہ کے وقت سے اب تک محفوظ چلی آتی ہیں۔ تقریباً ہر مجموعہ انتخاب میں مراثی پر ایک خاص باب ملے گا۔ اس کے علاوہ قدیم علما و ادبا نے اس قسم کے ادب کے مخصوص مجموعے بھی تیار کیے جن میں سے ایک مجموعہ کوفہ کے نحوی ابن الاعرابی (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۳۱ھ/۸۴۴ء) کا ہم تک پہنچا ہے جسے W. Wright نے مخطوطات مراثٍ لبعض العرب کے نام سے ایک نامکمل مخطوطہ سے شائع کیا ہے۔ مگر اس قسم کی شاعری میں امتیاز خاص ایک عورت الخنساء [رک بآں] کو حاصل ہوا جس نے اپنے بھائی کے ماتم میں دلدوز مرثیے لکھے۔ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

[عربوں کی طرح دوسری مسلم اقوام میں بھی شعرا نے مرثیہ نگاری کی ہے۔ خصوصیت سے ترکی، فارسی اور اردو میں مرثیہ کی صنف کو بڑی وسعت نصیب ہوئی۔ کسی قومی المیہ پر اظہار غم عربی

(مثلاً ابن بدرون) میں بھی ملتا ہے، اور فارسی میں [مثلاً سعدی کا مرثیہ سقوط بغداد وغیرہ]، اور اردو میں بھی، لیکن فارسی سے شروع ہو کر اردو تک پہنچتے پہنچتے مرثیہ اہل بیت نے ایک منظم صنف کی صورت اختیار کر لی جیسا کہ بعد کے مقالات میں ذکر آ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) W. Wright: *Opuscul Arabica*، لائیڈن ۱۸۵۹ء، ص ۹۷ تا ۱۳۶؛ (۲) Phodokanakis: *Alhansa und ihre trauerlieder*، ویانا ۱۹۰۴ء؛ (۳) ابن رشیق: عمدہ، قاہرہ ۱۹۰۷ء، ۲: ۱۱۷ تا ۱۲۶؛ ابو تمام کے حماسہ، البحتری اور ابن الشجری میں مراثی کے ابواب۔

(F. KRENKOW و عبدالقیوم)

⊗ **مرثیہ: (فارسی) مرثیہ نگاری کی اقسام:** مرثیہ نگاری کو ہم مندرجہ ذیل تین مدارج میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۱) شخصی مرثیہ؛ (۲) قومی یا اجتماعی مرثیہ اور؛ (۳) مذہبی مرثیہ۔ فارسی مرثیہ کی روایات عربی مرثیہ سے فارسی شاعری میں آئی ہیں۔ تاریخی اور ادبی شواہد کے مطابق ظہور اسلام کے بعد ہمیں سب سے پہلے ایران میں فارسی مرثیہ کی پہلی صورت "شخصی مرثیہ" کی صورت میں سامانی دور میں دکھائی دیتی ہے۔

سامانی دور (۲۶۱-۳۸۹ھ) اور شخصی مرثیہ: ایران میں فارسی شاعری کا آغاز سامانی دور سے ہوتا ہے اور فارسی کا پہلا نامور شاعر رودکی ہے، جس نے اپنے ایک ہمعصر شاعر ابو الحسن شہید بلخی کی موت پر شخصی مرثیہ کہا جس کا مطلع یہ ہے:

کاروان شہید رفت از پیش
زان ما رفتہ گیر و می اندیش

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، لاہور، ص ۹۸)۔ اسی سامانی دور میں عمارہ مروزی نے دور سامانیہ کے آخری شاہزادے امیر ابو ابراہیم المنتصر کا مرثیہ کہا تھا (محمد عوفی: لباب الالباب، طبع ایڈورڈ براؤن، ۱۳۲۱ھ، ج ۲، ص ۲۴)۔ ان کے علاوہ ابو العباس بن فضل نے نصر بن احمد سامانی کا مرثیہ لکھا (وہی کتاب، ج ۲، ص ۹)۔

غزنوی دور میں مرثیہ نگاری: غزنوی دور میں ہمیں فارسی شاعری کی تاریخ میں مرثیہ کی ایک اور قسم بھی دکھائی دیتی ہے جسے ہم "وطنی مرثیہ" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، مثلاً جب مسعود سعد سلمان لاہوری (م ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء) نے اپنے مولد لاہور سے دور قلعہ نای میں وطن کی یاد میں ایک درد ناک حبسیہ کہا جسے مرثیہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کا مطلع درج ذیل ہے:

ای لاہور ویحک بی من چگونہ ای
بی آفتاب روشن، روشن چگونہ ای

(دیکھیے مسعود سعد سلمان لاہوری: دیوان، طبع ابو القاسم خوانساری، ۱۲۹۶ھ، ص ۲۰۰۔ راقم مقالہ: تاریخ شعر فارسی در لاہور، کراچی ۱۹۷۱ء، ص ۷۸)۔ مسعود سعد سلمان نے اپنے بیٹے صالح کی موت پر قلعہ مرنج کے قید خانے میں مرثیہ بھی کہا ہے۔ ایک شعر ملاحظہ ہو:

در حبس مرنج با چنین آہنہا
صالح بی تو چگونہ باشم تنہا

(دیوان مسعود، طبع رشید یاسمی، ص ۶۸۱)۔

مسعود سعد سلمان کے علاوہ غزنوی دور میں جن دیگر شعراء نے مرثیے کہے، ان کے نام یہ ہیں فردوسی طوسی اور فرخی سیستانی۔ فردوسی نے اپنے بیٹے کی وفات پر مرثیہ کہا جس کا عنوان یہ ہے۔ "زاری فردوسی از مردن فرزند خویش" اس مرثیے کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

مگر بہرہ گیرم من از پند خویش
بر اندیشم از مرگ فرزند خویش

(رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۳۲ھ، ص ۸۰)۔ سلجوقی دور میں ہمیں قومی یا اجتماعی مرثیے کا وجود نظر آتا ہے؛ مثلاً خاقانی (م حدود ۵۹۵ھ) نے ایوان مدائن کے کھنڈرات دیکھے تو ایک بڑا پر سوز اور غمناک قصیدہ کہا۔ اس قصیدے میں ایک قوم کی عظمت کے تباہ حال کھنڈروں پر المناک اشعار کہے ہیں، لہٰذا اس قصیدے کو ہم قومی یا اجتماعی مرثیے کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس مشہور مرثیے کا آغاز یوں ہوتا ہے:

ہان ای دل عبرت بین از دیدہ نظر کن ہان
ایوان مدائن را آئینہ عبرت دان

سلجوقی دور کے وہ شعرا جنہوں نے شخصی یا قومی یا اجتماعی مرثیے کہے، ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں۔ امیر معزی، سنائی، انوری، عمعق بخاری، جمال الدین، عبدالرزاق، رشید الدین وطواط اور نظامی گنجوی۔

انوری (م حدود ۵۸۵ھ) نے "اشک ہای خراسان" کے عنوان سے ایک قصیدہ کہا جس میں اس نے اہل خراسان کی نمائندگی کرتے ہوئے "فریاد نامہ" منظوم کیا۔ لہٰذا اس اعتبار سے ہم انوری کے اس قصیدے کو ایک "قومی مرثیے" کا نام دے سکتے ہیں، جس کا آغاز یوں ہوتا ہے۔

بر سمرقند اگر بگذری ای باد سحر
نامہ اہل خراسان بر خاقان بر

(دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، تہران ۱۳۳۹ھ، ۲ : ۶۶۳)۔ انوری نے اس کے علاوہ ایک شخصی مرثیہ بعنوان "مرثیہ سنجر انسادہ نقیب بلخ گوید" بھی کہا ہے۔ (دیوان انوری، طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۳۷ھ، ۸ :

تیموری دور میں مرثیہ نگاری: تیموری دور میں بھی شخصی مرثیہ نگاری کے شواہد ملتے ہیں اور کہیں کہیں قومی یا اجتماعی مرثیہ کے اشعار بھی نظر آتے ہیں۔ ان ادوار میں جن شعرا نے اس صورت میں مرثیے کہے، ان کے نام یہ ہیں، کمال الدین اسمعیل اصفہانی، عراقی، سعدی شیرازی، ہمام تبریزی، اوحدی مراغی، سلمان ساوجی اور حافظ شیرازی۔

شیخ سعدی نے جو مرثیہ خلیفہ مستعصم باللہ کے زوال کے بارے میں لکھا ہے، اس کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

آسمان را حق بود، گر خون ببارد بر زمین
بر زوال ملک مستعصم امیر المؤمنین

(کلیات سعدی، طبع ڈاکٹر مظاہر مصفا، تہران، ص ۸۵۳)۔ برصغیر پاکستان و ہند میں امیر خسرو نے غیاث الدین بلبن کے فرزند شہزادہ محمد کی وفات پر (جو مغول کا مقابلہ کرتے ہوئے مارا گیا تھا) ایک مرثیہ کہا، اس مرثیے کو لوگ مہینوں تک پڑھتے رہے، جس کا مطلع یہ ہے:

واقعہ ست این یا بلا از آسمان آمد پدید
آفت است این یا قیامت در جہان آمد پدید

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامہ ایران، ص ۴۹۱)۔

دور صفویہ میں مذہبی مرثیہ نگاری کا آغاز: ادبیات ایران کی تاریخ شاہد ہے کہ جب شاہ اسمعیل صفوی (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء - ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء) نے صفوی خاندان کی بنیاد رکھی تو اس نے شیعہ مذہب کو سرکاری مذہب قرار دینے کا اعلان کیا۔ اہل تشیع کے عقیدے کے مطابق صفوی بادشاہوں نے اپنے قصائد کہلوانے کے بجائے حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے واقعات پر سوز انداز میں کہنے کی ترغیب دی، ایران کے بہترین قصیدہ گو اور غزل گو شعراء سرزمین ایران کو الوداع کہہ کر

برصغیر پاکستان و ہند آ کر جلال الدین اکبر کے دربار سے منسلک ہوگئے جن میں نظیری نیشاپوری اور عرفی شیرازی خاص طور سے قابل ذکر ہیں لیکن ایران میں صفوی دربار میں مذہبی مرثیہ نگاری کی بنیاد رکھی گئی جس کی رو سے مرثیہ گو شعراء کا ایک جم غفیر معرض وجود میں آیا، جنھوں نے یا تو سانحہ کربلا سے آغاز کیا، یا اہل بیت کی منقبت میں قصیدے کہے اور اس طرح ایران میں مذہبی مرثیہ نگاری کا آغاز ہوا۔ پھر صفوی دور سے لے کر قاچاری اور پہلوی دور اور عصر حاضر تک کئی مرثیہ نگار معرض وجود میں آئے جن میں محتشم کاشی کا نام سر فہرست ہے۔ اس کے ایک مرثیے کا مطلع یہ ہے:

باز این چه شورش است که در خلق عالم است
باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است

(دیوان محتشم کاشی، طبع مہر علی گرگانی، تہران، ص ۲۸۰).

مذہبی مرثیہ کی روایت ایران کی سرزمین سے نکل کر پاکستان و ہند کی ادبیات میں داخل ہوگئی اور اہل بیت کا مرثیہ خصوصیت سے اردو شاعری کا ایک اہم حصہ بن گیا.

مآخذ: (۱) طبری: تاریخ طبری، چاپ لائیڈن، ۱۸۷۹ء، ج ۱، ص ۱۳۵، ۱۳۶؛ (۲) ابن الاثیر: کامل، دارالکتاب العربیہ، بیروت ۱۳۷۸ھ، ج ۱، ص ۴۷؛ (۳) مرزا مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، لاہور؛ (۴) محمد عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن، مطبوعہ لنڈن، ۱۳۲۱ھ، ج ۲؛ (۵) مسعود سعد سلمان لاہوری: دیوان، طبع ابوالقاسم خوانساری، تہران ۱۹۲۶ء؛ (۶) آغا یمین خان لاہوری: تاریخ شعر و سخنوران فارسی، لاہور؛ (۷) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۳۲ھ؛ (۸) خاقانی: دیوان؛ (۹) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، تہران ۱۳۳۹ھ، ج ۲؛ (۱۰) انوری: دیوان، طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۳۴ھ؛ (۱۱) سعدی: کلیات سعدی، طبع دکتر مظاہر مصفا، مطبوعہ تہران؛ (۱۲) محتشم کاشی: دیوان محتشم کاشی، طبع مہر علی گرگانی، تہران؛ (۱۳) ابن منظور: لسان العرب، مطبوعہ دارالمصادر بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء، ج ۱۴، ۱۰۔

(آغا یمین خان)

مرثیہ: (اردو) اس کے لغوی و اصطلاحی معنی پہلے آ چکے ہیں اور عربی، فارسی کا مرثیہ بھی زیر بحث آ چکا ہے۔ اس مقالے میں اردو مرثیے کا ذکر آئے گا۔ اردو میں مرثیے کی مختلف اقسام موجود ہیں، یعنی (الف) کسی شخص کی موت پر ماتمی نظم یا (ب) قومی مرثیہ یا (ج) اہل بیت کا مرثیہ۔ بعض اوقات کسی معاشرے یا شہر کی بربادی کا مرثیہ بھی لکھا گیا، جیسے کہ حالی نے تذکرہ "دہلی مرحوم" والی نظم میں اظہار غم کیا۔ اس لحاظ سے بعض شہرآشوب بھی مرثیہ میں آ جاتے ہیں.

شخصی مرثیہ: اردو شاعری کی ابتدا ہی میں شخصی مرثیے مل جاتے ہیں۔ ذاتی مرثیوں کی تعداد اردو شاعری میں خاصی ہے لیکن سب کا احاطہ کرنا مشکل ہے، صرف چند مثالیں کافی ہوں گی۔ عبدالحی تاباں کا سال وفات ۱۱۴۸ - ۱۷۵۱ء کے درمیان بتایا جاتا ہے۔ ان کے دیوان میں ان کے استاد حشمت کا مرثیہ موجود ہے جو ۱۱۶۲ھ/ ۱۷۴۹ء میں مارے گئے تھے۔ تاباں جب عین عالم جوانی میں فوت ہوئے تو میر تقی میر نے بھی غم کا اظہار اپنی ایک غزل کے مقطع میں کیا جو محمد حسین آزاد نے آب حیات میں بھی درج کیا ہے اور میر کے دیوان اول میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ مرزا اسد اللہ خان غالب (م ۱۸۶۹ء) نے بھی دو شخصی مرثیے لکھے ہیں۔ ایک زین العابدین خان عارف کا مرثیہ اور دوسرا مرثیۂ محبوبہ دلنواز۔

لیکن درد و غم سے لبریز مرثیہ خواجہ الطاف حسین حالی نے اپنے باکمال استاد مرزا غالب کی وفات پر لکھا جس کے دس بند ہیں اور سو اشعار۔ ایک ایک شعر میں تلخی غم پائی جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس قسم کے مرثیے لکھے ہیں۔ والدہ مرحومہ کی یاد میں انھوں نے جو طویل نظم لکھی ہے، اس میں انھوں نے فلسفی ہونے کی بنا پر اپنے ماتم کو ماتمِ عالم بنا دیا ہے۔ اب ہم قریب تر زمانے کے تصنیف شدہ مرثیوں تک پہنچ گئے ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں مولانا محمد علی جوہر لنڈن میں فوت ہوئے، جب وہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے گئے ہوئے تھے اور بیت المقدس میں دفن ہوئے۔ ان کے سانحۂ رحلت پر تمام قوم غمزدہ ہوگئی۔ ابوالاثر حفیظ جالندھری نے "ٹوٹی ہوئی کشتی کا ملاح"، عنوان قائم کرکے مرثیہ لکھا جو ان کے دوسرے مجموعۂ سخن سوز و ساز میں موجود ہے۔ علامہ اقبال کی وفات ۱۹۳۸ء میں ہوئی۔ حضرت علامہ شاعر مشرق، حکیم الامت اور مفکر اسلام تھے۔ پاکستان کا تخیل انھیں کا عطا کردہ ہے۔ اس لیے اس وقت سے لے کر شعرائے اردو انھیں برابر خراج عقیدت پیش کر رہے ہیں، اور ان کی یاد میں غم انگیز نظمیں لکھتے ہیں۔ اسی لیے اس قسم کی نظموں کے کئی مجموعے مثلاً بیاد شاعر مشرق، حضور شاعر مشرق، بحضور اقبال شائع ہو چکے ہیں۔ اسی طرح قائد اعظم محمد علی جناح میر کارواں اور معمار ملت تھے۔ ان کی وفات ۱۹۴۸ء میں ہوئی۔ ان کے غم میں بھی نظمیں لکھی جا رہی ہیں۔ اس قسم کی نظموں کا ایک مجموعہ عقیدت کے پھول مرتبہ رشیدی، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۰ء ہمارے سامنے ہے۔ اکابر اور اعزا کی جدائی کا سلسلہ غیر مختتم ہے چنانچہ شعرائے اردو اب بھی شخصی مرثیے لکھ رہے ہیں۔

قومی مرثیہ : اورنگ زیب عالمگیر کا انتقال ۱۷۰۷ء میں ہوا۔ ان کے بعد مغلوں کا اقتدار آہستہ آہستہ دم توڑنے لگا۔ متاخر مغل شہنشاہوں کے زمانے میں گرفت ڈھیلی پڑتی گئی۔ اقتصادی اور سیاسی اختلال رونما ہوا۔ اخلاقی اقدار بھی اس انتشار کی زد میں آ گئیں۔ شعرا نے ان حالات کا ذکر اپنے کلام میں کرنا شروع کر دیا۔ انھوں نے شہر آشوب نظمیں لکھیں۔ ترکی اور فارسی زبانوں میں اس صنف شعر کا رواج مدت سے چلا آتا تھا۔ اردو میں شفیق اورنگ آبادی، شاکر ناجی، شاہ حاتم، میر تقی میر اور مرزا محمد رفیع سودا وغیرہ نے متاخر مغلوں کے ایام میں ابتر ملکی اور سماجی حالات کا بیان درد دل کے ساتھ شہر آشوبوں میں کیا۔ ۱۸۵۷ء کا خونی انقلاب آیا تو گویا جس معاشرے کی اصلاح کے لیے یہ شہر آشوب نظمیں لکھی جا رہی تھیں اسے تلوار کی ضرب سے ختم کر دیا گیا۔ اس لیے اس سانحے پر جو شہر آشوبیں کہی گئیں، ان میں مرثیے کا رنگ نمایاں ہے۔ دہلی کی تباہی پر میرزا داغ دہلوی نے جو شہر آشوب مسدس لکھی وہ ایسا زہرہ گداز مرثیہ ہے کہ دل تھام کر ہی پڑھا جا سکتا ہے۔ سعدی نے بغداد کی تباہی پر فارسی میں جو مرثیہ لکھا تھا علامہ اقبال نے داغ کے مرثیہ دہلی کو اس کا بدل قرار دیا ہے۔ دہلی کے اس ہنگامہ انقلاب کے قریباً چھ سال بعد تفضل حسین خاں کوکب دہلوی نے کم و بیش پچاسی معاصر شعراء کے دہلی کے مرثیے فغان دہلی کے نام سے مرتب کیے اور ۱۸۶۳ء میں شائع ہوئے۔ انھیں اکادمی پنجاب نے دوبارہ لاہور سے ۱۹۵۴ء میں طبع کرایا ہے۔ اس کے پیش لفظ میں مولانا صلاح الدین احمد بجا طور پر کہتے ہیں کہ فغان دہلی کی نظمیں اردو میں پہلی بار المیہ نظم نگاری کی ایک اجتماعی

مثال پیش کرتی ہیں۔ ان تمام نظموں میں دہلی اور تہذیب دہلی کا پرسوز اور پردرد ماتم نظر آتا ہے۔

حالات عالم کے باعث ملی ادبار کا احساس روز بروز سوہان روح بنتا چلا جا رہا تھا۔ اس لیے بہت سی نظمیں ایسی تخلیق ہوئیں جو قومی مرثیے کے تحت آتی ہیں۔ خواجہ الطاف حسین حالی (م ۱۹۱۴ء) کی نظمیں شکوہ ہند اور مسدس مد و جزر اسلام اسی سلسلے کی مثالیں ہیں۔ شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) کی شہر آشوب اسلام بھی قومی مرثیہ ہے۔ حادثہ مسجد کان پور کے متعلق ان کی چھوٹی سی نظم بھی ایک دلفگار مرثیۂ قومی ہے۔ کلام اقبال میں اس کی دو نمایاں مثالیں "صقلیہ" اور "گورستان شاہی" ہیں جو بانگ دارا میں موجود ہیں۔ صقلیہ (جزیرہ سسلی) کو علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) تہذیب حجازی کا مزار کہہ کر اپنے غم کا اظہار کرتے ہیں جو ظاہر ہے ملی غم ہے۔ ان کی نظم "گورستان شاہی" بھی قومی اور ملی مرثیہ ہے اور ان کا جذبۂ غم اس قدر گہرا ہے کہ انھیں ہر ذرہ عالم کا باطن سراپا درد نظر آتا ہے۔ دراصل ہمہ گیر ملی ادبار کی وجہ سے ایک رثائی کیفیت ان کے تمام اردو اور فارسی کلام میں موجود رہتی ہے، جس نے ان کی شاعری کو جذبات انگیز بنا دیا اور ساتھ ہی جیسے ان کے فلسفے نے حیات آفرینی کا جوہر عطا کیا ہے۔ قومی اور ملی المیے ہی قومی مرثیوں کی تخلیق کا باعث بنتے ہیں۔ ۱۹۷۱ء میں سقوط ڈھاکہ کا المناک حادثہ ہوا۔ عبدالعزیز خالد نے اس وقت "یا رحمۃ للعالمین" اور "یاں گروہ" کے عنوان سے دو نظمیں لکھیں جو ان کے مجموعہ خروش غم میں شامل ہیں۔ ان میں قومی مرثیے کے عناصر موجود ہیں۔

اس تعلیقے کا مقصد صرف یہ تھا کہ شخصی اور قومی مرثیوں سے متعارف کرایا جائے۔ اردو شاعری میں ایسے مرثیے بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ اس تعارف میں صرف بعض لاہور شعراء کا ذکر آیا ہے جنھوں نے اس قسم کے مرثیے کہے ہیں۔ ان مرثیوں کے لیے محض مسدس، قطعہ، غزل، طویل نظم، ترکیب بند وغیرہ کو استعمال کیا گیا ہے۔

مآخذ: تفضل حسین خان کوکب: فغان دہلی، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۲) محمد اقبال، علامہ: بانگ درا، بالخصوص یہ نظمیں: صقلیہ، گورستان شاہی، والدہ مرحومہ کی یاد میں؛ (۳) محمد فرمان: محمد شبلی نعمانی، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد نہم، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۴) سہیل احمد خان: قومی و ملی شاعری در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد نہم، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۵) عبدالعزیز خالد: خروش غم، لاہور ۱۹۷۵ء، نظمیں: یا رحمۃ للعالمین و یاں گروہ؛ (۶) عبداللہ، ڈاکٹر سید: مباحث، لاہور ۱۹۶۵ء، مقالہ شہر آشوب؛ (۷) رشیدی: عقیدت کے پھول، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۸) حفیظ جالندھری: سوز و ساز، نظم: ٹوٹی ہوئی کشتی کا ملاح؛ (۹) مصباح الحق و تسنیم کوثر: بحضور اقبال، لاہور ۱۹۷۸ء؛ (۱۰) ناصر زیدی: بیاد شاعر مشرق، لاہور ۱۹۷۷ء؛ (۱۱) میر تقی میر: دیوان اول؛ (۱۲) غالب، اسد اللہ خان: دیوان، لاہور ۱۹۶۹ء، ص ۳۲، ۱۰۳؛ (۱۳) محمد حسین آزاد: آب حیات، لاہور ۱۸۸۷ء، ص ۳۰؛ (۱۴) حالی، الطاف حسین: مرثیہ مرزا غالب، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) احسان الٰہی سالک: حضور شاعر مشرق، لاہور ۱۹۷۷ء۔ (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

تعلیقۂ دیگر اب ہم صنف مرثیہ (اہل بیتؑ) کے ارتقاء کا ذکر کرتے ہیں:

مغل شہنشاہ بابر نے ۱۵۲۶ء میں دہلی میں مغلیہ سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس کے ورود ہند سے پہلے دکن کی بہمنی حکومت (۱۳۴۷ء / ۱۵۲۶ء)

کا بادشاہ محمود ثانی جب ۱۵۱۸ء میں فوت ہوا تو تلنگانہ کے صوبیدار سلطان قلی نے گولکنڈہ کی آزاد سلطنت قائم کی۔ اس کے جانشینوں میں محمد قلی قطب شاہ (۱۶۵۰ - ۱۹۶۵ء) دکنی اردو میں صاحب دیوان شاعر تھا۔ اس نے اہل بیت کرام کے کئی مراثی لکھے ہیں۔ گویا ابھی مغل شہنشاہ نورالدین جہانگیر کا زمانہ (۱۶۰۵ - ۱۶۲۷ء) ہی تھا کہ دکن میں مرثیہ گوئی شروع ہو گئی۔ مولانا عبدالسلام ندوی شعر الہند حصہ دوم میں (ص ۱۱۰، ۱۱۱) لکھتے ہیں کہ عہد جہانگیری میں شجاع الدین نوری، ہاشم علی برہان پوری، کاظم وغیرہ نے مرثیے کہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہاشم اور کاظم کے مراثی ایڈنبرا یونیورسٹی میں محفوظ ہیں۔ مزید تحقیق بتاتی ہے کہ دکن میں اہل بیتؑ کی عزا داری ہند میں مغلوں کی آمد سے بھی پہلے شروع ہو چکی تھی۔ اشرف بیابانی نے واقعہ کربلا اور شہادت امام حسینؓ کو مثنوی نوسرہار (۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء) میں بیان کیا۔ جمیل جالبی تاریخ ادب اردو جلد اول (ص ۱۷۶ - ۱۷۷) میں لکھتے ہیں کہ اس مثنوی کی حیثیت روضۃ الشہداء اور کربل کتھا والی ہے۔ گولکنڈے میں غواصی، عبداللہ قطب شاہ (۱۶۱۱ - ۱۶۷۲ء) اور دوسرے شعراء نے بھی مراثی کہے ہیں۔ عہد عالمگیری میں ابوالحسن تانا شاہ کا ندیم شاہ قلی خان شاہی بیشتر مرثیہ ہی کہا کرتا تھا اور اس کے مرثیے لوگ شمالی ہند میں دست بدست لے جاتے تھے۔ میر حسن نے بھی اپنے تذکرہ شعرائے اردو (مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۳) میں اس کا ذکر کیا ہے۔

لیکن مرثیہ گوئی کے لحاظ سے جو کام دکنی ریاست بیجا پور میں ہوا وہ زیادہ قابل قدر ہے۔ گولکنڈہ کی طرح بیجا پور کے بادشاہ بھی زیادہ تر شیعہ تھے۔ محرم کے ایام میں عزاداری کا باقاعدہ اہتمام ہوتا تھا۔ شعراء پڑھنے کے لیے مرثیہ نما نظمیں اور سلام عام لکھا کرتے تھے۔ محمد عادل شاہ کی ملکہ خدیجہ سلطان کی فرمائش سے رستمی نے ابن حسام کی مثنوی خاور نامہ کا ترجمہ کیا جس میں حضرت علیؓ کے شجاعانہ کارناموں کا ذکر ہے۔ اسی طرح محرم کے دنوں میں پڑھنے کے لیے ولی ویلوری نے حسین الواعظ الکاشفی کے روضۃ الشہداء کا ترجمہ کیا (دیکھیے: سید عبداللہ: ولی سے اقبال تک، لاہور ۱۹۷۲ء، ص ۳۳؛ جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، ج ۱، بمدد اشاریہ)۔

اگرچہ بیجاپور میں علی عادل شاہ شاہی اور سید میراں ہاشمی بھی مرثیہ گوئی کے لحاظ سے مشہور ہوئے ہیں مگر مرزا بیجاپوری سب سے ممتاز ہے۔ خافی خان نے منتخب اللباب، جلد سوم مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۵ء کے صفحہ ۳۶۰ پر اس کا ذکر کیا ہے۔ مرزا بیجاپوری نے اپنے آپ کو حمد و نعت و منقبت ائمہؑ طاہرین کے لیے وقف کر رکھا تھا اور خافی خان کا بیان ہے کہ اس نے شہدائے کربلا کے ماتم میں بے شمار مرثیے لکھے۔ مرزا کے مرثیے عالم گیری فوج میں بھی مقبول تھے اور اس کے ذریعے شمالی ہند میں پہنچے۔ مرزا بیجاپوری علی عادل شاہ ثانی شاہی تخلص کے دور (۱۶۶۰ - ۱۶۹۸ء) میں زندہ تھا۔ یہ دور دکنی ادب کے عروج کا دور ہے۔ اس کا اثر صنف مرثیہ پر بھی پڑا۔ قدیم مرثیہ اپنے واضح خد و خال کے ساتھ مرزا کے ہاں ابھرتا ہے۔ اس کے کسی مرثیے میں سوز کا اور کسی میں سلام کا رنگ ملتا ہے۔ یہاں سے جدید مرثیے کے نقوش شروع ہو جاتے ہیں۔ ان مرثیوں میں بیان واقعہ کے بجائے غنائی رنگ غالب ہے اس لیے کہ یہ گانے کے لیے لکھے جاتے تھے۔ گولکنڈہ میں مرثیہ کے لیے غزل

کی ہیئت کا رواج تھا لیکن بیجاپور میں نوحہ، سلام، درود، مثلث، مربع، مخمس، مسدس سب پہلو برتے گئے۔ شیرینی زبان، مکالمے کی ندرت رفعت تخیل میں بھی کافی ترقی ہوئی۔ مسدس کی صورت میں پہلا مرثیہ میر مہدی متین برہان پوری شاگرد سید سراج الدین سراج اورنگ آبادی (م ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء) کا ہے۔ نظر آتا ہے کہ دکن میں صنف مرثیہ نے تسلسل اور باقاعدگی سے ترقی کی اور ہیئت اور اسلوب کے لحاظ سے اس نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ شمالی ہند میں میر و سودا اسے اگلے مدارج کی طرف لے جا سکتے تھے (دیکھیے جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، ج ۱، لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۱۹۶، ۳۱۹، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۸۹، ۵۶۶، ۵۸۳؛ صفدر حسین: رزم نگاران کربلا، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۱۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱)۔

شمالی ہند میں مرثیہ: دکن میں مرثیہ بعد میں بھی جاری رہا لیکن اس کے ارتقا کی اگلی کڑیاں اب شمالی ہند میں ملتی ہیں اس لیے اس طرف متوجہ ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے دکن میں نالہ و نغاں کے لیے روضۃ الشہداء کے ترجمے مجالس عزا میں پڑھے جاتے تھے، شمالی ہند میں بھی اسی طرح ہوا۔ عزاداری کی غرض سے حسین الواعظ الکاشفی کی تصنیف کردہ اس کتاب کے ترجمے یہاں بھی ہوئے۔ ان میں مشہور ترین ترجمہ کربل کتھا یا دہ مجلس کے نام سے فضل علی فضلی کا کیا ہوا ہے، جو محمد شاہی دور میں ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء میں ہوا۔ شمالی ہند میں یہ مرثیوں کی اولین کتاب ہے جو نثر میں ہے اور لسانی اعتبار سے قدیم اردو کا عمدہ نمونہ ہے۔ اس میں روضۃ الشہداء کے فارسی اشعار کے علاوہ طبع زاد نوحے اور مراثی بھی شامل ہیں۔ فضلی نے اس پر ۱۱۶۸ھ/۱۷۴۸ء میں نظر ثانی کی تھی۔

اسی دور میں ۱۷۳۸ - ۱۷۴۱ء کے مابین نواب درگاہ قلی خان نے کتاب مرقع دہلی فارسی زبان میں تصنیف کی جس میں انھوں نے دیگر باتوں کے علاوہ دہلی کے متعدد عاشور خانوں اور عزاداری کے رواج کا بھرپور ذکر کیا ہے جس سے مجالس میں مرثیہ گوئی اور سوز خوانی کی تصویر کھنچ جاتی ہے اور یہ پتا چلتا ہے کہ کربل کتھا معاشرے کی ایک حقیقی ضرورت پوری کرنے کے لیے تصنیف ہوئی تھی۔ اہل بیتؑ سے عقیدت لوگوں کے دلوں میں موجود تھی چنانچہ اسمٰعیل امروہی نے اپنی مثنوی تولد نامہ و وفات نامہ بی بی فاطمہ اردو میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سے تیرہ سال پہلے ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳ء میں تصنیف کی۔ میر جعفر نارنولی (معاصر اورنگ زیب عالمگیر) نے بھی منقبت کی نظم کہی ہے۔ "مرقع دہلی" میں تین مرثیہ گو بھائیوں مسکین، حزین اور غمگین کا خاص طور پر ذکر ملتا ہے۔ مرثیے غم انگیز اور الم آور ہوتے تھے۔ اس سے بقول ابواللیث صدیقی یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ محمد شاہ کے عہد میں سودا سے کچھ پہلے ہی مرثیہ گوئی اور مرثیہ خوانی کا فن بہت کچھ ترقی کر چکا تھا (دیکھیے ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، اردو مرکز لاہور، ص ۶۶۸؛ میر جعفر: کلیات جعفر زٹلی، مطبع محمدی دہلی ۱۲۸۹ھ، ص ۳۵، ۳۶)۔

مرزا محمد رفیع سودا [رک بآں] ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۰ - ۱۷۸۱ء میں فوت ہوئے۔ ان کی وجہ سے مرثیہ نے ارتقا کے نئے مدارج طے کیے۔ ان کے مرثیوں میں دل سوزی سے زیادہ ہنرمندی ہے۔ انھوں نے اپنے مرثیوں کے دیوان میں اپنے فن کے مثبت پہلو بھی پیش کیے ہیں اور رسالہ سبیل ہدایت میں تنقید کر کے معاصرانہ مرثیہ سرائی کے متعلق مستند

معلومات بہم پہنچائی ہیں اور مروجہ مرثیہ نگاری کے عیوب شعری بیان کیے ہیں ۔ یہ رسالہ انھوں نے گھاسی شاہ کے مرثیے پر تنقید کے سلسلے میں قلمبند کیا تھا ۔ انھوں نے اس میں کہا کہ موجودہ مرثیے عام طور پر آہ و بکا کے لیے لکھے جاتے ہیں، فصاحت اور بلاغت کے لحاظ سے بھی ان کا معیار بلند نہیں ۔ ان میں مضمون آفرینی کم سے کم ہے ۔ مرثیہ نگاروں کے سامنے طلب منافع اور جہلاء میں شہرت پانے کے سوا اور کوئی بڑا مقصد نہیں ، یہ مجالس عزا کے لیے لکھے جاتے ہیں۔ یہ مجالس مذھبی تمثیل کا رنگ رکھتی تھیں۔ لیکن مرتبہ حسینؓ کا کماحقہ احترام نہیں ہوتا تھا اور شہادت حسینؓ نے جن انسانیت افروز قدروں کی حفاظت کی تھی، ان کا شعور اجاگر نہیں کیا جاتا تھا ۔ سودا نے اپنے ۱۲ سلاموں اور ۷۲ مرثیوں میں مفرد سے لے کر مسدس تک ہیئت کے تجربے کیے ۔ کسی شاعر کے مرثیے اتنی صورتوں میں اب تک دستیاب نہیں ہوئے ۔ پختہ مشق شاعر تھے، صنف مرثیہ کے لیے انھوں نے نئے راستے نکالے ۔ مضمون آفرینی، جدت طرازی اور ندرت تخیل سے کام لیا ۔ رزمیہ مناظر کی تصویر کھینچی، واقعہ نگاری اور کردار نگاری کی اور مرثیہ کی پاکیزگی کو ملحوظ رکھا ۔ ان کے کلام میں تاثیر، غم انگیز جذبات، اچھوتے خیالات اور حسن بیان سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات ان کے اشعار کیفیت کے اعتبار سے کلام انیس کے قریب معلوم ہوتے ہیں ۔ سودا نے مرثیہ کو پستی سے نکالنے کے لیے نہ صرف معیار تجویز کیا بلکہ اس کا اعلیٰ نمونہ بھی پیش کیا ، لیکن ان تمام خوبیوں کے باوجود وہ میر تقی میر [رک باں] کی سادگی اور پرکاری تک نہیں پہنچ سکے ۔ میر کے ہاں جذبے کی شدت زیادہ ہے ۔ میر نے خلوص، صدق جذبات اور عقیدت سے مرثیہ کو رفعت عطا کی، اس میں سوز و گداز پیدا کیا اور بین کو زیادہ پر تاثیر بنایا ۔ آپ کا مجموعہ مراثی انجمن محافظ اردو لکھنؤ نے شائع کیا تھا۔ میر و سودا کا دور مرثیے کی تاریخ میں ان تمام فنی اور ادبی محاسن کی وجہ سے ممتاز رہے گا ۔ اسی دور میں اور بھی نامور مرثیہ گو گزرے ہیں مثلاً قائم چاند پوری، مصحفی اور خلیفہ محمد علی سکندر پنجابی ۔ ان میں سے کسی کے کارنامے کو بھلایا نہیں جا سکتا ۔ بلکہ خلیفہ سکندر کے متعلق تو عہد حاضر کے ایک نقاد سخن سید عابد علی عابد کی رائے ہے (ممکن ہے اس میں مبالغہ ہو) کہ میر اور سودا کے مرثیے اس کے مقابلے میں ہر حیثیت سے کم رتبہ ہیں ۔ اس کی زبان صاف اور رواں ہے اور موضوعات کے اعتبار سے بھی اس نے مرثیہ کے دامن کو وسیع کیا ہے (دیکھیے : (۱) شیخ چاند : سودا، اورنگ آباد دکن ۱۹۳۶ء؛ (۲) صفدر حسین: رزم نگاران کربلا، لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۱۸ تا ۳۶؛ (۳) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور ۱۹۷۱ء، ج ۷، اردو ادب ۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۳ء، برائے محمد رفیع سودا، میر تقی میر، قائم چاند پوری اور مصحفی؛ (۴) ایضاً، سید عابد علی عابد کا مقالہ دہلی میں مرثیہ کا آغاز، ص ۴۳۷ تا ۴۴۸)۔

لکھنؤ میں مرثیہ گوئی: لکھنؤ میں مرثیہ اپنے نقطہ عروج تک پہنچ جاتا ہے ۔ اس میں لکھنؤ کی عام تہذیبی، علمی اور ادبی زندگی کا بڑا دخل ہے ۔ لکھنؤ کے حکمران شیعہ تھے، انھوں نے مراسم عزاداری کی سرپرستی کی، امام باڑے بنوائے اور کربلائیں اور شہیدوں کے مقابر کی نقول تعمیر کرائیں، خود سوگ منایا ۔ درباریوں اور عوام نے بھی عزاداری کی رسمیں اختیار

کیے۔ گلی گلی کوچے کوچے میں علَم نصب ہوتے اور مجلسیں منعقد ہوتی تھیں۔ لکھنوی تمدن نے مجالسِ عزا کے آداب میں نفاست کا مزید رنگ بھرا۔ سامعین میں سے صاحبِ علم و فضل لوگوں نے خاص طور پر مرثیے کے معاملے میں عوام کو متاثر کرکے اجتماعی ذوقِ شعری کو بلند سے بلند تر کر دیا۔ سوز خوانی نے ایک مستقل فن کی صورت اختیار کرلی۔ مرثیہ خوانی سوز خوانی ہی تھی، لکھنؤ میں اسے خاص طور پر ترقی حاصل ہوئی۔ سوز خوانوں اور ان کے شاگردوں کا ایک مجمع پیدا ہو گیا اور اس فن کی باضابطہ اور باقاعدہ تعلیم دی جانے لگی۔ اظہارِ حزن و ملال اور بیَن کے لیے موزوں دھنوں کا انتخاب کیا گیا اور سوز خوانی اعلٰی درجے کی راگ داری شمار ہونے لگی۔ عورتوں نے بھی سوز خوانی اختیار کی اور اس میں بلا کی دلسوزی پیدا ہو گئی۔ چالیس دن تک لکھنؤ کے گلی کوچے آہ و بکا سے گونجتے رہتے تھے۔ جس رفتار سے عوام کا ادبی، تہذیبی اور ثقافتی شعور بیدار ہوا تھا، اسی کے مطابق مرثیہ میں وسعت اور رفعت پیدا ہوئی۔ قدرتی طور پر شاہانہ سرپرستی اور عوام میں مقبولیت کے باعث مرثیہ نے بے انتہا ترقی کی۔

لکھنؤ کے اس ماحول نے مرثیہ گویوں کی کثیر تعداد پیدا کردی تھی۔ ان میں خلیق، فصیح، ضمیر اور دلگیر زیادہ اہم ہیں، لیکن زمانے نے خاص طور پر خلیق و ضمیر کو قبولِ عام کی سند عطا کی، غالباً اس لیے کہ ان کے سلسلے سے انیس و دبیر جیسے کاملینِ فن پیدا ہوئے ورنہ فصیح اور دلگیر نے بھی مرثیہ کی تشکیلِ جدید میں قابلِ قدر حصہ لیا ہے، مثلاً فصیح نے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸-۱۷ء سے پہلے ایک مرثیہ کہا جس میں انہوں نے مرثیے کے تمام اجزا چہرہ، رخصت، رزم، شہادت جمع کر دیے۔ ضمیر کی عمر اس وقت ستائیس سال کے قریب تھی جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مرثیہ کو موجودہ ترقی یافتہ طرز دی اور فصیح کی عمر پچیس سے متجاوز ہو چکی تھی۔ میر خلیق (م ۔ ۱۲۲۶ھ) میر حسن جیسے فصیح البیان شاعر کے فرزند اور میر انیس جیسے نادر الکلام مرثیہ گو کے والد تھے۔ ان کی زبان بڑی فصیح اور با اثر ہے اور ان کے مرثیے میر انیس کے مرثیوں کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گئے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے، میر انیس کے ہیں۔ شبلی نعمانی: موازنہ انیس و دبیر (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۳۳ - ۳۵) میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ واقعی میر خلیق کا کلام ہے تو بیٹے کو باپ پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں۔ میر مظفر حسین ضمیر نے رزمیہ لکھا، سراپا ایجاد کیا، گھوڑے، تلوار اور اسلحہ جنگ کے الگ الگ اوصاف بیان کیے، واقعہ نگاری کی اور ایک ایک جزئی واقعہ کو تفصیل کے ساتھ لکھا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ کلام میں زور اور بندش میں چستی اور صفائی پیدا کی۔ مولانا عبد السلام ندوی شعر الہند، حصہ دوم (ص ۱۱۵) میں لکھتے ہیں کہ اگر ان کے عمدہ کلام کا انتخاب کیا جائے تو میر انیس کا کلام معلوم ہوگا۔ علاوہ ازیں میر ضمیر غالباً پہلا شخص ہے جس نے سوز کے لہجے میں پڑھنے کے بجائے مرثیہ منبر پر بیٹھ کر تحت اللفظ پڑھنا شروع کیا۔ مرثیہ گوئی کی تاریخ میں دور خلیق و ضمیر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ فصیح و دلگیر کے علاوہ خاص طور پر ان دونوں نے اپنی اعلیٰ ادبی اور فنی صلاحیتوں سے مرثیہ کو ایک مستقل فن کی حیثیت دے دی۔

اب ہم دبیر و انیس کے دور کا ذکر کرتے

ہیں ۔ مرزا سلامت علی دبیر لکھنوی میر مظفر حسین ضمیر کے شاگرد تھے ۔ ان کی تاریخ وفات ۳۰ محرم ۱۲۹۲ھ/۸ مارچ ۱۸۷۵ء ہے؛ کم و بیش ساٹھ برس انہوں نے مرثیہ گوئی کی ۔ پرہیز گار، متقی، کریم النفس اور مسافر نواز بزرگ تھے ۔ شخصیت میں خاص عظمت تھی ۔ ان کے استاد میر ضمیر کو مضمون آفرینی کا شوق تھا اور یہی وصف مرزا دبیر کے مراثی کا جوہر بنا ۔ انہیں فارسی، عربی، صرف و نحو، حدیث و فقہ اور ادب و حکمت میں دسترس حاصل تھی ۔ اسی لیے ان کے مرثیوں میں علمیت پائی جاتی ہے ۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ خیال آفرینی، دقت پسندی، جدت استعارات، اختراع تشبیہات، شاعرانہ استدلال اور شدت مبالغہ میں ان کا جواب نہیں ۔ انہوں نے گریہ انگیز روایتیں، خواہ ثقاہت کے اعتبار سے ان کا پایہ جو کچھ بھی ہو، اکثر نظم کی ہیں ۔ مناظر کی تصویر کھینچنے میں اپنی پرواز تخیل، صنائع کی مہارت اور خلاقی طبع سے نئے سے نئے مضامین پیدا کرتے چلے جاتے تھے اور جذبات کی مصوری کرتے ہوئے وہ اعلیٰ درجے کی سادگی اور صحیح تاثر بلکہ صداقت اظہار کے بھی عمدہ نمونے پیش کیا کرتے تھے ۔ ذی علم سامعین ان کے شکوہ الفاظ، رفعت تخیل اور مضمون آفرینی کو پسند کرتے تھے اور عوام الناس ان کے درد انگیز اور پر تاثیر انداز بیان کے شیدائی تھے ۔ شاہان اودھ نے انعامات اور گرانقدر مشاہرہ سے انہیں معاش کی طرف سے بے فکر کر دیا تھا ۔ انہوں نے چار سو سے زائد مرثیے، تین سو سے زائد سلام اور ساٹھ سے زائد خمسے کہے ہیں ۔ رباعیات وغیرہ علاحدہ ہیں ۔ آج کل بعض صاحبان مرزا دبیر کی لفاظی، خیال آفرینی اور صنعت گری کو تصنع سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن اس بات سے مرزا دبیر کی عظمت میں فرق نہیں آتا ۔

میر ببر علی انیس ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱-۱۸۰۲ء میں فیض آباد میں پیدا ہوئے اور بیالیس سال کی عمر تک زیادہ تر وہیں قیام رہا ۔ پھر لکھنؤ چلے آئے ۔ جہاں ۲۹ شوال ۱۲۹۱ھ/۷ دسمبر ۱۸۷۴ء کو فوت ہوئے ۔ موزونی طبع اور فصاحت انہوں نے ورثے میں پائی تھی ۔ والد میر خلیق معروف مرثیہ گو تھے ۔ جب میر انیس لکھنؤ پہنچے تو مرزا دبیر کی عظمت کا سکہ رواں تھا لیکن خداداد صلاحیتوں کی بنا پر میر انیس بھی بہت جلد ماحول پر چھا گئے ۔ مرزا دبیر کی طرح انہوں نے مسدس کی صورت میں مرثیے کہے لیکن انہیں تکلف، تصنع، مبالغہ و اغراق اور دقت پسندی سے پاک رکھا اور شاعری کا مصفا اور منزہ نمونہ پیش کیا، جس میں عمیق ترین خیالات و جذبات کا اظہار اور نازک اور لطیف کیفیات کا ابلاغ دل آویز سادگی کے ساتھ کیا گیا ہے ۔ انہوں نے اپنے مرثیوں میں ہزاروں واقعات سہولت اور قدرت کے ساتھ بیان کیے، ان میں ترتیب و تسلسل کو ملحوظ رکھا، متعلقہ اشخاص کے کردار اور سیرت و جذبات کے صحیح عرفان کے ساتھ واقعے کی تصویر کشی کی اور نفسیاتی لحاظ سے ایسا انداز اختیار کیا کہ شہادت سامعین کو ذاتی المیہ نظر آتی تھی ۔ تحت اللفظ پڑھتے تھے ۔ لیکن مافوق العادت اثر ڈالنے والے خوش بیان مرثیہ گو تھے ۔ داستان کربلا کے بیسیوں افراد ہیں اور ہر ایک کی کردار نگاری اور جذبات نگاری انہوں نے اس طرح عمدگی سے کی کہ ہر ایک کی بشری اور روحانی خصوصیات الگ الگ نگاہوں کے سامنے موجود ہو جاتی ہیں اور ہر ایک کی تصویر جذبات، عمر، مزاج اور کردار کے مطابق سامنے آتی ہے ۔ منظر نگاری کے لحاظ سے تمام جزئیات اپنی جگہ پر مکمل ہیں اور سادہ مناظر

یہ گزر کر اس کی مرکب تصویریں بھی مہارت سے کھینچی گئی ہیں۔ میر انیس نے رزمیہ عناصر سے اردو شاعری میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ اسلحہ کے اوصاف بیان کیے ہیں۔ گھوڑے کی تفصیل نگاری کی ہے اور جنگ کا نظارہ آنکھوں کے سامنے لے آئے ہیں۔ رزمیہ عناصر کے جلال، رجز خوانی کے ہمہمے اور قوت بیان کے دبدبے سے انہوں نے اپنے کلام میں تنوع پیدا کیا ہے جو فی الواقعہ اردو ادب کا قیمتی سرمایہ ہے۔ ان کے موضوع میں عظمت تھی، اپنے تابدار اسلوب سے انہوں نے اسے رزمیہ سے ہم آہنگ کر دیا اور اسلامی اخلاق و کردار کا دلوں پر سکہ بٹھایا۔ اس طرح اخلاقی لحاظ سے ان مرثیوں کی فضا خیر کامل کی طرف مائل کرتی نظر آتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ صنف مرثیہ میں جس قدر ممکنات تھیں وہ مراثی انیس میں بدرجہ کمال موجود ہیں۔ ان کے کلام کی چھ جلدیں شائع ہو چکی ہیں جن میں کم و بیش ایک سو پچیس مراثی شامل ہیں۔

دبیر و انیس کے بعد مرثیہ: ان دو مرثیہ گو شعرا کے پائے کا بعد میں کوئی مرثیہ کہنے والا نظر نہیں آتا۔ خانوادہ انیس میں مرثیہ کہنے والے کچھ نظر آتے ہیں، مثلاً ان کے چھوٹے بھائی میر مونس اور بڑے صاحبزادے میر خورشید علی نفیس وغیرہ۔ یہ بھی صاحب دیوان تھے اور انہوں نے اچھے مرثیے کہے ہیں۔ سید میرزا تعشق (م ۱۳۰۹ھ) اور شاد عظیم آبادی (م ۱۳۳۶ھ) وغیرہ نے بھی شہید کربلاؓ سے عقیدت کی بنا پر مستحسن مرثیہ گوئی کی مگر دبیر و انیس والی بات کہاں۔ تاہم ملک کے سیاسی اور اقتصادی حالات، ادب و زیست کے بدلتے ہوئے تصورات اور نئی اقدار نے جدید مرثیہ میں کچھ خصوصیات پیدا کی ہیں۔ اس سلسلے میں اثر لکھنوی، نسیم امروہوی، عزیز لکھنوی اور جوش ملیح آبادی کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ مؤخر الذکر کے مجموعہ کلام میں متعدد نظمیں ایسی ہیں جو مرثیہ ہونے کے باوجود روایتی مرثیوں سے منفرد ہیں۔ ان نظموں میں شہادت کو ایک بلیغ استعارہ کے طور پر استعمال کرتے ہوئے اسے زندگی کے گوناگوں مسائل سے ہم آہنگ کیا گیا ہے اور حضرت امام حسینؓ کی ذات کے حوالے سے حیات و کائنات کی گتھیاں سلجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ (دیکھیے سید صفدر حسین: رزم نگاران کربلا، لاہور ۱۹۷۷ء)۔ اب مرثیہ مسدس تک محدود نہیں رہا بلکہ آزاد نثری نظم کے پیرائے میں بھی لکھا جا رہا ہے اور حضرت امام حسینؓ کی شہادت کو بطور علامت پیش کرنے کا رجحان قوی تر نظر آتا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو اپنے مرکزی نقطہ سے ہٹے بغیر دور حاضر میں بھی مرثیہ اپنے فطری تقاضے پورے کر رہا ہے۔ اس کے باوجود مجالس عزا وغیرہ میں قدیم روایتی مرثیوں کا رواج اب بھی کم نہیں ہوا۔ علامتی مرثیے دراصل سیاسی و نظریاتی شاعری کا حصہ ہیں۔ معیاری اور مثالی مرثیے وہی ہیں جن کے بڑے نمائندے دبیر و انیس ہیں۔

مآخذ: (متن میں درج شدہ کتابوں کے علاوہ) (۱) افضل حسین ثابت لکھنوی: حیات دبیر، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۲) احسن لکھنوی، میر مہدی حسن: واقعات انیس، لاہور ۱۹۰۳ء؛ (۳) خلیق انجم: مرزا محمد رفیع سودا، علی گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۴) صفدر حسین: لکھنؤ کی تہذیبی میراث، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۵) ایضاً: مرثیہ بعد انیس، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۶) مسعود حسن رضوی ادیب: روح انیس، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۷) فرمان فتح پوری: میر انیس، حیات اور شاعری، کراچی ۱۹۷۶ء؛ (۸) محمود فاروقی: میر حسن اور خاندان کے دوسرے شعراء، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۹) نور الحسن ہاشمی: دلی کا دبستان

شاعری، دہلی ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) حامد حسن قادری: مختصر تاریخ مرثیہ گوئی، کراچی، ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) ناظر حسن زیدی: انیس و دبیر اور مرثیہ نگاری انیس کے بعد، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۸، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۳۰۵ تا ۳۳۳؛ (۱۲) شرر، عبدالحلیم: گذشتہ لکھنؤ، لاہور؛ (۱۳) امداد امام اثر: کاشف الحقائق، دو جلد، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۴) اظہر علی فاروقی: اردو مرثیہ، الہ آباد ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) وحید قریشی: میر حسن اور ان کا زمانہ، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۶) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، حصہ اول، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی؛ بہمنی، قطب شاہیہ اور عادل شاہیہ حکومتوں کے لیے: (۱۷) S. Lane-Poole: *Muhammadan Dynasties*، بیروت ۱۹۶۶ء، عہد مغلیہ اور بہمنی، قطب شاہیہ اور عادل شاہیہ حکومتوں کے لیے۔ (عبدالغنی رکن ادارہ نے اضافہ و ترمیم کے علاوہ تلخیص کی)۔

(مظہر اختر و ادارہ)

اَلْمُرْجِئَہ: [(ع)؛ مادہ رجاء باب افعال: إرجاء، أرجأ، يُرجئ، إرجاءً، والمُرجِئ (= رجلٌ مُرجئٌ)، یعنی مؤخر کرنا، ملتوی کرنا (to put off, to defer, to postpone, to adjourn)؛ بقول ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ رجا): المرجئة صنفٌ من المسلمين يقولون: الإيمانُ قولٌ بلا عمل، كأنّهم قدّموا القولَ وأرجئوا العملَ أي أخّروه لأنهم يرون أنهم لو لم يصلّوا ولم يصوموا لنجّاهم إيمانهم ...... وهم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصيةٌ، كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة، سمّوا مرجئةً لأن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخّره عنهم، [یعنی مرجئہ مسلمانوں کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ ایمان کا تعلق محض قول اور زبان سے ہے عمل کو اس میں دخل نہیں۔ گویا کہ انہوں نے قول (اقرار ایمان) کو مقدم کر دیا اور عمل کو مؤخر رکھا۔ یہ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر وہ نماز نہ بھی پڑھیں اور روزہ نہ بھی رکھیں تو بھی ان کا ایمان انہیں نجات دلا دے گا۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ (معصیت) کوئی نقصان نہیں پہنچاتا، جس طرح کفر کے ہوتے محض دعوی اطاعت (محض نیکی بلا عقیدہ راسخ) کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ وہ مرجئہ اس عقیدے کی بنا پر کہلائے کہ اللہ تعالی توبہ قبول کرتا ہے، یا غفوری و رحیمی کی بنا پر گناہوں کی سزا ملتوی کر دیتا ہے، المرجئہ کے بجائے انہیں المُرجِیَہ اور المرجیّہ بھی کہا جاتا ہے۔]

مسلمانوں کے قدیم فرقوں میں سے ایک فرقے کا نام بھی ہے جو خوارج [رک باں] کا انتہائی مخالف تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ تھا کہ اگر کوئی مسلم گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جاتا ہے؛ اس کے برعکس مرجئہ کا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ آخر گناہ ہی ہے۔ اس سے گناہگار مستوجب سزا تو ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہو جاتا۔ کافر تب ہوگا جب وہ اسلام کا انکار کر دے اور نیکی پر ایمان ترک کر دے۔ گناہ ایمان کے باوجود عمل کی ایک لغزش ہے؛ لہذا گناہ کی وجہ سے کوئی مسلم اسلام کا منکر نہیں ہو جاتا اس عقیدے کا زمانے کی سیاست پر گہرا اثر پڑا۔ خصوصاً اس زمانے کے خلفا کے حق میں یہ دلیل استعمال ہوئی۔ (خوارج کا استدلال یہ تھا کہ دوسرے عام مسلمانوں کی طرح اگر خلیفہ یا امام گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو جائے تو مسلمان نہیں رہتا لہذا امامت کا اہل نہیں ہوتا۔ مرجئہ کے نزدیک اگر کوئی امام کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرے تو وہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس کی اطاعت پھر بھی

واجب اور اس کے پیچھے نماز بھی جائز ہے۔

اصطلاح مرجئہ کی مغربی اور مشرقی توجیہات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے (دیکھیے مثلاً : Sale : *Preliminary Discourse*، ص ۲۲۹؛ Goldziber : *Richtungen der Islam.* بعد *Koranauslegung*، ص ۱۷۹؛ v. Kremer : *Gesch. d. herrschenden Ideen*، ص ۲۰؛ Houtsma : *Strijd over het dogma*، ص ۳۴)۔ مقالہ نگار A. G. Wensinck کا خیال یہ ہے کہ اس نام کا ماخذ اِرجاء (= امید) ہے۔ اس لحاظ سے مرجئہ وہ لوگ تھے جو عقیدہ ارجاء کے قائل تھے (عبدالقاہر البغدادی نے ان کے لئے یہ اصطلاح استعمال کی ہے) اور یہ کہ اس اصطلاح کا ماخذ سورہ التوبہ کی یہ آیت ہے : وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ (۹ [التوبہ] : ۱۰۶)، یعنی اور کچھ اور لوگ ہیں جن کا کام خدا کے حکم پر موقوف ہے خواہ وہ انہیں سزا دے اور خواہ ان کو معاف کرے۔ اس آیت سے نہ صرف اصطلاح اِرجاء کی تشریح مل جاتی ہے، بلکہ مرجئہ کے عقائد کے ارتقا کا اندازہ بھی ہو جاتا۔ مدینہ کے جن لوگوں نے جنگ تبوک [رک باں] کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ساتھ چھوڑ دیا تھا سابقہ آیات میں ان کے مختلف گروہوں میں امتیاز کیا گیا ہے : وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ ط وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ قف مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ قف لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ ○ وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ ط اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ (۹ [التوبۃ] : ۱۰۱ و ۱۰۲)، اور تمہارے گرد و نواح کے بعض دیہاتی منافق ہیں اور بعض مدینے والے بھی نفاق پر اڑے ہوئے ہیں؛ تم انہیں نہیں جانتے، ہم جانتے ہیں، ہم ان کو دوہرا عذاب دیں گے پھر وہ بڑے عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ اور کچھ اور لوگ ہیں کہ اپنے گناہوں کا (صاف) اقرار کرتے ہیں انہوں نے اچھے اور برے عملوں کو ملا جلا دیا تھا۔ قریب ہے کہ اللہ ان پر مہربانی سے توجہ فرمائے؛ بیشک اللہ بخشنے والا اور بڑی رحمت والا ہے۔

[منافقین اور جھوٹی قسم کھانے والے کچھ اوپر اسی آدمی تھے۔ ان کے حال پر عذاب الٰہی کا اعلان ہوا، یعنی بعض نے تو نفاق برتا اور پھر تائب نہیں ہوئے، انہیں اس دنیا میں بھی سزا ملیگی اور آخرت میں بھی (آیہ ۱۰۱)۔ دوسرے لوگوں نے پیشی سے قبل کھلا اعتراف کر لیا اور ان کو اللہ کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا (آیہ ۱۰۲)۔ ایک اور تیسرا گروہ ایسے لوگوں کا تھا جنہوں نے پیشی کے بعد اعتراف کیا اور انہیں معاف چھوڑ دیا گیا۔ [علاوہ منافقین کے دوسرے لوگ جنہوں نے بلا عذر صرف تساہل کی بنا پر غزوہ تبوک میں شرکت نہیں کی اور مؤمن خالص تھے وہ بعد میں نادم ہوئے۔ ان میں سات حضرات نے اپنے آپ کو مسجد نبویؐ میں باندھ لیا۔ ان میں حضرت ابو لبابہ کا ذکر بہت سی روایتوں میں ہے۔ باقی تین حضرات کعب بن مالکؓ، ہلال بن امیہ اور مرارہ بن ربیع تھے۔ ان سے صحابہ کرامؓ کا سلام کلام بند کر دیا گیا اور حکم الٰہی پر پچاس دن تک چھوڑ دیے گئے تھے۔ بعد میں اللہ تعالٰی نے سب کی توبہ قبول فرمائی اور معافی کا اعلان ہو گیا۔ باندھن کھول دیا گیا اور سلام و کلام بھی شروع ہو گیا (مُرْجَئُوْنَ، یا ایک اور قراءت کے مطابق مُرْجَوْنَ)]۔

غزوہ تبوک کے بعد مدینے میں جو صورت حال تھی اسے بعد کے مذہبی فرقوں نے ایک عام

رنگ دے دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس تیسرے گروہ کے لوگوں کو بھی جو آیت زیر بحث میں مذکور ہیں، یعنی وہ گنہگار جو تائب نہیں ہوئے، خوارج انھیں دوزخی ٹھیراتے تھے۔ برخلاف اس کے مرجئہ عقیدہ ارجاء کی تعلیم دیتے تھے۔ آیہ ۱۰۶ میں مذکور ہے اور اس لیے وہ مرجئہ کہلائے یعنی عقیدہ معلق رکھنے والے یا خدا کی بخشش پر امید کے ماننے والے، کیونکہ اصطلاح ارجاء کا یہی مفہوم ہے، اس لحاظ سے لفظ مُرجئون اور مرجون کا اختلاف قراءت معنی میں کوئی فرق نہیں پیدا کرتا۔

زمانہ گزرنے پر مرجئہ عقیدے کے دو پہلو ہو گئے۔ ان کا بڑا نظریہ خوارج کے برعکس یہ تھا کہ ایمان زائل نہیں ہو سکتا اور دوسرا نظریہ ایمان بالآخرت سے متعلق تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ایمان باقی ہو (یعنی کسی عمل بد کی برائی کو برائی سمجھنے پر ایمان ہو، از روے اسلام) وہاں گناہ کو لغزش کا درجہ حاصل ہوتا ہے؛ انکار یا کفر کا نہیں ہوتا؛ اس لیے محض گناہ سے سزا تو ہے مگر اس سے کفر لازم نہیں آتا، کیونکہ برائی کی برائی پر ایمان قائم ہے۔ اس وجہ سے یہ لوگ اہل الوعد یعنی وعدے (وعدہ بخشش بصورت ندامت و توبہ) کے معتقد کہلاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ [رک بآن] کے جو اہل الوعید یعنی تہدید و تخویف کے معتقد کہلاتے تھے۔ اس طرح عقیدہ ارجاء کا ایک تیسرا پہلو بھی نکل آیا جس سے اس عقیدے کی مختلف توجیہات سامنے آ گئیں، یعنی ایمان کی ناقابل زوال نوعیت کا عقیدہ، مسلمان گنہگاروں کی جانب نرمی اور در گزر کا رویہ۔ اور قیامت کے دن ان کے لیے مغفرت کی امید۔ [مطلب یہ کہ اصل شے ایمان ہے، اس کے بعد معاملہ عمل آتا ہے۔ اعمال نفوس انسانی کے پختہ یا کمزور ہونے کی بنا پر اضطراری یا طبعی طور پر برے بھی ہو سکتے ہیں، لیکن بلحاظ ایمان مرتکب کے نزدیک برے اعمال برے ہی تھے تو ایمان اپنی جگہ پر قائم رہا، یعنی گناہ ہو جانے سے (یاد رہے کہ گناہ ہو جانا اور گناہ کرنا میں فرق ہے) کسی مومن کو فوراً کافر کہہ دینا اصولاً غلط ہے، لیکن کرنے یا کرتے رہنے پر اصرار سے ایمان کی کمزوری یاعدم ظاہر ہوتا ہے۔ یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ گناہ پر اصرار ایمان کے زوال کی نہ سہی اس کی کمزوری کو مستلزم ہے؛ اس لیے عقیدہ ارجاء میں، قدر اضطراری سے زیادہ لچک گناہوں کی تحریک و ترغیب کا باعث ہے؛ اس لیے قابل احتیاط ہے]۔ یہ ہیں مرجئہ کے بڑے بڑے عقائد جن کی تائید الشہرستانی وغیرہ نے بھی کی ہے۔

قدیم مصنفین نے مرجئہ کے مختلف گروہوں کے مابین کئی اختلافات کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ الاشعری نے ایمان، کفر، معاصی، توحید، تفسیر، قرآن، احوال آخرت، گناہ صغیرہ اور کبیرہ، کبیرہ گناہوں کی مغفرت، عصمت انبیا، گناہوں کی عقوبات، اس مسئلے میں کہ آیا اسلام کے قرون اولیٰ میں کفار تھے یا نہیں، عفو مظالم، رؤیت باری، ماہیت قرآن، کنہ ماہیت باری، اس کے اسما و صفات، اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ [ان کے بارہ گروہ بتائے ہیں اور بہت سے عقائد کو اہل السنت کے عقائد کے خلاف قرار دیا ہے]۔

عبدالقاہر البغدادی نے مرجئہ کے تین گروہوں کا ذکر کیا ہے [الفرق بین الفرق، ص ۱۹۱]: (الف) وہ جو ایمان اور اختیار میں ارجاء کی تعلیم دیتے تھے۔ اس گروہ میں غَیلان ابو مروان الدمشقی اور ابو شمر محمد بن ابی شبیب البصری شامل تھے؛ (ب) وہ جو ایمان اور جبر کے متعلق ارجاء کا عقیدہ رکھتے تھے، (ج) وہ جو ایمان کو

اعمال پر مقدم سمجھتے تھے؛ وہ نہ تو عقیدہ اختیار کے پیروؤں میں شامل تھے اور نہ اہل جبر و قدر میں۔ آخر الذکر گروہ میں، یونس بن عون، غسّان، ابو ثوبان، ابو معاذ، التومنی اور بشر بن غیاث المریسی [رک بآں] کے متّبعین شامل ہیں۔ متّبعین غسّان امام ابو حنیفہؒ کو اپنے اصحاب میں سمجھتے تھے، لیکن البغدادی کے نزدیک ان کا ایسا سمجھنا درست نہ تھا؛ [کیونکہ امام ابوحنیفہؒ مرجئہ کے عام عقائد میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔ ان کی رائے میں ایمان میں جو چیزیں داخل ہیں وہ یہ ہیں، معرفت باللہ اور اللہ تعالٰی کا اقرار اور انبیا کی معرفت اور ان کی تعلیمات کا فی الجملہ اقرار جو ان پر اللہ تعالٰی کی طرف سے نازل ہوئی ہیں۔ تفصیلات کی وضاحت نفس ایمان میں شامل نہیں۔ ایمان اقرار محبت الٰہی اور تعظیم الٰہی کو کہتے ہیں اور اللہ تعالٰی کا خوف اور اس کے حقوق کے بارے میں ترک استخفاف کا نام ہے۔ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی، حالانکہ غسان کی رائے میں ایمان میں کمی نہیں ہوتی زیادتی ہوتی ہے.]

امام صاحب کا عقیدہ ان کے اس (غیر مطبوعہ) خط سے ظاہر ہے جو البتّی کے نام تھا اور جو قاہرہ کے کتاب خانے کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے۔

البغدادی نے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں مرجئہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ وہ قدر و منزلت جو امام ابو حنیفہ کو بحیثیت ایک متکلم اور فقیہ کے حاصل تھی بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مرجئہ میں شامل نہ تھے اور اہل السنت والجماعت کے مسلک میں راسخ تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کی سیاسی رواداری پر بہت سے راسخ العقیدہ لوگ عامل تھے۔ [رواداری کے معنی یہ ہیں کہ اس زمانے میں بعض عقائد کو بعض لوگ حاکمان وقت کے حق میں یا ان کے خلاف استعمال کرتے تھے، مثلاً خوارج کا عقیدہ شدت (گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے) سیاسی حربے کے طور پر بنو امیہ اور بعد میں بنو عباس کے بعض خلفا کے خلاف استعمال ہوا، مگر اس کا اثر حکام تک محدود نہ تھا، عام لوگوں پر بھی پڑتا تھا۔ محض گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کفر کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا تھا؛ اس لیے امام ابو حنیفہؒ بھی اس باب میں نرمی کے حق میں تھے، لیکن وہ مرجئہ میں سے نہ تھے۔ تکفیر کے بارے میں محتاط تھے تاکہ دائرہ اسلام تنگ نہ ہوتا جائے.]

اسی طرح عذاب آخرت کے متعلق (فقہ اکبرؒ، مقالہ ۴) میں انہوں نے مرجئہ کے اس عقیدے کی تردید کی ہے کہ ہمارے گناہ بہر حال بخش دیے جائیں گے، اس لیے کہ اللہ کو اختیار ہے کہ گنہگار کو سزا دے یا اسے معاف کر دے۔ [تردید اس لئے کی ہے کہ اس عقیدے میں غلو یا بے احتیاطی کی وجہ سے گناہ کی تحریک یا ترغیب یا کم از کم اسے معمولی سمجھنے کا میلان نکلتا ہے اور یہ نیکی کے خلاف استعمال ہو سکتا ہے]؛ تاہم امام ابو حنیفہؒ مرجئہ کے اس عقیدے کے مؤید تھے کہ کوئی شخص (ایمان لا چکنے کے بعد) محض گناہ کبیرہ یا معصیت سے کافر نہیں ہو جاتا۔ اگر نیکی پر اس کا ایمان برقرار ہے تو عمل بد سے ایمان کی نفی نہیں ہوتی۔

مآخذ: (۱) M. Th. Houtsma: *De strijd over het dogma in den Islām tot op al-Ash'ari*، لائیڈن ۱۸۷۵ء، ص ۳۳ ببعد؛ (۲) I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈلبرگ ۱۹۱۰ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Murdschia؛ (۳) A. J. Wensinck: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، اشاریہ عام، بذیل مادہ Murdjites؛ (۴) الاشعری: مقالات الاسلامیین،

طبع Ritter، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱ : ۱۳۲ ببعد ؛ (۵) عبدالقاہر البغدادی : الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۹۰ ببعد ؛ (۶) الشہرستانی : کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۱۰۳ ببعد ؛ (۷) ابن حزم : کتاب الفصل، ۲ : ۱۱۲ ببعد، ۴ : ۴۴ ببعد، ۴۰۲ ببعد؛ (۸) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۰ : ۲۹ ؛ (۹) Muir : *The Life of Mohammad*، طبع ثالث، ایڈنبرا ۱۸۹۴ء، ص ۴۴۳.

(A. J. WENSINCK و [ادارہ])

تعلیقہ : سوال کیا جا سکتا ہے کہ امید مغفرت اور رواداری کے ایسے بظاہر خوش آئند مسلک پر راسخ اہل السنت کو اعتراض کیا تھا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے (جیسا کہ متن مقالہ کے مابین قوسین حواشی سے بھی ظاہر ہے) گناہ اور معصیت کے حق میں نرمی (نرم گوشہ) ، اس کو معمولی سمجھنے اور طبع انسانی کی رغبات اور خلع نفس کے لیے ترغیب کا پہلو نکلتا ہے ۔ درست یہ ہے کہ گناہ بری چیز ہے؛ تعلیم ایسی ہونی چاہیے جو برائی کے خلاف نفرت پیدا کرے، نہ کہ اس کے حق میں ترغیب انگیز نرمی پیدا کرے۔ سخت بشری اضطرار کا گناہ اور شے ہے اور مغفرت کا نام لے کر اختیاری طور پر گناہ کرتے رہنا اور پھر بھی کچھ نہ بگڑنا راسخون کی نظر میں صدق ایمان کے خلاف امر تھا ۔ ایمان کا دعوی کر کے ہر گناہ کرتے جانا دو متناقض باتیں ہیں ۔ مغفرت اضطراری گناہوں کے لیے ہے یا سچی ندامت کے بعد ارتکاب سے بچنے کے لیے ۔ ان معنوں میں خدا تعالی غفورورحیم ہیں ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ خلافت کی شدید نزاعات کے بعد ملوک (خلفاے بنو امیہ) کا جو دور آیا اس میں راسخ عقیدوں سے انحراف کے لیے راستہ کھلا رکھنا راسخون کے نزدیک درست نہ تھا، مثلاً خلیفہ کا لقب اختیار کر لینے کے باوجود خلافت کے اہم اوصاف اور دین‌داری سے معرا ہونا اور پھر بھی ان کا کچھ نہ بگڑنا دین حق کے تقاضوں کے خلاف تھا ؛ چنانچہ جب اس پر اعتراض ہوا خصوصاً خوارج کی طرف سے تو مرجئہ عقیدے کو ملوک (خلفا) کے حق میں استعمال کیا جانے لگا ۔ راسخون فی الدین کے نزدیک ، یہ محض سیاسی غرض مندی اور تائید فسق و فجور تھی ؛ اس لیے وہ بھی مخالف ہوئے؛ البتہ اضطراری گناہ اور توبہ اور خداوند تعالٰی کی مغفرت سے ناامید نہ ہونا دوسرا معاملہ ہے ۔ راسخون نے اس سے کبھی انکار نہیں کیا [تعلیقہ سید عبداللہ نے لکھا].

* **مَرْج دابِق** : شمالی شام میں نہر القُوَیق پر ایک میدان جنگ کا نام جو دابِق [رک بآں] کے قریب ہے ۔ دابق شہر کی تاریخ کے لیے جو اہل آشوریہ میں Dabigu کے نام سے معروف تھا (Sachau، *ZA*، ۱۲ : ۴۷) اور جسے Theophanes (*Chron*، طبع de Boor، ص ۳۴۳ و ۳۵۱ ببعد) Δάβεκον کہتا ہے ۔ دیکھیے مادہ دابق .

بوزنطیوں کے خلاف جنگوں میں سہولت کی غرض سے خلیفہ سلیمان بن عبدالملک نے اپنی شامی افواج کے صدر مقام کو جابیہ سے دابق میں منتقل کر دیا تھا ([رک بہ الجابیہ، آخری پیرا]) ۔ ۷۱۷ء میں وہ ایک فوج لے کر، جس کا سالار عُبَیدہ تھا، مرج دابق سے ایشیاے کوچک کی جانب روانہ ہوا ۔ واپسی میں اسی سال ماہ صفر میں وہیں وفات پائی (المسعودی : مروج الذہب، پیرس، ۵ : ۳۹۷ ؛ *Chronica Minora*، طبع Guidi، در C. S. C. O.، *Scr. Syri*، سلسلہ ۳، ج ۴، متن، ص ۲۳۴ ؛ ترجمہ، ص ۱۷۷) ۔ ہارون الرشید نے بھی ۸۰۷ء میں یہاں (*Syr. Marga Dābek*) قیام کیا تھا اور شام کے اسقفوں کے اختلافات

رفع کیے تھے (Michael Syrus : *Chron.*، طبع Chabot، ۳ : ۱۹۱؛ Barhebraeus : *Chron. Eccles.*، طبع Abbeloos - Lamy، ۱ : ۴۴۹)۔ رجب ۴۵۷ھ/۱۰۶۴ - ۱۰۶۵ء میں محمود مرداسی نے اپنے چچا عطیہ کو دابق کے میدان میں شکست دے کر حلب پر قبضہ کر لیا (کمال الدین : زبدۃ، ترجمہ J. J. Müller : *Historia Merdasidar*، ص ۵۹، بون ۱۸۲۹ء)۔

۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں جب فرنگیوں (Franks) نے انطاکیہ فتح کر لیا تو موصل کے کربوقا نے مرج دابق میں ایک بڑا لشکر جمع کیا، جس سے اس نے انطاکیہ کا محاصرہ کر لیا (ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰ : ۱۸۸؛ ابوالفداء، کمال الدین وغیرہ در *Rec. hist. or. crois.*، ۱ : ۳ و ۱۹۳؛ ۳ : ۵۸۰)۔ ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء کے موسم بہار میں ایلغازی نے فرنگیوں کے خلاف اپنی مہم میں بدّایا (جسے زخاؤ کے نقشے میں بدّاۃ لکھا ہے) اور منبجہ سے دریاے فرات کو عبور کیا اور تل باشر [رک باں]، تل خالد، مرج دابق اور مسلمیّہ کے راستے قنسرین پر فوج کشی کی (کمال الدین، در *Rec. Hist. or. Crois*، ۳ : ۶۱۶)۔ ستمبر ۱۱۲۴ء میں دبیس بن صدقہ کو حسام الدین تیمور تاش نے داق کے میدان میں شکست دی (*Rec. Hist. or. Crois*، ۵ : ۶۳۵)۔ لیو دوم والی ارمینیۃ الصغری کے خلاف مہم کے دوران میں الملک الظاہر ۶۰۲ھ/۱۲۰۵ - ۱۲۰۶ء مرج دابق میں خیمہ زن ہوا (*Rec. His. or. Crois*، ۵ : ۱۵۵)۔ جب سیف الدین تنکز تاتاریوں کے خلاف اپنی مہم ملطیہ [رک باں] لے گیا، جس میں حماۃ کے ابوالفداء نے بھی حصہ لیا تھا، تو واپسی پر اس نے ۳ صفر تا ۲ ربیع الآخر ۷۱۵ھ/۹ مئی تا ۶ جولائی ۱۳۱۵ء میدان دابق میں قیام کیا (ابوالفداء: *Rec. Hist. or Crois.*، ۱ : ۳)۔

۲۵ رجب ۹۲۲ھ/۲۴ اگست ۱۵۱۶ء کو دابق میں ایک خونریز جنگ ہوئی، جس میں سلطان سلیم اول کو ایک فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی جس کی وجہ سے ملک شام بعد کی چار صدیوں کے لیے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گیا (H. Jansky : *Mitteil. z. Osman. Geschichte*، ج ۲، ۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۳ تا ۲۲۳)۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وستنفلٹ، ۲ : ۵۱۳؛ (۲) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۳۸۱؛ (۳) المسعودی : مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۵ : ۲۹۷؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۹ : ۱۹۰؛ ۱۰ : ۱۸۸ (اشاریہ ج ۲ میں ص ۱۶۸ غلط چھپا ہے)؛ (۵) یحیٰی الانطاکی، طبع Rosen، ص ۳۰؛ ترجمہ Rosen، ص ۲۳؛ (۶) ابن ظافر Cod. Goth.، ورق ۱۰۴ - ب، در Rosen، *Zapiski Imp. Akad Nauk*، ج ۴۴، ص ۲۳۳، حاشیہ a)؛ (۷) ابن الشحنۃ : الدر المنتخب فی تاریخ حلب، مطبوعہ بیروت، ص ۱۴۳؛ (۸) Le Strange : *Palestine under the moslems*، ص ۵۰۲؛ (۹) Dussaud : *Topographie de la Syrie antique et médiévale*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۴۷۳۔

(E. HONIGMANN)

* **مَرْج رَاھِط** : دمشق کے قریب ایک میدان کا نام۔ دمشق سے حمص کی طرف جاتے ہوئے درۃ العقاب سے ذرا پہلے مرج عذراء کا گاؤں آتا ہے۔ اس مقام سے مشرق کی جانب مرج راھط نامی میدان واقع ہے جو صحرا تک پھیلا ہوا ہے۔ یہی وہ مقام تھا، نہ کہ قطیف کی سطح مرتفع (B. Moritz : Hochebene von Quṭaife)، جہاں معاویہ ثانی کی وفات کے بعد بنو امیہ کی قسمت کا فیصلہ ہوا۔ چونکہ یہ

فیصلہ کن جنگ مرج عذراء کے قریب ہوئی تھی اس لیے شاعر الرّاعی نے اس کا نام اسی مقام کے نام پر رکھا ہے۔ اس کا معاصر شاعر الاخطل، جو بنو امیہ کی تاریخ سے زیادہ واقف ہے، زیادہ صحت کے ساتھ اس جنگ کا محل وقوع عقاب اور راہط کے درمیان بتاتا ہے یعنی مرج کے وسیع میدان میں جس کا شعرا نے ذکر کیا ہے (الاغانی، ۱۵ : ۱۱۲)۔

جب مؤتمر جابیہ [رک باں] میں بحث مباحثہ ہو رہا تھا تو قیسی افواج ضحّاک بن قیس [رک باں] کی قیادت میں دمشق کے جنوب مشرق میں جمع ہو رہی تھیں۔ انھیں یمنیوں کی امدادی فوج اور حکومت سے برگشتہ قضاعیوں کی مدد حاصل تھی۔ ان افواج کی کل تعداد، جس کے اندازے میں غالباً مبالغہ آمیزی سے کام لیا گیا ہے، تیس ہزار کے قریب بتائی جاتی ہے۔ مروان بن الحکم کے ماتحت آٹھ دس ہزار جنگ آزما تھے، جن میں سے زیادہ تر کلبی تھے۔ پہلے پہل قیسیوں نے مرج الصُّفَّر [رک باں] کے قریب جابیہ کے شمال میں اپنے مورچے لگائے۔ جب یہاں کی ایک جھڑپ میں وہ نقصان میں رہے تو انھیں بعجلت کوچ کر کے مزید شمال کی طرف ہٹ جانا پڑا۔ اس دوران میں امویوں نے دمشق پر اچانک حملہ کر دیا۔ شہر میں افواج کم رہ گئی تھیں، اس طرح وہاں کا تمام خزانہ اور سامان حرب حملہ آوروں کے قبضے میں آ گیا۔ قیسی یہ خیال کر کے کہ وہ کہیں پائے تخت اور کلبیوں کی ان افواج کے گھیرے میں نہ آ جائیں، جو جابیہ کی طرف سے بڑھ رہی تھیں، پسپا ہوئے، جبکہ ان کے حریف قریب پہنچ پہنچ کر انھیں برابر دق کرتے رہے۔ ان آویزشوں میں کوئی بیس دن گزر گئے۔ مرج راہط کی بلندیوں پر پہنچ کر وہ عقاب کی گھاٹیوں اور صحرا کے بیچ میں گھر گئے، لہٰذا اب انھیں لڑنے کے لیے تیار ہونا پڑا۔ یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کلبی اپنی تعداد کی بیّن کمی کی تلافی کیونکر کر سکے۔ المسعودی اس کی مزید توجیہ کیے بغیر مروان کی ایک فوجی چال کا ذکر کرتا ہے، مگر العقد الفرید کے مصنف نے اس چال کی جو کیفیت بیان کی ہے اس کی بنا پر اسے کسی جنگی چال کے بجائے ایک معجزانہ حرکت کہنا چاہیے: مرج الصُّفَّر میں داخل ہو جانے کے بعد بنو امیہ کو مہلت مل گئی اور انھوں نے بلاشبہ اس مہلت سے یہ فائدہ اٹھایا کہ قیسیوں سے ان کے عارضی حلیفوں، یعنی یمنیوں اور قضاعیوں کو علیحدہ کر لیا۔ اس مقصد کے لیے شاید دمشق کا خزانہ اور وہ کثیر دولت جو زیاد بن ابیہ کا خاندان عراق سے لایا تھا، کام میں آئی ہو۔ ملک شام کے عرب، جو ضحاک کی فوج میں کچھ زیادہ مطمئن نہ تھے، بلاشبہ یہ سمجھتے تھے کہ ابن الزبیرؓ فتح یاب ہوئے تو سفیانیوں کے عہد حکومت کے آغاز سے شامی قبائل کو جو ممتاز مرتبہ اور غلبہ حاصل رہا ہے اس پر برا اثر پڑے گا۔ یہ سمجھنا بجا ہے کہ انھیں شامیوں کی علیحدگی سے مرج راہط کی جنگ کا فیصلہ ہو گیا اور بنو امیہ کی افواج کو [illegible] فتح حاصل ہو گئی۔ اس فتح کے اسباب خواہ کچھ ہی ہوں، لیکن یہ فیصلہ کن تھی (جولائی ۶۸۴ء کے وسط میں)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس جنگ میں تین ہزار قیسی کام آئے۔ معلوم ہوتا ہے ضحاک کی موت شکست کا اشارہ تھی، جو باقاعدہ تباہی کی صورت اختیار کر گئی اور اس میں بنو قیس کے بڑے بڑے سردار مارے گئے۔ ان میں سب سے ممتاز شخص زفر بن الحارث تھا فرار ہونے کی وجہ سے بچ گیا۔

مرج راہط کی یاد قیسیوں کے دل پر نقش

ہو گئی ۔ وہ سب کے سب بنو امیہ سے منحرف ہو گئے ۔ پہلے دو مروانی خلفا کے زمانے میں ان کا جنگی نعرہ یہی تھا : "مرج راھط کے مقتولین کا انتقام"۔ کہا جاتا ہے کہ اس واقعے کے بعد ان کے سرداروں کو جو بچ رہے تھے، کسی نے مسکراتے نہیں دیکھا ۔ ان میں اور ان کے پرانے حریف کلبیوں کے درمیان عداوت کی خلیج اور زیادہ وسیع ہو گئی ۔ قیسیوں کے رنج و غضب کے نعروں کے جواب میں کلبی اپنے فتح کے گیت گاتے تھے ۔ جنگ راھط کی فتح کی خوشیاں منانے کے سلسلے میں کلبی شعرا بنو امیہ کی کامیابی سے زیادہ اپنی فتح پر زور دیتے تھے ۔ ان کی نظموں میں یہی دل پسند موضوع از خود ترقی کرتا گیا اور وہ مروانیوں کا جو گویا اب ان کے آقا نہیں، بلکہ ان کے زیر بار احسان ہو گئے تھے، کچھ لحاظ نہیں کرتے تھے ۔ پیشتر اس کے کہ وہ ان سابقہ سفیانی مقبوضات کو اپنے زیر اقتدار لانے کی کوشش کرے جو اب ابن الزُبیرؓ کے زیر حکومت تھے اس فتح عظیم کے بعد بوڑھے مروان کو یہ موقع مل گیا کہ وہ اپنے خلیفۂ دمشق ہونے کا اعلان کر دے ۔ مگر اس خلافت کے قلب ہی میں ایک خطرناک بغاوت پل رہی تھی ۔ چنانچہ اس اعلان خلافت نے کلب اور قیس میں ایک دوسرے کی مکمل بیخ کنی کرنے کے لیے ایک بے رحمانہ جنگ کا آغاز کر دیا ۔ سب سے پہلے قضاعی، پھر یمنی اور آخر میں تغلب بھی یکے بعد دیگرے مہلک طور پر اس میں الجھتے چلے گئے ۔ یہ خاندان مروانیہ کے افراد کی خیرہ سری تھی کہ ان خانہ جنگیوں میں اپنے ننھیالی رشتہ داروں کو خوش رکھنے کی خاطر خود بھی ان کے ساتھ شریک ہو گئے ۔ اس سے عربی قبائل کا اتحاد و اتفاق جو سفیانی خلفا کے عہد میں نامکمل سا قائم ہوا تھا، بالکل شکستہ اور بنو امیہ کے زوال دولت میں سرعت کا باعث ہو گیا ۔

مآخذ : یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۴ : ۴۹۳ ؛ ۳ : ۳۰۰ و ۶۲۵ ؛ (۲) الاخطل : دیوان، طبع انطون صالحانی، ص ۴۲ و ۲۱۷ و ۲۲۳ ؛ (۳) ابن سعد : طبقات، طبع زخاؤ، ۵ : ۲۹ ؛ (۴) الیعقوبی، طبع ھوتسما Houtsma، ۲ : ۳۰۵ ؛ (۵) المسعودی : مُروج، پیرس، ۵ : ۲۰۱ ؛ (۶) ابن عبدربہ : العقد الفرید، ۲ : ۳۳۰ G ۳۲۱ ؛ (۷) الاغانی، ۱۷ : ۱۱۱ ؛ ۲۰ : ۱۲۳ و ۱۲۹ ؛ (۸) ابو تمام : حماسۃ، طبع Freytag، ص ۲۵۸ ؛ (۹) البحتری : حماسۃ، طبع شیخو، اعداد ۷۲۵ و ۷۲۶ و ۷۲۷ ؛ (۱۰) القطامی : دیوان، طبع J. Barth : *Introduction*، ص x تا xi ؛ (۱۱) الطّبری طبع ڈخویہ، ۲ : ۴۶۸ تا ۴۷۴ و ۴۷۷ و ۴۸۰ و ۴۸۲ و ۴۸۳ و ۴۸۵ و ۴۸۶ و ۵۹۳ ؛ (۱۲) Wellhausen : *Das arab. Reich*، ص ۱۰۳ تا ۱۰۶ ؛ (۱۳) Noldeke، در *ZDMG*، ۱۹۰۱ء، ص ۶۸۲ ؛ (۱۴) Lammens : *L'avènement des Marwānides et le califat de Marwan Ier*، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۵۷ تا ۶۵ ۔

(H. LAMMENS)

مَرجُ الصُّفَّر : اسے مرج الصُّفَّرین بھی کہتے ہیں ۔ دمشق کے جنوب میں شہر سے ۵ء۴۳ کیلو میٹر کے فاصلے پر موضع کسوہ کے بعد ایک وسیع مرغزار ہے ۔ آج کل اس میدان کے چاروں طرف حسب ذیل بستیاں ہیں : مشرق میں عاقبن، مغرب میں شقحب، شمال میں زاکیہ، اور جنوب میں ارکیس اور زربقیہ ۔

تاریخی حیثیت سے یہ مرج (مرغزار) بہت اہم ہے ۔

اسلام سے قبل یہاں بنو غسّان کی بستیاں تھیں ۔ حضرت حسانؓ بن ثابت کے اشعار میں اس کا ذکر اس موقع پر آتا ہے جہاں انھوں نے

غسانیوں کی بستیاں گنائی ہیں۔

اسلامی دور میں اس میدان کا نام بار بار یا تو ان اہم معرکوں کی بنا پر آتا ہے، جو یہاں لڑے گئے اور یا ان تاریخی عمارتوں کی وجہ سے، جو اس زمین پر بنائی گئیں۔

چنانچہ ۱۴ھ/۶۳۵ء میں یہاں رومیوں کی فوجیں مسلمانوں سے جنگ کرنے کے لیے جمع ہوئیں۔ مسلمانوں نے انہیں شکست دے کر مار بھگایا۔ پھر ۶۴ھ/۶۸۳ء میں یہاں قیس اور کلب کے قبیلوں کے مابین مشہور معرکہ ہوا جس میں بنو کلب نے فتح پائی۔ یہ معرکہ مرج راہط کے معرکے سے پہلے ہوا تھا۔ پھر ۷۰۲ھ/۱۳۰۳ء میں غازان کے مغل لشکروں اور سلطان مصر و شام الناصر محمد بن قلاوون کے لشکروں کے درمیان مشہور معرکہ ہوا جس میں مغلوں نے شکست کھائی۔

محرم ۷۹۲ھ/۱۳۸۹ - ۱۳۹۰ء میں موضع شَقْحَب کے قریب ملک الظاہر بَرْقُوق اور اس کے ایک باغی امیر منطاش کے مابین جنگ ہوئی، اس جنگ میں منطاش کو شکست ہوئی اور الظاہر نے فتح پائی۔

یہاں جو تاریخی عمارتیں بنائی گئیں ان میں سے بعض یہ ہیں: (۱) قصر ام حکیم: یہ ایک مشہور محل ہے اور امویوں کے ابتدائی دور میں (حضرت) امّ حکیمؓ بنت الحارث بن المغیرہ نے بنوایا تھا۔ یہ خاتون پہلے حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل کے نکاح میں تھیں اور پھر (ان کی شہادت کے بعد) حضرت خالدؓ بن سعید بن العاص کے نکاح میں آئیں، نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی تک اس قصر کا ایک پل موجود تھا (دیکھیے ابن حجر: الاصابة فی معرفة الصحابة، مطبوعہ قاهرہ ۱۳۵۸ھ، ۴: ۴۴۶؛ ابن عبدالبرّ: الاستیعاب علٰی هامش الاصابة، ۴: ۴۴۴؛ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قنطرہ پل حضرت ام حکیم کا بنایا ہوا نہ تھا، پہلے سے موجود تھا)؛ (۲) دوسری اہم عمارت خان خطاب ہے؛ یہ ایک سرائے تھی جو تجارتی قافلوں کے ٹھیرنے کے لیے عز الدین خطاب العراقی نے ساتویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بنوائی تھی۔ لوگ اس سرائے سے مستفید ہوتے تھے اور فتنۂ تیموری، یعنی ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء تک یہ سرائے باقی تھی۔

خلفائے آل عثمان کے دور میں مرج کی کچھ خاص اہمیت نہ تھی، سوائے اس کے کہ جنوب کی طرف یا حجاز کی جانب جانے والے قافلے ادھر سے گزرا کرتے تھے۔

آج کل اس سر زمین پر سے موٹروں کی سڑک گزرتی ہے اور اس کا شمار موضع زاکیہ کے علاقے میں ہے۔

مآخذ: (۱) دیوان حسانؓ بن ثابت: طبع Hirschfeld، ص ۵۵؛ (۲) یاقوت: مُعْجَم البلدان: طبع Wüstenfeld، ج ۴، ص ۴۰۰؛ (۳) ابن عساکر: تاریخ مدینة دمشق، ج اول، طبع المنجد، ص ۴۷۴؛ (۴) ابن عساکر: تاریخ مدینة دمشق، مخطوطہ کتاب خانہ الظاهریہ، بذیل مادہ امّ حکیمؓ؛ (۵) ابن کثیر: البدایة و النهایة، مطبوعہ قاهرہ ۱۳۵۸ھ، ۱۴: ۲۲ تا ۲۵؛ (۶) ابن حجر: الدُّرَر الکامنة، مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۴۸ھ، ۲: ص ۸۵؛ (۷) محمد دهمان: وُلاة دمشق فی عهد الممالیک، ص ۹۱، ۹۲، ۱۷۴۔

(صلاح الدّین المنجد)

مُرْداذ: (ف)، ایرانی شمسی سال کا پانچواں مہینہ، جو ۱۹ جولائی سے ۱۸ اگست تک چلتا ہے (مُرْداذ ماہ)۔ ہر مہینے کے ساتویں دن کا نام بھی مرداذ ہے (مُرْداذ روز): یہ ان دنوں کے سلسلے کا آخری دن ہے جن کے نام امشہ سپنتہ (Amesha Spentas) کے نام پر رکھے گئے ہیں۔ مُرداذ (پہلوی اَموردات = لا فانیت) اور خورداذ

[رک بآں] (پہلوی خوردث = کمال) دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور وہ دن بھی، جو ان ناموں کے حامل ہیں، اکٹھے آتے ہیں۔ [قدیم ایرانی تصوّر میں] ان سے مراد دو بڑے فرشتے ہیں، جن میں سے مُرداذ ان عطیاتِ زمینی کا وکیل ہے، جن پر انسانی زندگی کا دار و مدار ہے۔ مرداذ کے مہینے کا ساتواں دن، جب دن اور مہینے کا نام ایک ہی ہو جاتا ہے، مرداذ گان کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) البیرونی: آثار، طبع زخاؤ، ص ۳۲، ۳۳، ۷۰، ۲۲۱؛ (۲) Geiger-Kuhn: Gr. I. Ph.، ۲: ۶۲۸، ۶۴۵ ببعد۔

(M. Plessner)

مِرداس بن اُدَیّہ: بصرے کا ایک خارجی رہنما، جو ۶۱ھ/۶۸۰ - ۶۸۱ء میں مارا گیا۔ وہ ربیعہ بن حَنظلہ بن مالک بن زَیدمَنات (المعروف بہ ربیعۃ الوُسطیٰ: النقائض، طبع Bevan، ص ۱۸۵، س ۵ = ص ۶۹۹، س ۱۱؛ المفضّلیّات، طبع Lyall، ص ۱۲۳، س ۱۲ و ۲۷۷، س ۸) میں سے تھا، جو قبیلہ تمیم کی ایک شاخ تھی اور جس میں سے خارجی تحریک کے بہت سے قائد پیدا ہوئے۔ اس کے باپ کا نام حُدَیر بن عَمرو بن عبد کَعب تھا اور اُدَیّہ اس کی ماں یا دادی کا نام تھا۔ وہ قبیلہ مُحارب بن خَصَفَہ سے تعلق رکھتی تھی (ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۳، ؛ ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وسٹنفلٹ، ص ۲۰۹؛ الطبری، المبرد، البلاذری، دیکھیے مآخذ)۔ اسے بعض اوقات اس کی کنیت ابوبلال سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

اس کا بھائی عُروہ بن اُدَیّہ جنگ صفّین میں خارجی تحریکِ افتراق کے اکسانے والوں میں سے تھا۔ اس نے خود بھی اس تحریک میں عملی حصہ لیا تھا اور حضرت علیؓ [رک بآں] خلیفۂ وقت کے خلاف نہروان کے مقام پر ۳۸ھ میں معرکہ آرا ہوا تھا۔ یہاں شکست کے بعد اس نے ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں کو ترک کر دیا، گو اپنے بھائی کی طرح وہ اپنے سابقہ عقائد پر برابر قائم رہا، لیکن اس نے مسلح بغاوت، استعراض (سیاسی قتل) اور خارجی تحریک میں عورتوں کی شرکت کی مخالفت کی۔ اس اعتدال پسندانہ رویے پر مرداس امیر معاویہؓ کی خلافت کے آخر تک قائم رہا جس کی بنا پر انتہا پسند خوارج اسے قَعَدَہ (یعنی خاموش بیٹھنے والوں) کی جماعت میں شمار کرتے تھے اور اس لیے اس وقت سب کو حیرت ہوئی جب وہ بصرے کے والی عُبَیدُ اللہ بن زیاد کے ظلم و استبداد کے خلاف کھلّم کھلّا میدان میں اتر آیا۔ ایک عورت کو، جس کا نام البَلْجاء یا البثجاء تھا (مؤخر الذکر نام ابن الاثیر نے البلاذری سے لیا ہے، جو غلط معلوم ہوتا ہے)، جب والی مذکور نے قتل کرا دیا تھا۔ مرداس اس بات سے مشتعل ہو گیا اور اپنے چالیس ہمراہیوں کے ساتھ بصرے سے نکل کھڑا ہوا اور فارس کی سرحد پر الاہواز میں جا کر کافی طویل عرصے تک مقابلے پر ڈٹا رہا۔ عبیداللہ بن زیاد نے مرداس کے خلاف کلابی سردار اَسْلم بن زُرْعہ کو (یہ سب سے مستند اور صحیح نام ہے: الطبری پہلی دو روایتوں میں جو اس نے نقل کی ہیں اس کا نام ابن حصن لکھتا ہے؛ الدینوری: اَسْلم بن ربیعہ؛ اور یاقوت: مَعْبَد بن اَسْلم) دو ہزار سپاہیوں کا سردار بنا کے اس کے خلاف بھیجا۔ ایک گاؤں آسَک (یا سیجاس، اس شعر کی رو سے جسے یاقوت نے نقل کیا ہے، م: ۷۰۲ تا ۱۷۱۳) کے قریب دونوں کا آمنا سامنا ہوا، لیکن خارجیوں نے اپنی قلّت تعداد کے باوجود اسے شکست دی۔ اس سے اگلے سال ابن زیاد نے

ایک اور مہم عباد بن اخضر تمیمی کی قیادت میں تیار کی۔ اس دفعہ اس فوج میں چار ہزار سپاہی تھے۔ اس نے خارجیوں کو داراب جُرد کے مقام پر خیمہ زن پایا۔ یہ جمعے کا روز تھا، حکومت کی فوج خارجیوں پر پل پڑی اور انہیں قتل کر ڈالا اور مرداس کا سر کاٹ کر ابن زیاد کے پاس لے گئے۔

یہ واقعہ اپنی جگہ پر کوئی خاص اہمیت نہ رکھتا تھا، لیکن اس کا تمام عراق میں [جہاں خارجی تحریک کے اثرات سب سے زیادہ تھے] زبردست رد عمل ہوا، کیونکہ مرداس اپنی اعتدال پسندی کی وجہ سے بہت مشہور ہو چکا تھا۔ اس کے قتل کا انتقام عُبَیدہ بن ہلال نے بہت جلد لے لیا جو بعد میں اَزْرقی بغاوت کا سرغنہ بھی بننے والا تھا۔ مرداس کے نام پر ہی خارجی فرقے کے لوگوں نے خلیفہ یزید اول کی وفات کے بعد دوبارہ بغاوت کی (۶۵ھ)۔ مرداس کی شجاعت اور موت کا کئی شعرا نے ذکر کیا ہے۔ عمران بن حطّان [رکّ باں] نے اس کی یاد مدتوں خارجی حلقوں میں تازہ رکھی بالخصوص عُمان میں جو صُفْریّہ کا مرکز تھا (المبرد، ص ۵۳۳، س ۳؛ الاَغانی، ۱۶: ۱۵۳)۔ یہ جماعت تشدد میں ازرقی خوارج سے کہیں کم تھی، لہذا وہ بجا طور پر مرداس کو اپنا پیش رو سمجھ سکتی تھی (دیکھیے Haarbrücker: *osch-Scharastâni's Religionspartheien und Philosophen Schulen* [الملل والنّحل]، ۲: ۴۰۶؛ از کتاب التبصیر فی الدّین، مصنفہ شہفور بن طاہر الاسفرائینی [Brock، ۱: ۳۸۷])۔ دوسری طرف معتزلہ کا یہ خیال تھا کہ مرداس نے بادلِ ناخواستہ (مُکْرَہاً) بغاوت کی اور شیعہ یہ بھی نہیں مانتے تھے کہ وہ سچا خارجی تھا (المبرد، ص ۵۶۰، ۵۶۱)۔

معلوم ہوتا ہے کہ مرداس کے بھائی عُرْوہ بن ادیہ نے اس شورش میں حصہ نہیں لیا تھا، لیکن یہ بات اسے ابن زیاد کی تعدی سے محفوظ نہ رکھ سکی اور اسے مرداس کی موت کے تھوڑے دن بعد ہی قتل کر دیا گیا۔ یہ روایت کہ وہ مرداس کی بغاوت سے پہلے ۵۸ھ میں قتل ہوا تھا (الطبری، ۲: ۵۸۶) زیادہ قرین قیاس نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) سب سے زیادہ مکمل و مفصل بیان المُبَرِّد کا ہے: الکامل، طبع Wright، ص ۵۸۵ تا ۵۹۶، لیکن اس نے اپنا کوئی مآخذ نہیں بتایا؛ (۲) البَلاذُری: انساب الاشراف، قسطنطینیہ، مخطوطہ عاشر آفندی، ص ۳۸۶ الف تا ۳۸۷ ب، کا بیان بھی المبرّد کے بیان سے بہت قریب ہے، لیکن بعینہ وہی نہیں اور اس میں بہت سے اشعار کا اقتباس بھی ہے، یہ بھی اسناد سے معرّا ہے؛ (۳) الطّبری: *Annales*، طبع ڈی خویہ، ۲: ۱۸۶ تا ۱۸۷، ۳۹۰ تا ۳۹۱، صرف دو مآخذوں پر اعتبار کرتا ہے، یعنی وَہْب بن جریر اور ایک گمنام شخص، ان میں سے پہلا تو کچھ زیادہ معتبر معلوم نہیں ہوتا اور دوسرا المبّرد اور البلاذری کا تتبع کرتا ہے، لیکن اس کا بیان زیادہ مختصر ہے؛ (۴) یاقوت: مُعْجَم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۱: ۱۹۲ (نیز دیکھیے ۲: ۴۴۴، سطر ۱) معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کوئی جداگانہ مآخذ استعمال کیا ہے؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۳: ۴۲۸ تا ۴۳۰، ۴: ۸۱ تا ۸۲ کا بیان الطبری اور البلاذری کے بیانات کے مطابق ہے اور المبرد کے تتبع میں، (ص ۵۹۲) عُرْوہ کی موت کے متعلق اس سے متفق ہے؛ (۶) اَلدِّینَوری: الاَخبار الطِّوال، طبع Guirgass، ص ۲۷۸ و ۲۷۹ کو بھی اس واقعے کا علم ہے، لیکن غلطی سے وہ اسے اَزْرقیوں سے منسوب کرتا ہے اور مرداس کا تو ذکر تک نہیں کرتا؛ نیز دیکھیے (۷) Wellhausen: *Dieerel.—pol. Oppositionsparteien* (Phil.-hist. kl. N.F.V., 2. 19. Abh (G. W. Gott) NJV، ج ۲، ۱۹۰۱) ص ۲۵ تا ۲۷۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

مَرداسی : [مرداسیہ] : ملک شام میں ایک عرب حکمران خاندان کا نام۔ مرداسیوں کا نام کلابیوں کے بدوی قبیلے کے سردار صالح بن مرداس کے نام سے ماخوذ ہے۔ ہمیں اس مرداس کے متعلق کچھ علم نہیں، صالح بن مرداس [رک بآں] اور اس کے جانشین شبل الدّولۃ [رک بآں] کے دیگر خاندانی افراد کے متعلق رک بہ حَلَب.

پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں بنوکلاب عراق سے ہجرت کرکے حلب کے علاقے میں چلے گئے۔ ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں ان کے سردار صالح نے اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ یہ خاندان جو ابتدا میں اتنا طاقتور تھا، رفتہ رفتہ ایسا کمزور ہوا کہ اس کے آخری تاجدار سابق نے ۴۷۲ھ/۱۰۷۹ء میں اپنے بھائیوں کے احتجاج کے باوجود چند چھوٹے شہروں کے عوض اس شہر کا تبادلہ اس وقت کے طاقتور بدوی سردار مسلم بن قریش سے منظور کر لیا۔

مرداسی خاندان، جو ملک شام کا دوسرا آخری عرب حکمران تھا، کی اہمیت اس وجہ سے زیادہ تھی کہ اس نے بڑی کامیابی سے حلب کے شمالی صوبے کو نہ صرف بزور شمشیر بلکہ اپنی حکمت عملی سے بوزنطیوں اور ترکوں کے حملوں سے بچائے رکھا۔ لین پول نے اس کا شجرۂ نسب اپنی تصنیف *Muhammadan Dynasties* میں دیا ہے (لنڈن ۱۸۹۴ء) : شبل الدّولہ النّاصر (۲) کا ایک بیٹا مبارک بھی تھا اور رشید الدولہ محمود (۴) کے بھی دو بیٹے شَبِیب اور وثّاب تھے.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(M. SOBERNHEIM)

مَرْداوِیج : (مرداویج) بن زیار، ابو الحجّاج، زیاری خاندان کا بانی، اپنے والد کی طرف سے حکمرانان گیلان کی اولاد میں سے اور والدہ کی طرف سے وہ رویان کے اسپہبدوں کی نسل سے تھا۔ اس نے طبرستان کے علوی خاندان کی ملازمت اختیار کی اور اسفار بن شیرویہ کے ماتحت فوج میں کپتان بنا۔ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں مرداویج نے سید ابو محمّد حسن الداعی کو قتل کر دیا اور تھوڑی مدت بعد اسفار سے بھی باغی ہو گیا۔ زنجان میں، جہاں اس کی جاگیر تھی، خود مختار ہو گیا اور اس نے قزوین پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اس نے اسفار کو شکست دے کر اسے قہستان میں طَبَس کی جانب بھاگ جانے پر مجبور کر دیا اور ۳۱۹ھ میں عین اس وقت جب وہ قلعہ)الموت [رک بآں] تک پہنچنے کی کوشش میں تھا کہ مَرْداوِج نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا.

اس طرح مرداویج رے اور طبرستان کا مالک بن گیا۔ اس کے بعد اس نے ماکان [رک بآں] کو شکست دی اور طبرستان کا اپنی سلطنت سے الحاق کر لیا۔ ماکان نے دو مرتبہ اپنے طاقتور حلیفوں کی امداد سے طبرستان پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن ہر دفعہ مرداویج نے اسے شکست دی اور خراسان میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اس وقت یعنی ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں علی، حسن اور احمد، بویہ کے تینوں بیٹے، جو ماکان کی فوج کے قائد تھے، ماکان کا ساتھ چھوڑ کر مرداویج سے جا ملے، جس نے ان میں سے سب سے بڑے بیٹے علی کو صوبہ کرج کا والی مقرر کر دیا.

طبرستان اور گرگان میں اپنی طاقت کو منظم و منضبط کرنے کے بعد، مرداویج ولایت جبال کی جانب متوجہ ہوا اور ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں وہاں کے والی ہارون بن غریب کو ہمدان کے نواح میں شکست دے کر حلوان کی سرحدوں تک

جبال کا تمام علاقہ فتح کر لیا۔ اس سے اگلے سال خلیفہ المقتدر نے اسے ان تمام صوبوں کا جو اس نے فتح کیے تھے، اس شرط پر امیر تسلیم کر لیا کہ وہ اصفہان کو خالی کر دے، لیکن اس کے بعد ہی المقتدر قتل کر دیا گیا، اس لیے مرداوج نے اس شرط کی تعمیل سے پہلوتہی کی۔ تقریباً اسی زمانے میں علی بن بویہ والی کرج نے بغاوت کر دی اور اصفہان پر قبضہ کر لیا۔ مرداوج نے اپنے بھائی وشمگیر کو علی کے مقابلے پر بھیجا، علی نے اصفہان خالی کر دیا اور خود ارجان کی طرف پسپا ہو گیا۔ علی کا فرار واقعی انسداد کرنے کی غرض سے مرداوج نے یاقوت والی شیراز سے دوستانہ تعلقات پیدا کیے اور اصفہان کی طرف کوچ کر کے علی کے خلاف جنگ کرنے کی دھمکی دی۔ علی نے اب اطاعت قبول کر لی اور حسن نیت کی ضمانت کے طور پر اپنے ایک بھائی حسن کو یرغمال کے طور پر مرداوج کے پاس بھیج دیا۔

۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں خلیفہ القاہر نے مرداوج کی حکومت کو اس شرط پر تسلیم کر لیا کہ وہ اصفہان کو خالی کر دے، مرداوج نے یہ شرط مان لی اور اپنے بھائی وشمگیر والی اصفہان کو ہدایات جاری کر دیں کہ وہ اصفہان کو خلیفہ کے نمائندے مظفر بن یاقوت کے حوالے کر دے، لیکن چونکہ القاہر تھوڑی مدت بعد، یعنی اسی سال جمادی الاولی/اپریل - مئی ۹۳۴ء میں معزول ہو گیا، اس لیے مرداوج نے پھر اس کی تعمیل موقوف کر دی۔

صفر ۳۲۳ھ/جنوری ۹۳۵ء میں مرداوج کو اس کے ترکی غلاموں نے اصفہان میں قتل کر دیا۔ اس کے سپاہی اس سے محبت کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے جنازے کو دفن کرنے کے لیے رے تک تمام راستے اسے اپنے کندھوں پر اٹھا کر لائے۔ مرداوج کے عزائم بلند تھے اور اس نے بغداد کو فتح کرنے اور سلطنت ایران کو اپنی ماتحتی میں، پھر بحال کرنے کا منصوبہ تیار کیا تھا لیکن اس سے پہلے کہ اسے عمل میں لا سکے، قتل ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن مسکویہ: تجارب الامم، طبع Margoliouth، ۱ : ۱۶۱ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸ : ۱۳۲ تا ۲۲۹؛ (۳) ابن اسفندیار، GMS، ۲ : ۲۰۸ تا ۲۱۹؛ (۴) سید ظہیر الدین: تاریخ طبرستان، طبع B. Dorn، ص ۱۴۱ ببعد؛ (۵) حبیب السیر، مطبوعۂ تہران، ۲ : ۱۳۵ ببعد۔

(محمد ناظم)

مردہ: (= ماردہ)، لاطینی زبان کے لفظ Emerita سے ماخوذ ہے، ھسپانیہ کے ناحیہ جنوب مغرب میں ایک شہر کا نام ہے جو آج کل کے صوبہ بطلیوس میں واقع ہے اور وہاں کے ایک Pertido (ضلع) کا صدر مقام ہے۔ یہ وادی آنا Guadina کے دائیں کنارے پر ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے [آ لائیڈن، بار اول بذیل مادہ]۔

مآخذ: (اندلس کے عرب مورخین:) (۱) اخبار مجموعۃ؛ (۲) ابن عذاری: البیان؛ (۳) ابن الاثیر؛ (۴) النویری؛ (۵) المقری: Analectes، مواضع کثیرہ؛ (۶) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع Dozy و دخویہ، متن ص ۱۴۵ و ۱۸۲، ترجمہ ص ۲۱۱، ۲۲۰؛ (۷) یاقوت: معجم البلدان، طبع وسٹن فلٹ، ۴ : ۳۸۹، ۳۹۰؛ (۸) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع *Reinaud and de Slane*، ص ۱۴۲ تا ۲۳۸؛ (۹) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، زیر طبع ھسپانیہ، عدد ۱۱۴؛ E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، اشاریہ؛ (۱۱) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۲ : ۳۴، ۴۰، ۶۳، ۹۶؛

(۱۲) *Recher ches hist, litt Esp* : بار سوم ۱ : ۵۳ تا ۵۶؛ (۱۳) Codera : *Inscription arabe del Castillo de merida dec Bol. R. Acad Hist.*، میڈرڈ ۱۹۰۲ء؛ ص ۱۳۸ تا ۱۴۲؛ (۱۴) E. Levi Provencal : *Inscriptions arabes d' Espagne*، لائیڈن، پیرس ۱۹۳۱ء، عدد ۳۹، ۴۰.

(E. LEVI PROVENCAL)

اَلْمَرْدَة : (=المارِیة) : رک بہ جرّاجمہ.

مَرّاکِش : (عربی: مَرّاکُش، عام تلفظ مراکش) مراکو [المغرب] کا ایک شہر اور سلطان کی سکونت گاہوں میں سے ایک مقام.

فرانسیسی میں مراکش (Marrakesh) کی اصطلاح زمانۂ حال ہی کی ایجاد ہے جسے سابق نگران ملک کے فرانسیسی حکام نے اختیار کر لیا تھا، ۱۸۹۰ء تک اس شہر کو فرانسیسی میں (Maroc) (مراکو) ہی کہتے تھے۔ مراکو کی شاہی مملکت کا نام جو اصلاً فاس اور سوس کی حکومتوں سے علیحدہ تھی، آخر میں پوری سلطنت کے لیے استعمال ہونے لگا۔ ایک زمانہ ایسا بھی تھا جب اس ملک کی حدود وادی اُمّ ربیع کے جنوب میں کوہ اطلس اعظم تک ہی محدود سمجھی جاتی تھیں.

شہر مراکش ۳۱ درجے، ۳۷ دقیقے، ۳۵ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۷ درجے ۵۹ دقیقے، ۴۳ ثانیے طول البلد مشرقی (گرینچ) پر واقع ہے۔ سطح بحر سے اس کی اوسط بلندی ۱۵۱۰ فٹ کے قریب ہے۔ یہ شہر دارالبیضاء Casablanca سے ۱۵۰ میل جنوب میں ہے اور اس کی تمام ساحلی آمد و رفت اسی بندرگاہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ پہلے یہ آسفی کے ذریعے ہوا کرتی تھی جو سب سے زیادہ نزدیک (۱۰۰ میل) کی بندرگاہ ہے۔ ۱۷۶۵ء میں سیدی محمد بن عبداللہ نے اس بندرگاہ کی جگہ مغادر (Mogador) (۱۱۵ میل دور) کو دلوانا چاہی جہاں اس نے ایک شہر اور لنگرگاہ بنوائی۔ اٹھارھویں صدی کے آخری میں مراکش اور یورپ میں تجارت زیادہ تر اسی کے راستے سے ہوتی رہی.

اگرچہ مراکش کا فاصلہ فاس سے خط مستقیم میں صرف ۲۳۵ میل ہے، تاہم یہ فاصلہ دارالبیضاء، رباط۔ مکناس [مکناسہ] کے راستے سے ۳۲۰ میل سے بھی زیادہ ہو جاتا ہے اور یہی ایک سڑک ہے جو ایک صدی سے زیادہ عرصے سے استعمال ہو رہی ہے، کیونکہ تاڈلا سے جانے والی سیدھی سڑک اس علاقے کے مدت سے مخدوش ہونے کی وجہ سے ناقابل استعمال ہو چکی ہے.

درجہ حرارت موسم سرما میں نہایت معتدل اور موسم گرما میں سخت گرم ہوتا ہے۔ ماہ اگست ۱۹۲۷ء میں زیادہ سے زیادہ درجہ حرارت کا اوسط ۳۹ [سنٹی گریڈ] تھا جو کچھ خلاف معمول نہیں اور اس کا مطلب ہے کہ انتہائی درجہ حرارت بعض ایام میں پچاس درجے [سنٹی گریڈ] یا اس سے کچھ زیادہ بڑھ جاتا ہے، بارش کم ہوتی ہے (۱۹۲۷ء میں ۲۸۴ء۵ ملی میٹر بہ مقابلہ ۵۶۴ء۷ رباط میں اور ۷۰۰ء۳ ملی میٹر طنجہ میں)، لیکن وہ پانی جو کوہ اطلس کی برف سے زمین میں جذب ہوتا رہتا ہے زیادہ گہرائی پر نہیں ہے۔ یہ پانی زمین دوز نالیوں (=”خطاطیر“، واحد= ”خُطّارہ“) کے ذریعے اکٹھا کیا جاتا ہے، جو سطح زمین کا نشیب کم ہونے کی وجہ سے اسے بآسانی سطح تک لے آتی ہیں۔ پانی لینے کے اس طریقے ہی کی بدولت جس کا ذکر بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی نے کیا ہے، شہر کے ارد گرد وسیع باغ لگائے جا سکتے تھے۔ الموحدون اور ان کے جانشین شاہی خاندانوں نے بھی کاریزیں اور حوض بنوائے جن کے ذریعے پہاڑوں کے چشموں اور ندیوں سے

شہر میں پانی پہنچوایا جاتا تھا۔

بالکل قریب کے زمانے تک جو خیال تھا اس کے برعکس مراکش کبھی زیادہ گنجان آباد ہے۔ مارچ ۱۹۲۶ء کی مردم شماری میں یہاں کی کل آبادی ۱۴۹،۲۶۳ نفوس پر مشتمل تھی: ۳،۶۵۲ یورپی، ۱۳۲،۸۹۳ مسلمان اور ۱۲،۷۱۸ یہودی تھے۔ اس میں اور پرانے اندازوں میں جو فرق پایا جاتا ہے اس کی یہ توجیہ کافی نہیں ہے کہ غالباً آبادی خود اتنی بڑھ گئی ہوگی تقریباً یہ سب اندازے حقیقت سے کہیں کم ہیں [۱۹۷۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۳۳۲،۷۴۱ ہے].

کوہ اطلس سے کوئی چالیس میل شمال میں ایک وسیع میدان حَوز کہلاتا ہے۔ اسی میدان میں شہر مراکش بسا ہوا ہے جس کے پرے پس منظر میں کوہ اطلس کا دھندلا سا خاکہ نظر آتا ہے۔ یہ پہاڑ سال بھر میں آٹھ مہینے تک برف پوش رہتا ہے۔ میدان مذکور کا بہت ہی تدریجی ڈھلان وادی تانْسِفْت نامی ندی کی طرف ہے جو شہر سے تین میل کے فاصلے پر بہتی ہے۔ اس میدان کی انتہائی یکسانی میں صرف شمال مغرب کی دو سنگلاخ پہاڑیاں خلل ڈالتی ہیں، جنہیں گِلیز (Gilliz) (۱۷۰۰ فٹ) اور کُدْیہ العبید کہتے ہیں۔ ۱۹۱۲ء میں فرانسیسی قبضے کے وقت یہاں ایک قلعہ تعمیر کیا گیا تھا جو مراکش پر زد ڈالتا ہے۔ موجودہ یورپی بستی جسے گوئلز (Gueliz) کہتے ہیں، اس پہاڑی اور پرانے شہر کی فصیل کے درمیان واقع ہے۔

وادی اِسیل جو تانْسِفْت کے بائیں کنارے کی معاون ندی ہے، شہر کے مشرق میں فصیل کے ساتھ ساتھ بہتی ہے۔ یہ ندی اکثر اوقات خشک رہتی ہے لیکن طوفانی بارش کے بعد بڑے زور شور سے بہتی ہے۔ مراکش کے شمال میں تانْسِفْت تک اور مشرق کی جانب کھجور کے درختوں کا ایک بڑا جنگل ہے اور اطلس کے شمال میں سارے مراکو میں صرف یہی ایک جنگل ہے جو تیرہ ہزار ہیکٹر Hectares [ہیکٹر = ۲٫۴۷۱ ایکڑ] کے رقبے میں پھیلا ہوا ہے اور اس میں تقریباً ایک لاکھ درخت ہیں لیکن ان کی کھجوریں پورے طور پر نہیں پکتیں۔

شہر بہت بڑا ہے، اس کے گرد ہر طرف فصیلیں ہیں جن کا طول کم سے کم ۷ میل ہے۔ اصلی شہر اس پورے وسیع رقبے میں آباد نہیں ہے بلکہ تعمیر شدہ حصہ ایک لمبی پٹی کی صورت میں شمال میں زاویہ سیدی بل عباس (Bel Abbas) سے شروع ہو کر قصبے کی طرف پھیلتا چلا گیا ہے جو شہر کے انتہائی جنوب میں واقع ہے۔ دونوں طرف وسیع باغ اور جاگیریں ہیں جن کے درمیان فصیلوں کے اندر بڑے دروازوں کے قریب الگ الگ محلے ہیں جو گاؤں کی مانند اپنی مسجد اور منڈی (سوق) کے گرد گرد آباد ہیں۔

شہر میں زیادہ تر سرخ سی مٹی کے چھوٹے چھوٹے مکان ہیں جو اکثر شکستہ رہتے ہیں اور انہیں میں کہیں کہیں بڑی بڑی پر تکلف عمارتیں بھی آ جاتی ہیں جن کا باہر کا حصہ کچھ خاص طور پر شاندار نہیں ہوتا۔ یہ عمارتیں یا تو قدیم مَخْزَن کے وزرا نے بنوائی تھیں (مثلاً باھیَہ جس میں اب بڑی ریذیڈنسی ہے، یا حماد کا پرانا محل جو مولای الحسن کا وزیر تھا) اور یا گرد و نواح کے دیہاتی قبائل کے قائدین یا سرداروں نے تعمیر کرائی تھیں۔ مرکزی رقبے میں جو تنگ بازار ہیں اور جن پر مکانوں کے جھروکے چھائے ہوئے ہیں، وہ مضافات میں آتے آتے چوڑے ہو جاتے اور روشن مگر خاک آلود چوراہے اور چوک بن جاتے ہیں۔

شہر کا رنگ روپ ، اس کی خوش وضع عمارتیں ، کھجوروں کے درخت جن کی شاخیں باغوں کی دیواروں سے اوپر نکلی نظر آتی ہیں ، حبشیوں کی کثیر آبادی یہ سب مل کر شہر کو صحرائے اعظم کے کسی ایسے قصر کی شکل دے دیتی ہیں جو عرض و طول میں بہت وسیع پیمانے پر بنا ہو ۔

شہر کی کل رونق کا مرکز "جامع الفناء" (Djama'al-Fna) ہے جو ایک وسیع ، بے قاعدہ اور غیر محدود سا کھلا میدان ہے جس کے اردگرد قریب کے زمانے تک بد نما عمارتیں اور اور نرسل کی جھونپڑیاں تھیں جن پر جامع قطبیّہ کا بلند مینار سایہ فگن تھا ۔ تاریخ السودان کا مصنف لکھتا ہے کہ اس میدان کا یہ نام اس مسجد کے کھنڈروں کی وجہ سے پڑگیا جس کی یہاں تعمیر کا ارادہ احمد المنصور نے کیا تھا "چونکہ اس نے اس مسجد کی تعمیر کا حیرت انگیز پیمانے پر نقشہ بنایا تھا ، لہٰذا اس کا نام خوشحالی (الہنا) کے نام سے تعبیر کرتے تھے ، لیکن اس کا یہ منصوبہ چند مسلسل منحوس واقعات کی وجہ سے درہم برہم ہوگیا اور یہ امیر اپنی موت تک اس مسجد کی تعمیر مکمل نہ کر سکا ، اس لیے اس کا نام "تباہی کی مسجد" (جامع الفناء) پڑگیا ۔ جب نام کی یہ اصلیت فراموش ہوگئی تو بعد میں اس چوک کی وجہ تسمیہ یہ بتائی جانے لگی کہ اس جگہ باغیوں کے بریدہ سر تشہیر کے لیے رکھے جاتے تھے (یعنی وہ مسجد یا مقام جہاں فنا یا تباہی جمع ہو)۔ اسی جگہ سزائے قتل بھی دی جاتی تھی ۔ جامع الفناء بازار کے نزدیک شہر کے آباد ترین مغربی کونے پر ، جہاں بڑی بڑی گنجان عمارتوں کا جھرمٹ ہے ، واقع ہے ۔ شہر کے بڑے دروازوں سے سیدھی مگر نسبتاً خاموش سڑکیں جامع الفناء تک آتی ہیں اور یہاں کئی راستے آکر ملتے ہیں ۔

اس میدان میں ہر وقت لوگوں کی چہل پہل رہتی ہے ، صبح کے وقت بساطیوں کا بازار لگتا ہے یعنی حجام ، موچی ، پھل ، ترکاری ، دوائیں ، بھنی ہوئی ٹڈیاں بیچنے والے ، چائے ، یخنی ("حریرہ") والے جمع ہو جاتے ہیں ! شام کے وقت یہاں بازیگروں ، مداریوں (اولاد سیدی احمد اوموسی تزروالتی ، Awlad Sidi Ahmad ū Mūsa of Tazerwalt) شعبدہ بازوں ، قصہ خوانوں ، آتش خوروں ، سپیروں اور "شلوح" ناچنے والوں کی کثرت ہوتی ہے ۔ حاضرین میں زیادہ تر تعداد دیہاتیوں کی ہوتی ہے جو کاروبار کے سلسلے میں شہر آتے ہیں اور گھر جانے سے پہلے شہر کی تفریحات سے چند گھنٹوں کے لیے لطف اندوز ہونا چاہتے ہیں ۔ مراکش میں اس قسم کے آنے جانے والوں کا ہمیشہ تانتا لگا رہتا ہے ۔ باقاعدہ باشندوں کے علاوہ یہاں ادلتی بدلتی آبادی بھی ہے جس کی تعداد کا اندازہ بیس پچیس ہزار تک لگایا گیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مراکش نہ صرف حوز بلکہ کوہستانی علاقے اور سوس اور بالخصوص جنوبی مزیے ، وادس ، دَرعہ (درع) اور مقابل اطلس کے علاقے کی بھی بڑی منڈی ہے ۔ جب اغادیر (Agadir) کی بندرگاہ تجارت کے لیے کھل جائے گی تو غالباً رسل و رسائل کا ایک حصہ اس راستے ہونے لگے گا ۔ کسی زمانے میں مراکش سے وہ قافلے سفر شروع کرتے تھے جو صحرا سے گزر کر تجارت کے لئے ٹمبکٹو جاتے تھے اور واپسی میں سوڈان سے زیادہ تر غلام لایا کرتے تھے جن کی تجارت کے لیے مراکش ایک مشہور منڈی تھی ۔ اب یہ تجارت بند ہو گئی ہے ۔

جامع الفناء کے شمال میں سوق (بازار) شروع ہو جاتے ہیں ، جو بہت بڑے ہیں ۔ فاس اور دوسرے بڑے شہروں کی طرح تاجر اور کاریگروں

کی پیشہ وارانہ انجمنیں (guilds) بنی ہوئی ہیں جو ایک محتسب کے زیر نگرانی ہوتی ہیں۔ یہ محتسب تاجروں کا ایک قسم کا کوتوال ہوتا ہے۔ زیادہ مشہور بازار یہ ہیں: کپڑے والوں کا بازار، یعنی قساریۃ، چپل بیچنے والوں، کوزہ گروں، ٹوکری بنانے والوں، زینوں کے چار جاموں کے کشیدہ کاروں، رنگریزوں، اور لوہاروں کے بازار، ایک اور ضروری بازار جسے الخمیس کہتے ہیں جو ہر جمعرات کے دن شہر کی فصیل کے باہر اور پرانے فاس دروازے کے گرد شہر کے اندر بھی لگتا ہے، اسی لیے دروازے کا نام باب الخمیس ہو گیا ہے۔ یہ بازار سولھویں صدی میں بھی لگا کرتا تھا۔

شہر مراکش میں کوئی ایسی صنعت نہیں جو قابل ذکر ہو۔ سب سے زیادہ مشہور صنعت چرم سازی (چمڑے کی کمائی) ہے۔ چپل بنانے کا کام پندرہ سو آدمی کرتے ہیں جو تقریباً دو ہزار جوڑے روزانہ تیار کرتے ہیں۔ یہی چیزیں ہیں جو یہاں سے باہر بھی بھیجی جاتی ہیں۔ ان کی فروخت مصر اور مغربی افریقہ ایسے دور دراز ملکوں تک ہوتی ہے۔ [پہلی] جنگ عظیم کی وجہ سے وسائل آمدورفت میں خلل پڑنے سے اس صنعت کو بڑا نقصان پہنچا تھا۔ باقی تجارت کے لیے مراکش زیادہ تر ایک زراعتی منڈی ہی ہے۔ سارے شہر کو ایک وسیع "فندق" سمجھنا چاہیے جس میں تمام ملک کی پیداوار کا ذخیرہ جمع رہتا ہے، یعنی بادام، Carraway کے بیج، بکریوں کی کھالیں، تیل، جو، اون وغیرہ؛ اس مال کا تبادلہ یا تو باہر سے آنے والے مال (چینی، چاے، کپڑے) سے ہو جاتا ہے یا اس کے بدلے دوسری قسم کی زراعتی پیداوار لے لی جاتی ہے (مثلاً گندم اور تیل جو کوہستانی قبائل اور انتہائی جنوب میں رہنے والے باشندوں کے پاس نہیں ہوتا)۔

شہر ۳۲ حصوں میں منقسم ہے: زاویۃ عباسیہ، سیدی بن سلیمان، اسُوُل، ریاض العُروس، سیدی ابی عَمرو، باب دُکّالہ (دو محلوں میں تقسیم ہے)، سیدی عبدالعزیز، رَحبۃ آزبست، وَباشی، کَنّاریہ، ریاض الزَّیتونَ الجدید، جنان بن شوگرہ (Djinān ben Shegra)، قصور، مواسین، ریاض الزیتون القدیم، عرصہ مولای موسی کبیرۃ، عرصہ مولای موسی صغیرہ، باب هیلانہ، سیدی مَیمون، بن صالح (Sālah)، سیدی ایُّوب، بوزَکری، قاعۃ بن میغر (Kā'at ben Modar)، باب الدَّبّاغ، حارۃ الصُّورہ، مَوقف، آزبَین، قصبہ، جس میں شاہی محلات ہیں (یہ خود کئی حصوں میں منقسم ہے: البدیع، قُصبۃ النُّوحاس وغیرہ)، بُریمہ، باب اَحمار (Bāb Ahmar)، مَسکَنہ، سیدی عمارہ اور "ملاح" یعنی یہودیوں کا محلہ۔ اس کے علاوہ شہر کی دیواروں کے باہر دکالہ کے قریب ایک محلہ الحارہ کے نام سے مشہور ہے جہاں کوڑھی رہتے ہیں [گذشتہ تیس برسوں میں شہر سے باہر کئی محلے آباد ہو چکے ہیں]۔ چند ہی سال پہلے تک رات کے وقت شہر کے دروازے بند ہو جایا کرتے تھے۔ ان محلوں کے منتظم (مُقدّمین) اپنے ماتحت چوکیدار ("عسسہ") رکھتے ہیں۔ آدھی رات کے وقت جامع الفناء سے گولا چلانے کی قدیم رسم ابھی تک باقی ہے جو خانہ بندی (کرفیو) کی علامت کے طور پر چلاتے ہیں۔

مراکش چونکہ ایک شاہی شہر ہے اور سلطان صرف طویل وقفوں کے بعد یہاں آ کر قیام کرتا ہے، اس لیے اس کی عدم موجودگی میں ایک خلیفہ جو خاندان شاہی کا شہزادہ ہوتا ہے، اس کی نمایندگی کرتا ہے (یہ شہزادہ عام طور پر سلطان کا بیٹا یا بھائی ہوا کرتا ہے)۔ اس خلیفہ کے فرائض محض نمایندگی ہی کے ہیں۔ اس کا خاص فریضہ

یہ ہے کہ مذہبی تہواروں میں رسمی تقریبات کی صدارت کرے ۔ شہر کا حاکم ایک پاشا ہوتا ہے جس کی اعانت ایک نائب اور متعدد خلیفہ کرتے ہیں ۔ انہیں میں سے ایک خلیفہ قید خانوں اور محکمہ عدل کا ذمے دار ہوتا ہے ۔ ایک اور خلیفہ قصبہ کا پاشا کہلاتا اور شہر کے جنوبی حصے کا حاکم ہوتا ہے ، جس میں شاہی محلات اور یہودیوں کا محلہ ہے ۔ پہلے قصبہ کا پاشا شہر کے پاشا سے آزاد ہوا کرتا تھا اور مؤخر الذکر کے اقتدار میں توازن قائم رکھنے کا کام دیتا تھا ۔ وہ "جیش" کا سپہ سالار بھی ہوتا تھا ۔ جیش اس امدادی فوج کا نام ہے جسے وہ جنگجو قبائل (اُوْدایہ ، آیت اِمُّور وغیرہ) مہیا کیا کرتے تھے جنہیں شہر کے قرب و جوار میں سلاطین نے شاہی اراضی میں بسا رکھا تھا ۔ آج کل یہ جیش شہر کے پاشا کے ماتحت ہے اور قصبہ کے پاشا کے پاس اپنے سابقہ اختیارات میں سے صرف تقدم کے بعض حقوق اور اعزازی امتیازات باقی رہ گئے ہیں ۔

مراکش میں شریعت اسلامی کے نفاذ کے لیے تین قاضی مقرر ہیں : ایک ابن یوسف کی مسجد میں عدالت کرتا ہے ؛ دوسرا المواسین کی مسجد میں اور تیسرا مسجد قصبہ میں ۔ مسجد قصبہ کے قاضی کے اختیارات اپنے محلے تک ہی محدود ہیں ۔ دوسروں کے اختیارات نہ صرف تمام شہر بلکہ شہر کے ان قبائلی علاقوں پر بھی حاوی ہیں جہاں کوئی مقامی قاضی متعین نہیں ہے ۔

مراکش کا شہر رباط اور تطوان (Tetuan) کی طرح "حضریہ" شہروں میں شمار نہیں ہوتا، یعنی ان کی طرح اس شہر میں کوئی قدیم مستقل شہری آبادی ایسی نہیں جو اصلاً دیہاتی نہ ہو اور نہ کوئی ایسا متوسط درجے کا شہری طبقہ ہے جس کا طریق بود و باش ان اندلسی مسلمانوں کی اولاد کا رہین منت ہو جنہیں ہسپانیا سے نکال دیا گیا تھا ؛ تاہم سولھویں صدی عیسوی میں مراکش میں اندلسی مستعربین (Morescoes) کی اتنی تعداد ضرور آ گئی کہ وہ اپنی ایک علٰحدہ نو آبادی کا نام جیبہ رکھ سکیں جو اندلس کے ایک شہر کا نام تھا جہاں سے وہ آئے تھے ۔ اس شہر کی بنیادی آبادی ان قبائلی لوگوں پر مشتمل ہے جو زیادہ تر بربر یا ایسے عرب ہیں جن میں بربری خون کی زبردست آمیزش ہو چکی ہے ۔ مراکش میں شُلوح بولی کا بہت رواج ہے حالانکہ شہر کے گردو نواح کے قبیلوں (رحامنہ ، اودایہ) کی زبان عربی ہے ۔ قبائل کی نقل و حرکت ، قافلوں کی آمد و رفت ، سوڈان سے غلاموں کی درآمد ، یہ سب ایسے اسباب ہیں جن کے باعث آبادی کے باہمی اختلاط کا سلسلہ برابر جاری رہا اور قدیم مصمودی نسل، جو المرابطون کے علاوہ لازماً مراکش کی اصلی آبادی ہوگی ، اب صرف مخلوط شکل ہی میں ملتی ہے، جس کے متعلق یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں عرب ، صحرائی اور حبشی خون کی آمیزش کس حد تک ہو چکی ہے ۔ موجودہ زمانے میں بھی یہ عمل جاری و ساری ہے : سوس ، درعہ اور مقابل اطلس ۔ [= تتمّ] اور انتہائی جنوب کے مفلس اور بہت گنجان آباد علاقوں سے جتنے نووارد مراکش میں آتے ہیں اتنے اطلس کی وادیوں سے نہیں آتے ۔ ان تارکین وطن کی زیادہ تعداد بہت جلد شہر کی آبادی میں جذب ہو جاتی ہے ، مگر *Enquête sur les Corporations Musulmanes* [= مسلمان جماعتوں کی تحقیقات] ، پیرس ۱۹۲۵ء سے جو L. Massignon نے ۱۹۲۳ء۔ ۱۹۲۴ء میں تصنیف کی ، بعض عجیب معلومات حاصل ہوتی ہیں ، یعنی یہ کہ مراکش میں صوبائی

باشندوں کے ایسے مختلف گروہ اب تک سلامت چلے آ رہے ہیں جو خاص خاص پیشوں میں مہارت رکھتے ہیں، مثلاً چاندی کے زیورات بنانے والے (کم از کم وہ جو یہودی نہیں ہیں) تاغموتیین کے نام سے اس لیے مشہور ہیں کہ وہ سوس کے شہر تاغموت سے آئے تھے؛ مسفیوہ لکڑی کا کوئلہ بناتے ہیں یا سبزی بیچتے ہیں؛ غیغایہ نمک ساز ہیں؛ طودغہ کھجوریں چنتے ہیں اور خطاطیریہ (یعنی کنوایں کھودنے والے؛ خطّاطیر بنانے میں ماہر)؛ جو لوگ تافیلالت سے آئے وہ کمہار اور کھپڑیلے لگانے میں ماہر ہیں؛ فرزازت کے سقے اور تمّ کے طباخ مشہور ہیں اور درعہ کے سقے اور خطاطیریہ وغیرہ...... اس پیشہ ورانہ تقسیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے یہ مہارت اپنے اصلی وطن میں پیدا کی تھی یا شہر کے حکام نے انہیں اس کے لیے خاص مراعات دی تھیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب یہ کاریگر مراکش میں آ کر آباد ہوے تو انہوں نے حسب ضرورت اپنے ہم وطنوں کو بھی بلا لیا۔ اس طرح یہ گروہ بڑھتے چلے گئے اور بعض اوقات ان کی تعداد خاصی کثیر ہو گئی۔ مراکش کی پیشہ ور جماعتوں (Corporations) کی فہرست میں کاریگروں کی تعداد تقریبا دس ہزار بتائی گئی ہے۔ ان جماعتوں یا برادریوں کا زور مخزن کے دباؤ کی وجہ سے بہت کچھ کم ہوگیا ہے، تاہم ان میں سے چند ایک کو معاشرتی اہمیت حاصل ہے۔ سب سے پہلے درجے میں تو موچی ہیں، جن کی تعداد سب سے زیادہ ہے (۱،۵۰۰ ارکان)؛ پھر دباغ (۴۳۰)، بزاز (۷۳۲) اور ریشم کے سوداگر (۱۰۰) ہیں۔ ان کے بعد "فاسیوں" یعنی تھوک فروشوں اور ماہر کاریگروں کے چند گروہ ہیں، جن کی بڑی قدر و منزلت ہے، لیکن ان کا رسوخ کم ہے، یعنی زینوں کے حاشیہ باف، نجی کار، بڑھئی، استرکاری کے بیل بوٹے بنانے والے وغیرہ۔

مذہبی اور علمی زندگی : مراکش میں مسجدیں بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے بعض پہلے فن تعمیر کے لحاظ سے مختصر مطالعے کا موضوع بنائی جائیں گی۔ جن مساجد کا مذہبی امور سے گہرا تعلق ہے وہ یہ ہیں: مسجد المواسین، مسجد علی بن یوسف (یہ دونوں شہر کے بازاروں کے قریب ہیں)، مسجد سیدی بل عباس اور مسجد قصبہ۔ ان کے بعد جامع قطبیہ، مسجد باب دکالہ، باب ایلان (Aīlān)، بریمہ اور جامع ابن صالح کا نام آتا ہے۔ مختلف مضافات میں بھی چھوٹی چھوٹی مسجدیں ہیں۔ اگرچہ مراکش میں بھی چند مشہور و معروف علما ہو گزرے ہیں، لیکن وہ فاس کی طرح علم و فضل اور تعلیم کا مرکز نہیں بنا۔ الموحدون نے یہاں مدارس اور کتب خانے قائم کیے اور مشہور و معروف عالموں، فلسفیوں اور طبیبوں کو اندلس سے یہاں لا کر آباد کیا، مثلاً ابن طفیل، ابومروان، ابن زہر (Avenzoar) اور ابوالولید ابن رشد (Averroes) جو ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء میں مراکش ہی میں فوت ہوا۔ یہ مہتم بالشان روایات اس خاندان کے بعد قائم نہ رہ سکیں۔ سولھویں صدی کے آغاز میں یعنی الحسن الوزّان الزّیاتی (Leo Africanus) کے وقت میں موحدین کے محل کے کتب خانے میں مرغی خانہ تھا اور مرینیوں کا تعمیر کردہ مدرسہ کھنڈر ہو چکا تھا۔ آج کل قطبیہ کی بستی میں میں ایک کتب فروش کی دکان بھی موجود نہیں۔ چند طلبہ اب بھی مدرسوں میں رہتے ہیں (ابن یوسف، ابن صالح، سیدی بل عباس، بریمہ، قصبہ)، لیکن مراکش میں تعلیم و تعلم کی نہ تو وہ قدر و منزلت ہے نہ وہ روایات ہیں جن کی وجہ سے جامع القرویّین [علوم اسلامیہ کی یونیورسٹی] کا نام فاس میں ابھی تک

روشن ہے۔ اگرچہ اہل مراکش بھی فاس کی رسوم کی نقل کرتے ہیں، خصوصاً سلطانُ الطّلبہ کا تہوار [رکّ بہ فاس] ہر موسم بہار میں مناتے ہیں)، لیکن مراکش کے طلبہ کو وہ مرتبہ بالکل میسر نہیں جو طلبۂ فاس کو نصیب ہے۔

اہل مراکش کا جذبۂ مذہبی بالخصوص اولیاء اللہ سے عقیدت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے؛ چنانچہ ان کا شہر ہمیشہ سے ان کثیر التعداد اولیا کی وجہ سے مشہور رہا ہے جو یہاں کے قبرستانوں میں مدفون ہیں اور جن کی وجہ سے یہ کہاوت صادق آتی ہے کہ "مراکش ولیوں کا مقبرہ ہے"۔ مولای اسمٰعیل کے عہد میں اس کے حکم سے شیخ ابوعلی الحسن الیوسی نے شیاظمہ کی قدیم رسم سَبعۃ الرّجال (جبل الحدید کے گرد رگراگہ کے سات اولیا) کی تقلید میں (مراکش کے سبعۃ الرجال) کی زیارت کا طریقہ مرتب کیا جس میں سات مقدس خانقاہوں کی زیارت کے علاوہ اور بھی مختلف مراسم دینی شامل ہیں۔ ان سات ولیوں کے نام، جس ترتیب سے ان کی زیارت ہوتی تھی، یہ ہیں: (۱) سیدی یوسف بن علی الصّنہاجی م (۵۹۳ھ/۱۱۹۶-۱۱۹۷ء)، بابِ اغمات کے باہر مدفون ہیں، یعنی اسی جگہ جہاں وہ رہا کرتے تھے؛ (۲) قاضی عیاض، ۴۷۶ تا ۵۴۴ھ (۱۰۸۳ء تا ۱۱۴۹ء) قاضی سبتہ (Ceuta)، پھر قاضی غرناطہ، ایک بڑے عالم، مصنّف الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی [آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے اخلاق و عادات اور فضائل و معمولات پر مستند کتاب اور شرح صحیح مسلم وغیرہ]، باب ایلاّن کے پاس مدفون ہیں؛ (۳) سیدی بل عبّاس السبتی، مراکش کے سرپرست ولی اور اس خطّے کے تمام اولیا میں سب سے زیادہ محترم، ۵۲۴ تا ۶۰۱ھ/۱۱۳۰ تا ۱۲۰۴ء۔ وہ مراکش میں اس وقت تشریف لائے جب الموحدون اس شہر کا محاصرہ کر رہے تھے اور یہیں بس گئے۔ پہلے وہ جَبل غلز (گلیز) کے ایک زاویے میں قیام فرما رہے، جہاں ان کی یادگار میں ایک قبہ اب تک موجود ہے، لیکن زیارت زیادہ تر ان کے مقبرے ہی کی ہوتی ہے جو شہر کے شمالی سرے پر ہے اور جہاں سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ابو فارس بن احمد المنصور نے ایک زاویہ اور شاندار مسجد تعمیر کرائی؛ (۴) سیدی محمّد بن سلیمان الجزولی (م ۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء)، مشہور و معروف صوفی اور طریقۂ جزولی کے بانی، جن کی وفات شیاظمہ کے ہاں افوغل میں ہوئی اور ان کی لاش ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ء میں احمد الأعرج السّعدی مراکش لایا؛ (۵) سیدی عبدالعزیز التبّاع، الجزولی کے مرید، ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں وفات پائی؛ (۶) سیدی عبداللہ الغزوانی، جو عام طور پر مولی القصّور کے لقب سے مشہور ہیں، ۹۳۵ھ/۱۵۲۸ء میں واصل بحق ہوئے؛ (۷) سید عبدالرحمٰن السہیلی، المعروف بہ امام السُّہیلی، ضلع مالقہ (Malaga) کے باشندے تھے، ۵۸۱/۱۱۸۵ء میں وفات پا کر باب الرب کے باہر دفن ہوئے۔

یہ بالکل من مانا انتخاب ہے کہ ان سات افراد کو سبعۃ الرّجال [سات اولیا] قرار دیا گیا۔ اس کے علاوہ کوئی اور انتخاب بھی ہو سکتا تھا کیونکہ مراکش کے شہر اور اس کے گرد پھیلے ہوئے قبرستان میں ایسے مقدس مقبروں کی بہت بڑی تعداد موجود ہے۔ ان میں سے بڑے بڑے اولیاء کا ذکر H. de Castries کے مقالے *Les Sept Patrons Hespéris de Merrakesh*، ۱۹۲۴ء میں موجود ہے۔ اولیا پرستی کے طریقوں میں ظاہر ہے کہ افسانے کو بڑا دخل ہے۔ مثال کے طور پر ہم ان مقولوں اور گیتوں کا ذکر کر سکتے ہیں جن کی وجہ سے سلطان احمد المنصور کی والدہ للا عودہ کو دوام نصیب

ہوا۔ وہ ایک حقیقی شخصیت تھی، جسے عوام کے تخیلات نے بالکل بدل کر رکھ دیا۔ مختلف پیشہ ور برادریوں نے اپنے اپنے سرپرست ولی چن رکھے ہیں؛ چنانچہ سیدی یعقوب چمڑے والوں کے، بل سیدی بل عباس صابن اورلیس والوں کے، سیدی مسعود جو سیدی محمد بن سلیمان کے "غلام" تھے، معماروں کے اور سید عبدالعزیز التباع رنگریزوں کے سرپرست ولی سمجھے جاتے ہیں، وغیرہ، اکثر کاریگر بھی کسی نہ کسی مذہبی برادری سے ضرور وابستہ ہیں۔ ماسینوں Massignon کی تحقیقات میں اس کی تفصیل موجود ہے کہ خاص خاص برادریوں کو کن کن پیشوں سے رغبت ہے۔

یہودی: جب مراکش کی بنیاد رکھی گئی تو یہودیوں کو شہر میں آباد ہونے کی اجازت نہ تھی۔ وہ یہاں کاروبار کی غرض سے اغمات اَیلان سے آیا کرتے تھے جہاں وہ رہا کرتے تھے۔ الادریسی لکھتا ہے کہ علی بن یوسف کے عہد میں تو انہیں مراکش میں ایک رات کے قیام کی بھی اجازت نہ تھی اور وہ یہودی جو غروب آفتاب کے بعد پکڑے جاتے تھے ان کی جان و مال سخت خطرے میں پڑ جاتی تھی، لیکن بعد کے زمانے میں وہ وہاں آ کر آباد ہوگئے۔ سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں بقول Marmol مراکش کے ایک Ghetto [یہودی محلہ] میں تین ہزار سے زیادہ گھر تھے۔ یہ محلہ سوق کے نزدیک اس موقع پر تھا جہاں اب المواسین کی مسجد بنی ہوئی ہے۔ جب یہ مسجد سلطان عبداللہ الغالب نے بنوائی تو کچھ دنوں تک زیادہ محتاط لوگوں نے اس عذر پر نماز پڑھنے سے انکار کر دیا کہ یہاں یہودیوں کا قبرستان تھا۔ اسی عبداللہ الغالب نے ۱۵۶۰ء کے قریب یہودیوں کو اس مقام پر آباد کیا تھا جہاں وہ اب تک آباد ہیں؛ یعنی قصبے کی فصیل کے ساتھ ساتھ مشرق کی طرف جہاں محلات شاہی کے اصطبل واقع تھے۔ سترھویں صدی کے آغاز میں ایک فرانسیسی سیاح Mocquet لکھتا ہے کہ ان کی آبادی "ایک علیحدہ بستی کی شکل میں ہے، جس کے گرد اچھی فصیل بنی ہے اور اس کا صرف ایک ہی پھاٹک ہے اور اس کی پاسبانی عرب کرتے ہیں؛ یہاں یہودی رہتے ہیں جو تعداد میں چار ہزار سے زیادہ ہیں اور خراج ادا کرتے ہیں"۔ ایک صدی کے بعد ان کی تعداد تقریباً چھے ہزار ہوگئی اور بہت سے عبادت خانے بن گئے۔ یہودیوں کے محلے کو فاس کے یہودی "محلہ" کی تقلید میں ملّاح (Mellāh) کہتے ہیں (ملّاح کی اصطلاح کی مراکش میں مروّج ہونے کی شہادت بہت پہلے یعنی سولھویں صدی کے آخر ہی میں ملتی ہے)۔ اس میں آج کل بارہ ہزار باشندے ہیں۔ پولیس کے انتظام کے لیے وہ پاشائے قصبہ کے ماتحت ہے، لیکن اور معاملات میں ان کی اپنی ہی منتخبہ جماعت کام کرتی ہے۔ شخصی قانون کے مسائل یہودی فقہا (ربیوں) کی عدالت طے کرتی ہے۔ اس کے تین ارکان ہوتے ہیں، جن کی نامزدگی اور تنخواہ کی ادائی مخزن کی طرف سے ہوتی ہے۔ اب مراکش کے یہودی ملاح کی حدود سے باہر بھی نکلنے لگے ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر ایک مذہبی قسم کا لباس پہنتے ہیں، یعنی لبادہ، سر پر سلھی ہوئی گول ٹوپی اور کالی چپل، لیکن نئی نسل اب اس لباس سے آزادی حاصل کرنے کا میلان ظاہر کر رہی ہے۔ ان کا پیشہ ور لوگوں کی جماعتوں میں چنداں اثر نہیں ہے اور انہیں بازاروں میں آباد ہونے کی اجازت بھی نہیں ہے۔ وہ صرف چند پیشے ہی اختیار کرتے ہیں (جوہری، ٹین ساز اور چپلوں کی کشیدہ کاری) اور فاس کے باشندوں کے ساتھ تھوک فروشی کا کاروبار بھی کرتے ہیں۔ وہ بالخصوص کوہستانی شلوح سے تجارت کرتے

ہیں [اسرائیل کے قیام کے بعد بیشتر یہودی مراکش چھوڑ کر اسرائیل چلے گئے ہیں ۔ اب ان کی محدود تعداد ہی ملک میں رہ گئی ہے]۔

تاریخ : رومیوں کا قبضہ کبھی مراکش کی حدود تک نہیں بڑھا ۔ یہ بات کچھ قرین قیاس نہیں کہ ہسپانوی مؤرخ Marmol کی تقلید کرتے ہوئے چند مصنفین اغمات یا مراکش میں Bocanum Emerum (بطلمیوس کے Βοκκανον Ἡμεροσκοπεῖον) کا محل وقوع تلاش کرنا چاہتے ہیں ، جو تنگتانہ Tingitana کی ایک بستی تھی اور جس کی جاے وقوع اب نامعلوم ہے ۔ قدیم ترین مورخین کو اس بات پر پورا اتفاق ہے کہ جس مقام پر مراکش کا شہر آباد ہے وہاں ایک دلدلی میدان تھا ، جس میں صرف چند جھاڑیاں اگا کرتی تھیں ۔ مراکش کے لفظ سے اس کی اصل کا کچھ سراغ نہیں ملتا ۔ اس کے اشتقاق کے متعلق عربوں نے جو روائیں لکھی ہیں، وہ محض خیالی ہیں: المراکشی کے نزدیک یہ ایک حبشی غلام کا نام تھا، جو بچ کر نکل گیا اور یہاں آ کر ڈاکو بن گیا ۔ ایک اور مصنّف لفظی مناسبت کی بنا پر یہ تعبیر کرتا ہے کہ مصمودہ کی زبان میں اس نام کے معنی، "جلدی چل دو" کے ہیں اور یہ مقام رہزنوں کی کمین گاہ تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۴۴۹ھ/۱۰۵۷-۱۰۵۸ء میں الموحدون سوس سے اطلس کے شمال میں روانہ ہوئے اور انہوں نے اغمات وریکہ پر قبضہ کر لیا اور پہلے پہل وہ وہیں آباد ہو گئے تھے ، لیکن ۴۵۲ھ / ۱۰۶۰ء کی مہم کے بعد انہوں نے فزاز، مکناسہ اور فاس کے قریب نواتہ بھی فتح کر لیا ۔ انہوں نے اپنی حیثیت کو زیادہ مستقل اور خود مختار بنانے کی غرض سے یہاں ایک چھاؤنی سی قائم کی ، جو ان کے لیے آئندہ فوج کشی میں مرکز کا کام دے سکے اور نہ صرف یہ کہ کوہستان کے مصمودہ قبائل پر اس کی زد پڑے بلکہ مملکت فاس کے جنوبی علاقے سے بھی جہاں سے وہ آئے تھے ، تعلق قائم رہے ۔ اسی لیے یوسف بن تاشفین نے سرحد پر ایک جاگیر اس کے مالک سے خرید لی، جو دو مصمودہ قبیلوں ہیلانہ اور ہزمیرہ کے درمیان واقع تھی اور یہیں اپنا پڑاؤ ڈال دیا ۔ اس صحرانشین امیر کے خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ اسے کوئی بڑا پای تخت چاہیے اور نہ وہ اس کی کوئی ضرورت ہی سمجھتا تھا ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے پہل وہ ایک خیمے ہی میں رہا کرتا تھا ۔ پاس ہی نماز پڑھنے کے لیے ایک مسجد بنا لی تھی اور ایک چھوٹا سا "قصبہ" بھی تعمیر کر لیا تھا تاکہ اس میں اپنا خزانہ اور اسلحہ وغیرہ رکھے ، لیکن اس نے اس کے گرد بھی کوئی دیوار تعمیر نہ کی ۔ مقامی مصمودیوں نے المرابطون کی خیمہ گاہ کے قریب اپنی جھونپڑیاں بنا لیں ، جن کے گرد انہوں نے شاخوں کی باڑ لگا دی ۔ یہ شہر بڑی سرعت کے ساتھ بڑھا اور بہت وسیع ہو گیا ۔ معلوم نہیں یہ بات کہاں تک سچ ہے کہ علی بن یوسف ہی کے عہد میں یہاں ایک لاکھ سے زیادہ چولھے تھے، لیکن اس کی دیہاتی نوعیت میں کچھ فرق نہ آیا ، یہاں تک کہ ابن تومرت کا ظہور ہوا اور اس نے الموحدون کی تحریک کو از سر نو تازہ کر دیا ۔ اس خطرے نے علی بن یوسف کو اپنے شہر کے دفاع اور اس کے گرد ایک فصیل تعمیر کرنے پر مجبور کیا ؛ چنانچہ یہ فصیل آٹھ ماہ کے عرصے میں غالباً ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں تیار ہوئی ۔ بعض مورخین اس کی تعمیر کی تاریخ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء بتاتے ہیں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں ، جب الموحدون نے پہلی مرتبہ مراکش پر حملہ کیا ، یہ دیواریں بن چکی تھیں ۔

مراکش جسے المرابطون نے بسایا اور اپنا صدر مقام بنایا تھا، ان کا سب سے آخری گڑھ ثابت ہوا۔ جب ابن تُومَرت نے پہاڑی قبائل میں اپنا اقتدار جما لیا تو اس نے مراکش پر حملہ کرنے کی کوشش کی؛ چنانچہ اس نے شیخ البشیر کی قیادت میں الموحدون کا ایک لشکر بھیجا، جس نے المرابطون کو اَغْمات کے قریب شکست دے کر مراکش کے دروازوں تک ان کا تعاقب کیا۔ الموحدون شہر میں تو داخل نہ ہو سکے، لیکن اس کی دیواروں کے سامنے ڈٹ گئے۔ چالیس روز محصور رہنے کے بعد علی بن یوسف کو کمک مل گئی اور اس نے شہر سے نکل کر ایسا حملہ کیا کہ حملہ آوروں کو پسپا ہوتے ہی بنی۔ یہ البُحَیرہ کی جنگ تھی (۵۲۴ھ/مئی ۱۱۳۰ء)، جو ایک بڑے باغ بُحَیرة الرُّقائق کے نام سے، جس کے قریب لڑائی ہوئی تھی، موسوم ہوئی۔ یہ باغ شہر سے مشرق کی جانب باب دبّاغ اور باب اَیلان کے بالمقابل تھا۔ البشیر مارا گیا اور مراکش کو دو برس کے لیے دم لینے کی فرصت مل گئی۔ ابن تومرت بھی چند ماہ بعد مر گیا۔ قرطاس میں لکھا ہے کہ عبدالمومن نے تخت نشین ہونے کے تھوڑے دن بعد ہی مراکش فتح کرنے کی کوشش کی تھی؛ لیکن یہ بات غیر اغلب معلوم ہوتی ہے۔ البَیذَق اپنے وقائع میں اس زمانے کے واقعات کی پوری تفصیل دیتا ہے، لیکن اس امر کا کہیں ذکر تک نہیں کرتا۔ اس کے برعکس ان وقائع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ الموحدون پای تخت پر قبضہ کرنے سے پہلے ملک کے فتح کرنے میں مصروف رہے اور انھوں نے تادلہ، سلا (Salé)، تازہ، وهران، تلمسان اور فاس تسخیر کر لیے۔ مراکش کا محاصرہ کرنے کی غرض سے وہ اس وقت چلے جب انھوں نے سارے ملک پر قبضہ کر لیا اور صرف یہ پای تخت اس معدوم ہونے والے خاندان کا آخری مورچہ بن کر اڑا رہا۔ ۱۱۴٦ء کا موسم گرما تھا کہ عبدالمؤمن نے مراکش کا محاصرہ کیا۔ اس نے اپنا مستقر کُدیہ میں قائم کیا اور یہ دیکھ کر کہ محاصرہ ضرور طول پکڑ جائے گا، اس نے فوراً مکانات تعمیر کرا لیے جن میں وہ خود اور اس کی فوج قیام کر سکے۔ یہ محاصرہ گیارہ ماہ تک جاری رہا۔ المرابطون نے ایک بار باہر نکل کر تیغ آزمائی کی اور معلوم ہوتا ہے اس میں ناکامی ہی شہر کے جلد تر سقوط کا باعث بن گئی۔ ناکامی اور قحط سے تنگ آ کر محصور شہر کے کئی سردار دشمن سے جا ملے۔ عبدالمؤمن نے دیواروں پر چڑھنے کے لیے کمندیں بنوائیں اور انھیں قبائل میں تقسیم کرا دیا۔ پھر شہر پر یورش کی گئی اور بقول ابن الاثیر عیسائی سپاہیوں کی بے وفائی کی وجہ سے کامیابی میں آسانی پیدا ہو گئی۔ المرابطی سلطان اسحٰق نے، جو ابھی لڑکا ہی تھا، قلعے میں پناہ لی تھی؛ وہ اور اس کے ساتھ المرابطون کی ایک بڑی تعداد بھی تہ تیغ ہوئی۔ اکثر مورخین کے قول کے مطابق یہ واقعہ ماہ شوّال ۵۴۱ھ/٦ مارچ تا ۳ اپریل ۱۱۴۷ء کا ہے۔

خاندان الموحدون نے، جو جنوب سے آیا تھا، قدرتی طور پر مراکش کو اپنا پای تخت بنا لیا۔ عبدالمؤمن اور اس کے جانشین ان ایام کے علاوہ، جب وہ مفصلات میں ہوں، عام طور پر یہیں رہا کرتے تھے اور ان کی حکومت میں یہ شہر بہت پھولتا پھلتا رہا۔ انھوں نے کئی مشہور سرکاری عمارتیں بنوائیں، مثلاً قصبہ، مساجد، مدارس، ایک دارالشفاء اور عالی شان باغ۔ اس خوش حالی کے زمانے میں مراکش کی تاریخ میں خاص دلچسپی کے صرف چند ہی واقعات پیش آئے۔ ۵۴۷ھ/۱۱۵۲-۱۱۵۳ء میں بقول ابنِ خلدون اور ۵۴۹ھ/۱۱۵۴-۱۱۵۵ء میں بقول البَیذَق و القرطاس، مہدی ابن تومرت کے

بھائی، بنو اغفار، شہر میں داخل ہوے اور انہوں نے شہریوں کو عبدالمومن کے خلاف برانگیختہ کرنے کی کوشش کی، جو اس وقت سلا (Salé) میں تھا۔ اس بغاوت کو بڑی تیزی سے دبا دیا گیا اور باغی اور ان کے معاون سب کے سب قتل کر دیے گئے، لیکن اس خاندان کے زوال پر، یعنی لا نواس د تولوسہ Las Navas de Tolosa کی لڑائی (۱۲۱۲ء) اور النّاصر بن المنصور کی وفات کے بعد شاہی خاندان کے لوگ، جو عبدالمومن کی اولاد تھے اور موحدی شیوخ، جو ابن تُومَرت کے اصحاب کی اولاد میں سے تھے، آپس میں الجھ گئے۔ اس کشمکش کا اکھاڑا مراکش بنا۔ موحدی شیوخ کا دعوٰی تھا کہ انھیں ابن تومرت کی روایات کے مطابق سلاطین کو تخت نشین کرنے اور اپنے قابو میں رکھنے کا حق حاصل ہے۔ المنصور کے بھائی ابو محمد عبدالواحد کو ستمبر ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء میں گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ اس کے جانشین العادل کو محل ہی کے ایک حوض میں ڈبو کر ہلاک کر دیا گیا (اکتوبر ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء [به تصحیح] اور موحدی شیوخ نے نوجوان یحیٰی بن النّاصر کو اس کا جانشین کر دیا بحالیکہ العادل کے بھائی ابوالعلاء ادریس المامون کی بادشاہت کا اندلس میں اعلان ہو گیا۔ اس طرح سارا ملک انقلاب کے گرداب میں پھنس گیا۔ یحیٰی متلوّن مزاج الموحدون کی بے وفائی کے خوف سے تنمّل کی طرف فرار ہوگیا (۶۲۶ھ/اپریل - مئی ۱۲۲۸ء)۔ مراکش میں عام بدنظمی پھیل گئی، جہاں آخر کار المامون نامی ایک شخص کو حاکم مقرر کر دیا گیا، لیکن چار ماہ بعد یحیٰی مراکش میں تازہ فوج لے کر آ گیا اور سات روز شہر میں قیام کرنے کے بعد اسے گریزاں ہو کر جنگ کرنا پڑی (فروری ۱۲۳۰ء) کیونکہ سلطنت پر قبضہ کرنے کی غرض سے المامون (برادر العادل) اندلس سے آ پہنچا تھا۔ فرڈیننڈ ثالث شاہ قشتالہ نے کئی مراعات کے عوض اسے بارہ ہزار عیسائی سواروں کی فوج دی تھی، جس کی مدد سے اس نے یحیٰی اور اس کے ہمراہیوں کو شکست دی اور مراکش میں داخل ہو کر الموحدون کی دشمن حکومت قائم کی، جس کا نمایاں کام نہ صرف شیوخ اور ان کے کنبوں کا قتل عام تھا بلکہ مذہبی معاملات میں بھی اس نے نیا مسلک اختیار کیا جو سابقہ حکومتوں کے مسلک کے بالکل متضاد تھا۔ مراکش میں آ کر المامون جامع قصبہ کے منبر پر چڑھا اور خطبہ پڑھا جس میں ابن تومرت پر پوری سنجیدگی سے لعنت بھیجی، نیز نئے انتظامات کی تفصیل سنائی، جن میں سے بعض قرطاس اور ابن خلدون نے نقل کیے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ وہ ہر بات میں اپنے پیش رووں کے بالکل مخالف حکمت عملی اختیار کرے گا۔ ان بدعتوں سے بددلی پیدا ہو گئی، چنانچہ دو سال بعد ہی جب المامون اور اس کی فوج سبتہ (Ceuta) کے محاصرے میں مصروف تھی، یحیٰی نے پھر مراکش پر قبضہ کرکے اسے لوٹ لیا۔ المامون فوراً اپنے پای تخت کو مخلصی دلانے کے لیے پلٹا، لیکن راستے ہی میں وفات پا گیا (۱۷ اکتوبر ۱۲۳۲ء/۶۲۹ھ)۔ اس کی بیوہ الحُبَابہ اپنی فوج کے سرداروں نیز اجیر عیسائی فوج کے سپہ سالار کی طرف سے اپنے چودہ سال کے بچے کی بادشاہت کا اعلان کرانے میں کامیاب ہو گئی۔ اس کے معاوضے میں اس نے یہ بات قبول کر لی کہ اگر مراکش فتح ہو جائے تو وہ اسے لوٹ لیں، لیکن شہر والوں نے جب ان کی داد و ستد میں اس شرط کا حال سنا تو انھوں نے نئے سلطان کے لیے شہر کے دروازے کھولنے سے پہلے خود اپنی شرائط طے کر لیں۔ سلطان کو امان کا وعدہ کرنا پڑا اور عیسائی سپہ سالار اور اس کے

ہمراہیوں کو وہ رقم ادا کر دی گئی جس کی انھیں لوٹ مار کی صورت میں ملنے کی توقع تھی۔ بقول قرطاس یہ رقم پانچ لاکھ دینار تھی۔

۶۳۳ھ/۱۲۳۵ - ۱۲۳۶ء میں خلوط کی ایک بغاوت کی وجہ سے الرشید کو مراکش سے بھاگنا پڑا۔ اس نے سجلماسہ میں جا کر پناہ لی اور یحیٰی نے مراکش کو دوبارہ فتح کر لیا؛ تاہم الرشید پھر اس شہر کو لینے میں کامیاب ہو گیا اور آخرکار یحیٰی نامی ایک خونی کے ہاتھ سے مارا گیا۔ الموحد السعید (۱۲۴۲ تا ۱۲۴۸ء) کے عہد میں مرینیوں نے جو ۱۲۱۶ء میں اس ملک کے مشرق میں آئے تھے، مملکت فاس کا بہت سا حصہ دبا لیا۔ سعید کے جانشین عمر المرتضیٰ کی، جو ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء میں تخت نشین ہوا تھا، یہ حالت ہو گئی کہ ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء میں اس کی سلطنت اُمّ ربیع کے جنوب میں صرف مراکش تک ہی محدود رہ گئی۔

۶۶۰ھ / ۱۲۶۱ - ۱۲۶۲ء میں مرینی ابو یوسف یعقوب بن عبدالحق مراکش پر حملہ کرنے آیا۔ اس نے کوہ گلیز پر آ کر مقام کیا، جہاں سے شہر پر زد پڑتی تھی۔ المرتضیٰ نے اپنے ایک قریبی بھائی سید ابوالعلاء ادریس، المعروف بہ ابو دبّوس کو اس کے خلاف نبرد آزمائی کے لیے بھیجا۔ امیر عبداللہ ابن ابو یوسف لڑائی میں مارا گیا اور اس کے باپ کا دل ٹوٹ گیا۔ وہ مراکش کی فتح کا منصوبہ ترک کرکے آخر رجب ۶۶۱ھ/ ابتدائے جون ۱۲۶۲ء میں فاس کو واپس چلا گیا۔

اس زمانے سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ صلح تو ہوگئی لیکن خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے علاوہ صلح سے الموحدون کو ذلیل بھی ہونا پڑا کیونکہ انھوں نے خراج ادا کرنا منظور کر لیا، لیکن ان کی تباہی خود اپنے ہاتھوں ہونا تھی۔ ابودبوس اپنے غمزدہ بھائی المرتضیٰ کی نظروں سے گر گیا اور عبدالمؤمن کے اس پوتے نے جو گذشتہ سال مراکش کی مدافعت میں مرینی سلطان کے خلاف لڑا تھا، اب اسی کے پاس جا کر پناہ لی اور اسی سے المرتضیٰ کے خلاف اس وعدے پر امداد حاصل کی کہ اموال غنیمت میں اسے بھی حصہ دیا جائے گا؛ چنانچہ اکتوبر ۱۲۶۶ء میں اسے فتح حاصل ہوئی اور اس کی سلطانی کا اعلان بھی کر دیا گیا؛ لیکن ابودبّوس اپنا وعدہ بھول گیا۔ ابو یوسف یعقوب خود یاد دہانی کے لیے آیا۔ اس نے ۱۲۶۷ء میں مراکش کا محاصرہ کر لیا، لیکن ابودبّوس کی قسمت نے یاوری کی اور مرینیوں کو محاصرہ چھوڑ کر سلطنت فاس کے دفاع کے لیے واپس جانا پڑا، جس پر سلطان تلمسان یغمراسن نے حملہ کر دیا تھا۔ جس وقت یہ مہم ختم ہوئی تو ابو یوسف پھر مراکش کی طرف پلٹا۔ وہ محرم ۶۶۸ھ/ستمبر ۱۲۶۹ء میں اس میں داخل ہوا۔ قرطاس میں لکھا ہے کہ اس نے اہل شہر اور گرد و نواح کے قبیلوں کو امان دی، انھیں انعام و اکرام سے زیر بار بنایا اور بڑے انصاف سے حکمرانی کی۔ وہ سات ماہ تک وہاں ملک کے امن و انتظام کے لیے قیام پذیر رہا، مگر مرینی حکومت کو قبول کر لینے کی وجہ سے اڑھائی سو سال تک مراکش پای تخت کے رتبے سے محروم ہو گیا؛ اس نئے خاندان شاہی نے فاس کو اپنا پای تخت بنا لیا۔

بہر حال اس خاندان کے سلاطین (بالخصوص تیرھویں صدی کے آخر اور چودھویں صدی نصف اول میں) مراکش سے غافل نہ رہے۔ مورخین نے بہت دفعہ مراکش میں ان کے ورود کا ذکر لکھا ہے، لیکن اس شہر کے عروج کا زمانہ ختم ہو چکا تھا۔ آہستہ آہستہ اس کی آبادی کم ہونا شروع ہوئی۔ مرینی سلاطین میں سے ابوالحسن علی ہی ایک ایسا بادشاہ تھا جس نے مراکش میں

کسی قدر اہم عمارتیں بنوائیں (ایک مسجد اور ایک مدرسہ)۔ بادشاہ کی عدم موجودگی میں اس شہر اور ضلع کی حکومت ذی اقتدار والیوں کے سپرد کر دی جاتی تھی جیسا کہ ایک ایسے بڑے شہر کے شایان شان تھا جو مرکزی حکومت سے اس قدر دور واقع تھا۔ تقریباً بیس سال تک یعنی ۶۶۸ھ تا ۶۸۷ھ / ۱۲۶۹ تا ۱۲۸۸ء بقول ابن خلدون، اس عہدے پر محمد بن علی بن محلّیؒ قائم رہا جو مرینیوں کا نہایت وفادار تھا اور شادی کے رشتے سے حکمران خاندان سے وابستہ بھی تھا۔ فروری ۱۲۸۸ء میں محمد بن علی پر غداری کا شبہ ہو جانے کی وجہ سے ابو یوسف یعقوب نے اسے قید خانے میں ڈال دیا اور اس کی جگہ محمد بن عطّو الجاناتی کو مقرر کر دیا جو شاہی خاندان کا مولیٰ اور معتمد علیہ تھا اور سلطان نے اپنے بیٹے ابو عامر کو بھی اس کے سپرد کر دیا۔ ابھی ابو یعقوب کو مراکش سے واپس آئے ہوئے چھ ماہ بھی نہ گزرنے پائے تھے کہ نوجوان شہزادے ابو عامر نے وہاں بغاوت کر دی اور اسی والی ابن عطّو کی انگیخت پر اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا (نومبر ۱۲۲۸ء)۔ ابو یعقوب بعجلت مراکش آیا جسے اس نے چند روز کے محاصرے کے بعد سر کر لیا۔ نوجوان ابو عامر کو بھاگ نکلنے اور پہاڑوں میں مصمودی قبائل کے پاس جا کر پناہ لینے کا موقع مل گیا اور جانے سے پہلے اس نے خزانہ بھی لوٹ لیا۔

مراکش کی ولایت شاہی خاندان کے کسی شہزادے کے سپرد ہونے کی رسم جاری رہی۔ مئی ۱۳۰۷ء کے آخر میں تلمسان کی دیواروں کے نیچے ابو ثابت نے اپنے عمزاد بھائی یوسف بن محمد بن ابی عیّاض بن عبد الحق کو مراکش اور اس کے ماتحت صوبوں کی ولایت دی۔ سال کے آخر تک یوسف نے بھی بغاوت کر دی اور مراکش میں شہر کے حاکم الحاج مسعود کو قتل کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ام ربیع کے کنارے پر شاہی افواج سے شکست کھا کر باغی پہاڑوں کی طرف بھاگ گیا اور راستے میں شہر مراکش کو بھی لوٹتا گیا (جنوری ۱۳۰۸ء)۔ باغیوں کو شدید ترین سزائیں دی گئیں۔ جس شیخ کے پاس یوسف بن ابی عیاض نے جا کر پناہ لی تھی اس نے اسے حوالے کر دیا اور اسے قتل کر دیا گیا اور اس کے چھ سو رفیقوں کے سروں سے مراکش کی زیبائش ہوئی۔ ابو سعید عثمان نے مراکش میں کئی بار قیام کیا، اس نے ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء میں کئی عمارتیں پھر سے بنوائیں۔ بظاہر امن اور خوش حالی کا زمانہ ابوالحسن کے عہد حکومت میں رہا، لیکن جب اسے حَفصیوں کے خلاف پیہم شکستیں ہوئیں تو اس کا اپنا جاہ طلب بیٹا ابو عنان بھی اس سے منحرف ہو گیا۔ اب جو نئے مصائب پیدا ہوئے تو بقول ابن خلدون اس بات کا بڑا خطرہ لاحق ہو گیا کہ کوہستانی مصمودہ عبداللہ السّکسیوی کی سرکردگی میں شہر کو تاخت و تاراج کر دیں گے، مگر ابو عنان اس قابل ہو گیا کہ اپنی طاقت کو مجتمع کر کے اس خطرے کو ٹال دے۔ باپ اور بیٹے کا مناقشہ مراکش کے علاقے میں یوں ختم ہوا کہ ابوالحسن کو صفر ۷۵۰ھ/مئی ۱۳۵۰ء کے آخر میں شہر کے قریب شکست ہوئی اور اس نے پہاڑوں میں امیرانِ ہنتاتہ کے پاس جا کر پناہ لی۔ وہاں جا کر وہ مر گیا، لیکن وفات سے ذرا پہلے اس کی اپنے بیٹے سے مصالحت ہو گئی اور اس نے اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا (جون ۱۳۵۲ء)۔

چودھویں صدی عیسوی میں امرائے ہنتاتہ نے ملک میں بڑا نمایاں کردار ادا کیا۔ اس قبیلے

کا مقام ناقابل گذر پہاڑوں میں تھا جہاں سے مراکش ان کے زیر قدم تھا اور اس وجہ سے ان امیروں کو دوسرے مصمودہ قبائل میں زیادہ خود مختاری اور غالب رسوخ حاصل تھا۔ ابوعنان نے امیر عبدالعزیز کے خلاف جس نے فراری ابوالحسن کو پناہ دی تھی، کوئی کارروائی نہ کی بلکہ اسے اپنے قبیلے کی سرداری پر برقرار رکھا جو اس نے چند سال بعد اپنے بھائی عامر کے سپرد کر دی۔ ۱۳۵۳ء میں عامر تمام مصمودہ قبائل کا سردار بن گیا اور اس نے اتنی طاقت حاصل کر لی کہ وہ مراکش کے والی المعتمد بن ابوعنان کو اپنے قابو میں رکھ سکے، پھر وہ جلد اپنے آپ کو پورے طور پر خود مختار بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے دو مرینی باغی شہزادوں یعنی ابوالفضل بن سلطان ابو سالم اور عبدالرحمن بن سلطان ابو علی کو اپنی پناہ میں بطور یرغمال رکھا۔ اپنے حمایتی اور متوسل ابوالفضل سے جسے اس نے مراکش کا حاکم بنا دیا تھا، کچھ جھگڑا ہو جانے پر وہ اپنے پہاڑوں میں واپس چلا گیا جہاں کئی سال تک سلطان کی افواج کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ آخرکار اسے گرفتار کر لیا گیا اور ۱۳۷۰ء میں موت کی سزا دی گئی۔

سلطان عبدالعزیز کی وفات کے بعد ابوالعباس بن ابو سالم مدعی تخت نے اپنے عمزاد عبدالرحمن بن ابی اِفلوسَن کی مدد سے جو خود بھی تخت کا مدعی تھا، فاس میں اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ عبدالرحمن کو اس کی خدمات حسنہ کے صلے میں مراکش کا اور نواحی علاقے کا آزاد والی مقرر کر دیا گیا (جون ۱۳۷۴ء)۔ پھر سلطنت بالکل پارہ پارہ ہو گئی۔ جلد ہی دونوں فرما نروا جھگڑنے لگے۔ ۱۳۷۸ء میں صلح ہو گئی تھی مگر دو سال بعد پھر ان بن ہو گئی اور دوبارہ عارضی صلح اس وقت ہوئی جب کہ دو ماہ مراکش کا بے نتیجہ محاصرہ رہا۔ آخرکار ابو العباس نے جمادی [الاولیٰ] ۷۸۴ھ/جولائی اگست ۱۳۸۲ء میں مراکش لے لیا اور عبدالرحمن مارا گیا۔ ۱۳۸۴ء میں ابوالعباس سے ملک چھن گیا اور وہ جلا وطن ہو کر غرناطہ چلا گیا، لیکن ۱۳۸۷ء میں دوبارہ اپنا ملک فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اپنے فرزند المُنتَصِر کو مراکش کا والی بنا کر بھیجا۔ یہ آخری واقعہ ہے جو ابن خلدون نے بیان کیا ہے۔ اس وقت سے اس کی وقائع نویسی ختم ہو جاتی ہے اور ساری پندرھویں صدی میں مراکش کی تاریخی معلومات کے متعلق ہم نا قابل یقین حد تک تہی دامن رہ جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی علاقہ شاہی خاندان کے شہزادوں کے زیر حکومت ایک بڑی ولایت بنا رہا۔ ہمیں قطعی طور پر کچھ معلوم ہے تو وہ ایک پرتگیزی مورخ کی تحریر ہے کہ سبتہ پر پرتگیزی قبضہ ہو جانے کے تین سال بعد تک (۱۴۱۵ء تا ۱۴۱۸ء) مراکو کا ملک مختلف مدعیان تخت کی کشمکش کا شکار ہوتا رہا۔ اگر ادھر ابو سعید عثمان فاس میں حکمران تھا تو دوسری جانب مولای بو علی شاہ مراکش ایک اور مرینی شہزادے فارس نامی کے خلاف برسرپیکار تھا۔ مراکش میں "بادشاہی" یا ولایت بن جانے سے بظاہر وہ تعلق، جو اسے فاس کی سلطنت سے وابستہ کرتا تھا، بالکل منقطع نہ ہوا کیونکہ مراکش کے والی برابر اس فوج کو کمک دیتے بھیجتے رہے جو سبتہ پر دوبارہ قبضہ کر لینے کی کوشش کر رہی تھی، لیکن انھوں نے تھوڑے عرصے بعد ہی مراکو کے شمالی حصہ میں جہاد میں شریک ہونا بند کر دیا کیونکہ پرتگیزوں کے مخالفین میں ان کا ذکر نہیں آتا۔ ۱۴۳۰ء تک مراکش اگر آئینی طور پر نہیں تو واقعتاً

ضرور خود مختار ہو چکا تھا، لیکن درمیانی پچاس سال کے عرصے میں ہمیں یہ معلوم نہیں کہ امرائے ہنتاتہ نے کب اپنی حکومت قائم کر لی۔ یہ لوگ عامر بن محمد کے ایک بھائی کی اولاد میں سے تھے۔ جب ۱۵۰۸ء میں پرتگیزوں نے ملک کی عام ابتری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سفی پر قبضہ کر لیا تو اس وقت یہ لوگ مراکش کے "بادشاہ" تھے، لیکن ہنتاتہ امرا کا اقتدار اپنے پای تخت کے گرد و نواح سے آگے نہ بڑھ سکا تھا، اور وہ عیسائی حملہ آوروں سے اپنے قبائل کو کماحقہ محفوظ کر رکھنے کے ناقابل تھے۔ ۱۵۱۲ء میں سفی کے پرتگیزی گورنر اس بات میں کامیاب ہو گئے کہ وہ مراکش کے نزدیک کے قبائل (اولاد مطاع) پر قابو پا لیں اور شہر کو ہر وقت ان کی دلیرانہ تاختوں کا خطرہ رہنے لگا کیونکہ کئی دفعہ پرتگیزی رسالہ اور ان کے عرب حلیف اس علاقے میں گھس آئے تھے۔ ۱۵۱۳ء میں شاہ مراکش نے خوف زدہ ہو کر گفت و شنید شروع کی، لیکن شرائط اس سے ذرا کم نہ ہوئیں کہ وہ باجگزار کی حیثیت سے خراج ادا کیا کرے اور مراکش میں ایک پرتگیزی قلعہ تعمیر کرنے کی اجازت دے۔ اس لیے کوئی معاہدہ نہ ہو سکا۔ پرتگیزی سپاہی مراکش پر قبضہ کر لینے کے خواب دیکھتے رہے۔ سفی اور ازمور Azemmur کے گورنروں کی قیادت میں شہر پر ایک حملہ (۲۳ اپریل ۱۵۱۵ء) ناکام رہا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب بدنظمی اور غیر ملکی حملوں کے رد عمل کے طور پر سعدیہ اشراف سوس میں پیش پیش نظر آنے لگے۔ احمد الاعرج ۱۵۱۳ء میں اطلس کے شمال میں نمودار ہوا اور اس نے اپنے آپ کو امیر جہاد تسلیم کرا لیا اور مقامی رئیسوں نے بھی حتی کہ الناصر شاہ مراکش نے بھی اس کا یہ دعویٰ قبول کر لیا۔ ماہ اپریل ۱۵۱۲ء میں اس کا مراکش میں بادشاہ کے ساتھ موجود ہونا مذکور ہے۔ ۱۵۲۱ء کے آخر میں الاعرج نے صلح کے ساتھ مراکش میں اپنے قدم جمائے جہاں قحط کی وجہ سے آبادی گھٹ گئی تھی۔ اس نے محمدؒ بن ناصر شاہ مراکش کی جسے بوشنطوف کہتے تھے، بیٹی سے شادی کر لی۔ بوشنطوف نے ۱۵۲۴ء میں یہ کوشش کی کہ کسی طرح اپنے عظیم الاقتدار داماد کی ماتحتی سے پیچھا چھڑائے۔ اس پر الاعرج اور اس کے بھائی محمد الشیخ نے قصبے پر قبضہ کر لیا جو معلوم ہوتا ہے اس وقت تک بوشنطوف کے قبضے میں تھا۔ انہوں نے اگلے سال (۱۵۲۵ء میں) اسے قتل کر کے اس کا قصہ پاک کر دیا۔ اب مراکش خاندان سعدیہ کا پای تخت بن گیا۔ جون ۱۵۲۷ء میں احمد الوطاسی شاہ فاس نے اسے فتح کرنے کی ناکام کوشش کی۔ ۱۵۵۴ء تک یہ شہر الاعرج ہی کے قبضے میں رہا۔ اس کے بعد اس کے بھائی محمد الشیخ نے اس پر قبضہ کر لیا جو اس وقت تک سوس کا بادشاہ تھا۔ ۱۵۵۷ء میں محمد الشیخ کے قتل کے بعد الاعرج کو بھی اس کے سات بیٹوں اور پوتوں سمیت مراکش میں اس لیے قتل کر دیا گیا کہ مولای عبداللہ الغالب کے لئے تخت و تاج حاصل کیا جائے۔ اس کے بعد اس صدی کا باقی حصہ مراکش کے لیے بے حد خوشحالی کا زمانہ رہا۔ عبداللہ الغالب نے بڑی بڑی سرکاری عمارات کا ایک سلسلہ تعمیر کرایا: محل شاہی اور قصبے میں ذخائر خوراک کی عمارتوں میں رد و بدل ہوا؛ شہر میں ابن یوسف کا مدرسہ اور المواسین کی مسجد وغیرہ کی تعمیر ہوئی؛ احمد المنصور نے اپنے بھائی کے شروع کردہ کاموں کی تکمیل قصبے میں مشہور و معروف محل البدیع کی تعمیر سے کی جو ۱۵۷۸ء سے ۱۵۹۴ء تک تعمیر ہوتا رہا۔ یہ سلطان کئی برس کے امن و امان،

عمدہ انتظام اور اس سونے کی وجہ سے جو سوڈان کی فتح میں حاصل ہوا (۱۵۹۱-۱۵۹۲ء) مالا مال ہوگیا ۔ وہ تریب قریب مسلسل مراکش ہی میں رہا جسے اس کی وجہ سے ایسی شان و شوکت اور خوشحالی نصیب ہوئی جو بارھویں صدی کے بعد سے کبھی حاصل نہ ہوئی تھی ، لیکن المنصور کی وفات کے بعد ہی ایسی مصیبتوں اور خانہ جنگیوں کا دور شروع ہوا جو مورخ الافرانی کے الفاظ میں "اس بات کے لیے کافی تھا کہ ماں کا دودھ پیتے بچے کے بالوں کو سفید کر دے" ۔ ادھر تو ابو فارس بن المنصور کی بادشاہی کا اعلان مراکش میں ہوا اور ادھر فاس میں زیدان کو بادشاہ منتخب کر لیا گیا ۔ ایک تیسرے بھائی الشیخ نے آکر فاس لے لیا اور پھر اپنے بیٹے عبداللہ کی قیادت میں ایک لشکر مراکش میں بھیج کر ۲۲ دسمبر ۱۶۰۶ء کو اس پر بھی قبضہ کر لیا ۔ زیدان نے پہلے تو تلمسان میں جا کر پناہ لی پھر تافیلالت کے راستے سوس پہنچا اور پھر اچانک مراکش پہنچ کر وہاں اپنی بادشاہی کا اعلان کرا دیا ۔ عبداللہ بن الشیخ اپنی فوج کے ساتھ بھاگا جا رہا تھا کہ جنان بکار کے باغوں کے درمیان اس پر حملہ ہوا اور ۲۵ فروری ۱۶۰۷ء کو مکمل شکست ہوئی ۔ ۲ اکتوبر ۱۶۰۷ء کو عبداللہ، زیدان کی فوجوں کو وادی تافیلالت پر شکست دے کر واپس آگیا اور پھر دوسری دفعہ ان سے راس العین (تانسفت میں ایک چشمے کا نام) پر نبرد آزما ہو کر شہر پر قابض ہوگیا اور اپنی آتش انتقام کو مسلسل قتل عام اور ایسی خوفناک سزاؤں کے ذریعے ٹھنڈا کیا کہ آبادی کے کچھ حصے نے گلیز میں پناہ لے کر الاعرج کے پڑپوتے محمد کی بادشاہی کا اعلان کر دیا ۔ عبداللہ راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگیا (۲۵ جنوری ۱۶۰۸ء)۔ آبادی کے ایک حصے نے زیدان کو واپس بلا لیا اور چند دنوں کے اندر ہی اس نے اپنے صدر مقام پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ اس سے اگلے سال زیدان اور اس کے بھائی الشیخ کے درمیان فاس کے درمیان فاس کے قبضے کے متعلق معرکہ آرائی ہوئی ۔ زیدان اس پر دوبارہ قبضہ کرنے کے منصوبوں میں ناکام رہا اور اس کے بعد سے فاس پوری طرح بدنظمی کا شکار اور مراکش کی سلطنت سے علیحدہ ہوکر رہ گیا ۔ ان واقعات سے متاثر ہو کر تافیلالت کے ایک مرابطی ابو مَحلّی نے ۱۶۱۱ء میں مداخلت کی کوشش کی تاکہ مدعیان تخت کی باہمی جنگ و جدال موقوف ہو جس کی وجہ سے لوگوں کو بے حد تکلیف ہو رہی تھی ۔ اس کی مداخلت سے معاملات اور بھی بگڑ گئے ۔ اس نے ۲۰ مئی ۱۶۱۲ء کو مراکش پر قبضہ کر لیا ۔ زیدان نے سفی میں پناہ لی اور سوس کے ایک با رسوخ مرابطی کی امداد سے، جس کا نام یحیٰی بن عبداللہ تھا، وہ اپنے پائے تخت پر دوبارہ قابض ہونے میں کامیاب ہوگیا ۔ گلیز میں ایک لڑائی کے بعد زیدان ۳۰ نومبر ۱۶۱۳ء کو مراکش میں ہٹ آیا، لیکن یحیٰی خود حرص و آز کا شکار ہوکر ۱۶۱۸ء کے آخر میں اسی حکمران سے باغی ہو گیا جس کی قبل ازیں اس نے بڑی خوبی سے حمایت کی تھی ۔ زیدان کو پھر سفی میں جا کر پناہ لینا پڑی، لیکن دشمن کی صفوں میں انتشار پیدا ہو جانے کے باعث اسے جلد ہی پھر واپس مراکش آنے کا موقع مل گیا ۔ زیدان کا بیٹا اور جانشین عبدالملک (۱۶۲۷ء تا ۱۶۳۱ء) تھا، جس نے اپنے بعد صرف بے رحمی اور اوباشی کی یادیں چھوڑیں ۔ اسے مئی ۱۶۳۱ء میں قتل کر دیا گیا ۔ جن نو مسلم عیسائیوں نے اسے قتل کیا تھا انہوں نے ۱۶۳۶ء میں اس کے بھائی اور جانشین الولید کا بھی کام تمام کر دیا۔ اب ایک تیسرا

بھائی محمد الشیخ الاصغر اس کا جانشین ہوا، لیکن وہ برائے نام ہی بادشاہ تھا۔ بہرحال ۱۶۵۵ء تک وہ کسی نہ کسی طرح حکومت کرتا رہا، لیکن اس کا بیٹا احمد العباس مکمل طور پر ایک عرب قبیلہ شبانہ کی مٹھی میں تھا۔ انھوں نے اسے قتل کرکے ۱۶۵۹ء میں تخت و تاج عبدالکریم المعروف بہ قَرُّوم الحاج کے حوالے کر دیا۔ اس کے متعلق الافرانی لکھتا ہے کہ اس نے پوری سلطنت مراکش کو اپنے زیرنگیں متحد کیا اور اپنی رعایا کے ساتھ اس کا طرز عمل قابل تعریف تھا۔ ۱۶۶۸ء میں اس کا بیٹا ابوبکر تخت نشین ہوا، لیکن اسے حکومت کرتے ابھی دو ماہ ہونے پائے تھے کہ فیلالی سلطان الرشید، جو پہلے ہی فاس کا حکمران بن چکا تھا، ۳ جولائی ۱۶۶۸ء کو مراکش پر قابض ہو گیا۔ اسے اپنے بھتیجے احمد بن محریز کی بغاوت پر مراکش میں آنا پڑا اور یہیں الاگدال کے باغ میں زخمی ہوکر اس نے وفات پائی اور وہ یوں کہ مست گھوڑے نے ٹھوکر کھا کر اسے ایک سنگترے کے درخت کی شاخ پر گرا دیا، جس سے سر میں زخم آ گیا.

مولای اسمٰعیل کو مراکش میں اپنی بادشاہی کا اعلان کرانے میں کچھ دقت پیش آئی کیونکہ لوگ اس کے بھتیجے احمد بن محریز کو ترجیح دیتے تھے، تاہم اسمعیل ۹ صفر ۱۰۸۳ھ/۴ جون ۱۶۷۳ عیسوی کو شہر میں داخل ہو گیا۔ اگلے سال مراکش نے احمد بن محریز کو پھر خوش آمدید کہا۔ دو سال کے محاصرے کے بعد (مارچ ۱۶۷۵ء تا جون ۱۶۷۷ء) اسمٰعیل نے مراکش پر دوبارہ قبضہ کرکے شہر کو لوٹ لیا۔ ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۲ء میں سُوس کو جاتے ہوئے وہ ایک بار پھر یہاں سے گزرا۔ مقصد یہ تھا کہ احمد بن محریز سے نبرد آزمائی کی جائے جو ابھی تک بغاوت کر رہا تھا۔ اب مراکش پایۂ تخت نہ رہا تھا۔ مولای اسمٰعیل کو اس سے کوئی دلچسپی نہ رہی تھی [بہ تصحیح]؛ چنانچہ اس نے قصبے کے محلات کو منہدم کرکے ان کا ملبہ مکناسہ میں اپنی عمارتوں کے لیے استعمال کیا۔ ۱۱۱۴ھ/فروری ۱۷۰۳ء میں مولای اسمٰعیل کے ایک بیٹے محمد العالم نے اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی اور مراکش پر قبضہ کرکے اسے تاراج کیا۔ باغی کے بھائی زیدان کو اس کی سرکوبی کا حکم ہوا، جس نے حکم کی تعمیل کی اور شہر کو ایک بار پھر لوٹا.

اسمٰعیل کی وفات کے بعد ملک میں پھر بد نظمی پھیل گئی۔ اب اس کا مرکز مکناسہ تھا۔ مولای مستضی کی بادشاہی کا اعلان ۱۷۳۸ء میں عَبِید [غلاموں] نے کیا تھا، مگر ۱۷۴۰ء میں یہ لوگ اس سے منحرف ہو گئے اور اس کی جگہ اس کے بھائی عبداللہ کو تخت نشین کیا۔ اس نے مراکش میں آ کر پناہ لی۔ اس کا بھائی النّاصر ۱۷۴۵ء تک مراکش میں اس کا خلیفہ رہا۔ ادھر المستضی اپنی سلطنت کو دوبارہ حاصل کرنے کی ناکام کوششیں کرتا رہا۔ آخر ۱۷۴۶ء میں مراکش نے مولای عبداللہ کی اطاعت قبول کرلی، جس نے اپنے بیٹے سیدی محمّد کو وہاں اپنا خلیفہ بنا کر بھیج دیا۔ اس کا عہد ولایت اور بعدازاں دورِ بادشاہت مراکش کی تاریخ کے بہترین زمانوں میں شمار ہوتا ہے۔ سیدی محمّد نے شہر کو پورے طور پر از سر نو تعمیر کرایا، معمولاً وہیں مقیم رہا اور یورپ کے کئی سفرا کو وہیں باریاب کیا، جن میں فرانسیسی سفیر Comte de Breugnon کی ۱۷۶۷ءمیں آمد قابل ذکر ہے؛ اس نے تجارت کو ترقی دی۔ اس کے طویل عہد میں ملک کے امن و امان میں کوئی خلل نہ

آیا، البتہ عمر نامی ایک مرابطی مدعی حکومت کی سرکردگی میں ایک فساد ضرور برپا ہوا۔ اس نے چند برگشتہ افراد کو ہمراہ لے کر سرکاری خزانہ لوٹنے کی غرض سے محل پر حملہ کیا، لیکن اسے فوراً پکڑ کر سزائے موت دی گئی (مآخذ کی رو سے ۱۷۶۶ء اور ۱۷۷۲ء کے مابین)۔ سیدی محمد بن عبداللہ کی وفات کے بعد کئی سال تک صورت حالات دگرگوں رہی۔ اہل مراکش ۳ مئی ۱۷۹۰ء کو مولای یزید کی بیعت کرنے کے بعد اس کے بھائی مولای ہشام سے جا ملے اور اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ یہ خبر پا کر یزید نے سبتہ کا محاصرہ ترک کرکے مراکش کا رخ کیا اور شہر کو لوٹ کر ہر قسم کے ظلم و ستم روا رکھے (۱۷۹۲ء)۔ ہشام نے عبدہ اور دکالہ قبائل کی مدد سے مراکش پر چڑھائی کی۔ یزید اس لڑائی میں زخمی ہو گیا اور چند روز کے بعد شاہی محل میں فوت ہو گیا (فروری ۱۷۹۲ء)۔ مراکش مولای ہشام کی جماعت کا وفادار رہا، لیکن جلد ہی رحامنہ نے اس کا ساتھ چھوڑ کر یعنی ہشام کے بھائی مولای حسین کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اس نے قصبہ میں اپنے قدم جما لیے (۱۲۰۹ھ/۱۷۹۴ - ۱۷۹۵ء)۔ جس وقت ان دونوں شہزادوں کے حامی اس طرح باہمی جنگ و فساد سے ہلکان ہو رہے تھے تو فاس کا سلطان مولای سلیمان اس خانہ جنگی میں کسی فریق کی حمایت سے محترز رہا۔ طاعون کے ایک ہی حملے نے اسے ان دونوں حریفوں سے نجات دلوا دی (جولائی ۱۷۹۹ء)، اگرچہ بہر طور اسے کچھ مدت پہلے اس کی اطاعت اختیار کرنا پڑی تھی۔ مولای سلیمان کے عہد کے آخری حصے میں سلطنت کے تمام اضلاع پر فتنہ و فساد کے بادل چھائے رہے۔ اسے مراکش کے دروازوں کے سامنے باغی شہزادہ نے شکست دے کر قید کر لیا اور ۲۸ نومبر ۱۸۲۲ء کو وہ مراکش ہی میں فوت ہو گیا۔ مولای عبدالرحمٰن (۱۸۲۳ء تا ۱۸۵۹ء) نے اگدال کے جنگلات کو ترقی دینے میں بہت کوشش کی اور مذہبی عمارات کو دوبارہ تعمیر کرایا۔ اس کے بیٹے محمدؐ نے حوضوں اور نہروں کی مرمت کرا کے اپنے باپ کے کام کی تکمیل کی۔ ان دو بادشاہوں کی حکومت میں مراکش میں امن و امان رہا، مگر ۱۸۶۲ء میں جب محمدؐ بن عبدالرحمٰن تطوان کے مقام پر ہسپانویوں کے خلاف برسر پیکار تھا، قبیلۂ رحامنہ نے بغاوت کر دی۔ انھوں نے سوق الخمیس کو لوٹ کر شہر کی سخت ناکہ بندی کر دی اور سلسلۂ رسل و رسائل و رسد رسانی کو مسدود کر دیا تا آنکہ سلطان ہسپانویوں سے صلح کرکے شہر کو نجات دلانے واپس آیا (جون ۱۸۶۲ء)۔ مولای حسن شاذ ہی مراکش میں مقیم رہا البتہ کئی موقعوں پر یہاں آ کر ٹھہرا، بالخصوص اکتوبر ۱۸۷۵ء میں قبائل رحامنہ اور بوالسبع کی سرکوبی کے لیے، جنھوں نے بغاوت کر دی تھی اور پھر ۱۸۸۰ء اور ۱۸۸۵ء میں سوس کے خلاف مہمات کی تیاری کی غرض سے۔

مولای عبدالعزیز کے عہد حکومت (۱۸۹۴ء تا ۱۹۰۸ء) کے آخری ایام میں سلطان کے یورپی مذاق اور تجربت اختیار کرنے کی مخالفت سب سے بڑھ کر مراکش ہی میں ہوئی۔ یہ اظہار دشمنی بڑھتے بڑھتے ۱۹ مارچ ۱۹۰۷ء کو ایک فرانسیسی ڈاکٹر مانچیم Manchamp کے قتل پر منتج ہوئی اور اسی نے انقطاع تعلق کا یہ جذبہ پیدا کیا کہ مراکش میں عبدالعزیز کے بھائی اور جنوبی صوبوں کے والی مولای عبدالحفیظ

کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا اور وہ ساری سلطنت کا حکمران بن گیا، (۲۳ اگست ۱۹۰۷ء)، لیکن ۲۳ مارچ ۱۹۱۲ء کو جب اس نے ایک عہد نامے پر دستخط کر دیے جس کی رو سے مراکو پر فرانس و ہسپانیہ کی سیادت (پروٹیکٹوریٹ) قائم ہوئی تو جنوب میں غیر ملکیوں کے خلاف پھر وہی تحریک شروع ہوگئی۔ موریطانیہ کے مرابط الہیبہ نے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا اور مراکش میں جم گیا، لیکن وہاں صرف وہ تھوڑی مدت ہی مقابلہ کر سکا۔ اس کی افواج کو سیدی بوعثمان کے مقام پر ۶ ستمبر ۱۹۱۲ء کو شکست ہوئی اور اس سے اگلے دن فرانسیسی فوجوں نے مراکش پر قبضہ کر لیا۔

یورپ سے تعلقات: ۱۶ جنوری ۱۲۲۰ء کو سینٹ فرانسس کے سلسلہ کے پانچ چھوٹے درجے کے راہبوں (Friars) کو مراکش میں مسلمانوں کو مرتد اور اپنی تقریروں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے کے جرم کی پاداش میں سزائے موت دی گئی۔ ان کے قتل نے پوپ کی حکومت کو مراکش کی طرف متوجہ کیا۔ ۱۲۲۵ء میں ہونوریس ثالث Honorius نے یہاں ایک مسیحی تبلیغی ادارہ اور ایک اسقف کا حلقہ قائم کیا تاکہ مراکو کے متوطن عیسائیوں کی روحانی تسکین کا سامان مہیا ہو، جن میں سوداگر، غلام اور سلطان کے اجیر سپاہی شامل تھے۔ المرابطون کے عہد میں سلاطین مراکو ان عیسائی قیدیوں میں سے جو غلام بنا لیے جاتے تھے یا ہسپانیا کے مستعربین (Mozarab) میں سے، جن کے گروہ وقتاً فوقتاً مراکش میں جلاوطن کر دیے جاتے تھے، اجیر سپاہی بھرتی کیا کرتے تھے۔ ۱۲۲۷ء میں ابوالعلی ادریس المامون نے شاہ قشتالہ کے دیے ہوئے عیسائی دستوں کی مدد سے سلطنت حاصل کی تھی، لہٰذا اسے عیسائیوں کے بارے میں ایک بالکل دوسری روش اختیار کرنا پڑی۔ اس نے ان کو مختلف مراعات دیں، مثلاً یہ کہ وہ مراکش میں اپنا گرجا تعمیر کر لیں اور اس میں علانیہ عبادت کریں۔ اس گرجا کو Notre Dame کہتے تھے اور یہ قصبہ میں غالباً مسجد المنصور کے سامنے واقع تھا۔ ۱۲۳۲ء کی ایک بغاوت میں یہ منہدم ہوگیا، لیکن مسیحی سپاہی کم سے کم اپنے طور پر عبادت کرنے کے حق سے برابر بہرہ اندوز رہے۔ مراکش کے اسقف کا تقرر اشبیلیہ کی ایک کلیسائی مجلس کیا کرتی تھی اور جب تک مسیحی فوج مراکو میں رہی (یعنی چودھویں صدی کے آخر تک) یہ عہدہ قائم رہا۔ اسقف مراکش کا لقب سولھویں صدی کے آخر تک اشبیلیہ کے نائب اسقف (Suffaragans) استعمال کرتے رہے (دیکھیے Father A. Lopez: *Los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*، در *Archivo Ibero-Americano*، عدد ۳۲، ۱۹۲۰ء)۔ ایک ہسپانوی فرانسسکن راہب Juan de Prado، جو تبلیغی ادارہ دوبارہ قائم کرنے آیا تھا، مراکش میں ۱۶۳۱ء میں مروا دیا گیا۔ چند سال بعد (۱۶۳۷ء) قصبہ کے غلاموں کے لیے قید خانے کے پاس ایک مسیحی خانقاہ پھر قائم کی گئی۔ یہ ۱۶۵۹ یا ۱۶۶۰ء میں آخری سعدیہ بادشاہ کی وفات کے بعد برباد کر دی گئی۔ اس دن سے فرانسسکن لوگوں کو ”ملاح“ میں رہنا پڑا، جہاں اٹھارھویں صدی کے آخر تک ان کا ایک چھوٹا سا گرجا اور خانقاہ موجود تھی۔ رہے مسیحی سوداگر، تو انھیں قرون وسطی میں شہر مراکش جانے کی زیادہ ضرورت پیش آتی تھی، یورپ سے تجارت سبتہ میں ہوتی تھی، جہاں سے مسلمان

سوداگر یورپی مال و اجناس اندرون ملک میں لے جایا کرتے تھے۔ سولھویں صدی میں عبداللہ الغالب نے سوق میں ایک فندق، یعنی "احاطہ بند مال خانہ" بنوایا، جہاں عیسائی سوداگروں کو رہنے کی اجازت تھی؛ تاہم مراکش آنے والوں میں ان کی زیادہ تعداد یہودیوں کے محلے ہی میں بس جانے کو ترجیح دیتی تھی۔ اسی جگہ غیر ملکی سفرا بھی عموماً ٹھیرا کرتے تھے تاآنکہ انھیں محل کے کسی باغ میں ڈیرے لگانے کی ہدایت مل جاتی.

یادگار عمارتیں: مراکش کی موجودہ فصیل ایک مٹی کی دیوار ہے، جو تقریباً بیس فٹ بلند ہے۔ اس میں ڈھائی، تین تین سو فٹ کا فاصلہ چھوڑ کر مستطیل برج نکالے گئے، باب اغمات، باب ایلان باب دباغ کم و بیش دوبارہ تعمیر شدہ حالت میں اب تک موجود ہیں۔ ان کا ذکر الموحدون کے اس حملے کے حالات میں آتا ہے جو ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں مراکش پر ہوا تھا۔ باب ینتان (Yintan)، اور باب المخزن کا ذکر بھی انھیں کے ساتھ آتا ہے، لیکن یہ اب معدوم ہو چکے ہیں۔ باب العَمانہ (اب موجود نہیں اور ملاح کی جائے وقوع پر تھا) اور باب دکالہ (ابھی تک موجود ہے)؛ الموحدون کے تسخیر شہر (۵۴۱ھ) کے قصے میں مذکور ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دیوار شہر کی ہیئت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ وقتاً فوقتاً اس کی نئی تعمیر جگہ جگہ مٹی چھوڑ جانے کی وجہ سے ہوتی رہی ہے؛ لیکن یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس دیوار کے مغربی حصے ابھی تک اپنی اصل حالت پر قائم ہیں اور کم از کم یہ دروازے بھی، جو از سر نو تعمیر کیے گئے ہیں اور اسی لیے سلامت رہ گئے ہیں، اگرچہ ان کا نام محو ہو چکا ہے۔ بقول ابوالفداء (چودھویں صدی) مراکش کے سترہ دروازے تھے اور الحسن الوزّان الزّیاتی (Leo Africanus) کی رو سے سولھویں صدی کے آغاز میں چوبیس دروازے تھے۔ ان کی صحیح فہرست کا مرتب کرنا مشکل ہے کیونکہ ان میں سے بعض ہٹا دیے گئے اور بعض نئے دروازے کھولے گئے اور اس وقت سے ان کی تاریخیں یا نام بدل چکے ہیں۔ ابن فضل اللہ العمری (چودھویں صدی کا آغاز) ان دروازوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے چند اور کا ذکر بھی کرتا ہے: باب مُحْروق، باب مَسُوفہ، باب الرحا، یہ چاروں دروازے معدوم ہو چکے ہیں، باب تَغزوت، باب فاس (اب باب الخمیس)، باب الرُّب اب تک موجود ہیں۔ مراکش کی دیواریں جب سے بنی ہیں ان میں اہم تبدیلی صرف یہی ہوئی ہے کہ جنوب میں قصبے کی تعمیر ہوئی اور شمال میں سیدی العباس کا محلہ تخلیق ہوا۔ زاویے کی عمارت، جو سولھویں صدی سے بعد کی ہے، باب تَغزوت سے آگے فصیل کے باہر تھی، لیکن اسے مع متعلقات شہر کی حدود کے اندر شامل کر لیا گیا.

قصبہ: چھوٹا قصبہ اور دارالعُمّہ کا محل جسے یوسف بن تاشفین نے تعمیر کیا تھا موجودہ کتب فروشوں کی مسجد یا کُتُبیّہ کے شمال میں واقع تھا۔ علی بن یوسف نے اسی محلے میں دوسرے محلات بھی تعمیر کرائے جن کا نام سور الحَجر یا قصر الحجر رکھا کیونکہ ان کی تعمیر میں گنّیز کے پتھر استعمال ہوا تھا، بحالیکہ شہر کی دوسری تمام عمارتیں مٹی یا اینٹوں کی تھیں۔ انھیں محلات میں الموحدون کے پہلے سلاطین اقامت گزیں ہوئے۔ استبصار کی کچھ مبہم سی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابو یعقوب یوسف نے شہر کے جنوب میں ایک قلعے کی تعمیر شروع کی تھی لیکن قصبہ

جدید یعقوب المنصور (۱۱۸۹ء تا ۱۱۹۷ء) نے بنوایا تھا؛ یعنی اس نے شہر کی جنوبی دیوار کے ساتھ ایک اور فصیل دار رقبہ شامل کر دیا جس کے اندر اس نے محلات، ایک مسجد اور ایک باقاعدہ شہر بنوایا ۔ الموحدون کے محلات میں سے کوئی چیز باقی نہیں رہی، لیکن فصیل کے اجزا اور دوسرے آثار سے اگر زیادہ نہیں تو شمال اور مشرق کی جانب پرانی دیوار کا پتہ لگایا جا سکتا ہے ۔ یہاں بھی دیوار کے خط میں کوئی خاص تبدیلی واقع نہیں ہوئی ۔ منقش پتھروں کا عالیشان دروازہ جس سے اب قصبے میں داخل ہوتے ہیں، ضرور المنصور کی عمارتوں میں سے ایک ہے ۔ اس کا موجودہ نام باب اگناؤ (Agnau) ("حبشی کا دروازہ") کسی پرانی کتاب میں نہیں ملتا ۔ غالباً اس سے مراد باب الکحل (حبشیوں کا دروازہ) ہے جس کا ذکر مورخین نے اکثر کیا ہے ۔

چند مبہم عبارتوں کے باوجود چودھویں صدی میں ابن فضل اللہ العُمَری، الوزّان الزیّاتی اور Marmol سولھویں صدی میں قصبے کی خاصی مفصل کیفیت لکھ گئے ہیں ۔ الموحدون کے عہد میں قصبہ تین بالکل علیحدہ علیحدہ حصوں میں منقسم تھا ۔ شمال مغرب کی ایک دیوار میں جو مسجد المنصور کے گرد تھی اور جو اب بھی موجود ہے، پولیس کے دفاتر، الموحد قبائل کے مستقر اور عیسائی سپاہیوں کی بارکیں تھیں ۔ یہاں سے باب الطبول کے راستے ایک اور احاطہ میں جاتے تھے، اس میں ایک بہت وسیع کھلا صحن تھا جسے marmol نے "Cercyue" [= "اساراگ" (asārāg) لکھا ہے ۔ اس کے گرد پہرہ داروں کے مکانات، وزیر جنگ کے دفاتر، ایک مہمان خانہ، ایک مدرسہ مع کتب خانہ اور ایک بہت بڑی عمارت تھی جسے "السقائف" (ڈیوڑھی یا چھتا) کہتے تھے اور Marmol اسے "Asaquif" لکھتا ہے ۔ اس میں الموحدون کی تنظیم کے ممتاز ارکان یعنی "دس" [العشرہ] "پچاس" [الخمسون] طلبہ اور شاگرد پیشہ ("اهل الدّار") رہا کرتے تھے ۔ شاہی محل، جسے غرناطہ کی تقلید میں بعض اوقات الحمراء مراکش کہتے تھے، اس کا دروازہ "اساراگ" میں سے تھا اور یہ محل قصبے کا تمام مشرقی حصہ گھیرے ہوئے تھا ۔ المنصور کے عہد کے محل سولھویں صدی کے آغاز میں بھی جب خاندان سعدیہ نے ان پر قبضہ کیا، موجود تھے ۔ عبداللہ الغالب نے انہیں ان محلات میں شامل کر لیا جو وہ خود تعمیر کرا رہا تھا ۔ احمد المنصور نے شمالی باغوں میں مشہور و معروف محل "البدیع" کا بھی اضافہ کیا جو اپنی شان و شوکت اور وسعت کے لحاظ سے شہرہ آفاق تھا ۔ اب اس کے صرف چند اور وہ بھی قریب قریب بالکل بے وضع کھنڈر رہ گئے ہیں لیکن اس کا نقشہ بالکل واضح ہے ۔ مولاے اسمعیل نے اس کا مسالہ استعمال کرنے کے لئے اسے مسمار کرا دیا تھا ۔ قصبہ ایسا کھنڈر ہو کر رہ گیا تھا کہ جب سیدی محمد بن عبداللہ ۱۷۴۶ء میں مراکش کا والی ہوا تو اسے اپنی نئی عمارتوں کی تکمیل تک خیمے میں رہنا پڑا ۔ موجودہ محل کے ایک اہم حصے اور اندرونی باغ "عرصة النیل" کے لیے ہم اسی کے ممنون ہیں ۔ دوسرے عمارتی کاموں کا بیڑا بعد میں مولاے سلیمان اور اس کے جانشینوں نے اٹھایا تھا ۔ کچھ بڑی اور غیر مکمل عمارتیں زمانۂ قریب، یعنی مولاے عبدالحفیظ ہی کے زمانے کی ہیں ۔ قصبے میں جانے کے لیے باب اگناؤ کے علاوہ اور بھی کئی دروازے ہیں ۔ ان کی تفصیل یہ ہے: باب بریمہ اور باب الاَحْمر مشرق میں، باب اغلی اور باب قصیبہ (Ksiba)

مغرب میں محل سے متعلق وسیع باغ ہیں: جنان العافیہ، اگدال، جنان رضوان، مامونیہ، منارہ۔ آخر الذکر شہر کے مغرب میں دو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ سولہویں صدی میں اس میں سلاطین کی ایک طرب گاہ بنی ہوئی تھی۔ دارالبیضاء نے جو اگدال میں واقع ہے، ایک سعدیہ محل کی جگہ لے لی۔ اسے سیدی محمد بن عبداللہ نے دوبارہ تعمیر کرایا اور اس کے بعد سے وہ برابر درست کیا جاتا رہا ہے۔ جہاں تک اگدال کے باغوں کا تعلق ہے، معلوم ہوتا ہے کہ بارھویں صدی میں عبدالمومن نے لگوائے تھے۔

مساجد: قدیم المرابطون کے زمانے کی مساجد میں سے اب کوئی بھی باقی نہیں رہی۔ ان میں سے ایک کی تعمیر میں تاشفین نے ازراہ انکسار معماروں کے ساتھ خود بھی کام کیا تھا، لیکن علی بن یوسف کی جامع مسجد جہاں ابن تومرت نے سلطان سے ملاقات کی تھی گو کئی دفعہ دوبارہ تعمیر ہوئی، اب تک اسی کے نام سے مشہور چلی آتی ہے۔ الموحدون نے مراکش پر قبضہ کرنے کے بعد تمام مساجد کو اس بہانے شہید کرا دیا تھا کہ ان کی سمت کعبہ غلط ہے۔ علی بن یوسف کی مسجد کو صرف جزوی طور پر شہید کرکے دوبارہ تعمیر کیا گیا تھا۔ عبداللہ الغالب نے سولہویں صدی کے وسط میں اسے دوبارہ تعمیر کرایا۔ موجودہ عمارتیں اور مینار مولاے سلیمان کے وقت کا ہے (۱۷۹۲ء تا ۱۸۲۲ء)۔

قُطبیّہ: جب الموحدون مراکش میں داخل ہوئے تو انھوں نے سب سے پہلے قطبیہ مسجد تعمیر کی۔ اس کے چند آثار باقی ہیں اور ان کی مدد سے یہ ممکن ہو گیا کہ اس کا نقشہ دوبارہ بنا لیا جا سکے۔ چونکہ اس کی سمت کعبہ غلط ہو گئی تھی، اس لیے اس نے نئی مسجد یعنی موجودہ قطبیہ تعمیر کی جس میں پہلی مسجد کو لمبا کر دیا گیا لیکن سمت خفیف سی بدل دی گئی۔ اس کا نام ایک سو کتب فروشوں کے نام پر مشہور ہو گیا ہے جن کی دکانیں اس کے دروازے کے گرد تھیں۔ یہ ایک بہت بڑی عمارت ہے جس میں عرضاً ۱۷ دالان ہیں، ان میں اس کی استرکاری کے نقش و نگار، اس کے آویزہ دار (Stalactite) گنبد، اس لکڑی کا ابھرواں کام اور سر ستونوں [گلہ ستون Capital] اور عالیشان منبر کی نگینہ کاری عہد الموحدون کے فن کا اہم ترین اور کاملاً محفوظ ترین نمونہ پیش کرتی ہے۔ اس کا مینار جو عبدالمومن کے زمانے میں بننا شروع ہوا اس کے پوتے المنصور کے عہد ہی میں جا کر پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا (۱۱۷۵ء)۔ یہ مینار ۲۳۰ فٹ بلند ہے اور اس کا اثر انگیز یک رخہ منظر سارے شہر اور نخلستانوں پر چھایا ہوا ہے۔ یہ اشبیلیہ (Seville) کے مینار جیرالڈ (Giralda) اور رباط کے مینار حسّان کا نقش اول ہے۔ اسے بند محرابوں کے سلسلے (arcatures) سے زیبائش دی گئی تھی جس کی دلفریبی پہلے زمانے میں اس رنگین نقاشی سے جو اب بھی کسی کسی جگہ نظر آتی ہے اور اس کی برجی کے گرد سفالی نقش و نگار کی ایک پٹی سے اور بھی دوبالا ہو گئی تھی۔

مسجد قصبہ یا مسجد المنصور، یعقوب المنصور کے عہد کی عمارت ہے۔ اس کی تعمیر ۱۱۸۹-۱۱۹۵ء میں شروع ہوئی اور بڑی شان سے تعمیر ہوئی تھی مگر بہت کچھ بدلی جا چکی ہے۔ پہلے تو سعدیہ خاندان کے عبداللہ الغالب نے تبدیلیاں کرائیں، پھر اٹھارھویں صدی کے وسط میں محمد بن عبداللہ نے اور پھر زیادہ قریب کے زمانے میں مولاے عبدالرحمٰن (۱۸۲۲ء تا ۱۸۵۹ء) نے؛ تاہم

خشتی مینار بجنسہ قائم ہے اور اس پر سبز کاشی سے نہایت شاندار کام ہوا ہے۔ شمع دان میں تین پیالوں والا ایک "جامور" [فانوس] ملمع کیے ہوئے تانبے کا لگا ہوا ہے۔ اس کا مراکش کے افسانوں میں خاصا ذکر آتا ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ (پیالے) خالص سونے کے ہیں اور ان پر ایسا عمل پڑھ دیا گیا ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو خطرناک مصائب میں ڈالے بغیر انہیں نہیں لے جا سکتا۔ اس روایت کو بسا اوقات غلطی سے قطبیہ کے جامور سے بھی منسوب کر دیتے ہیں۔

مراکش کی ان مذہبی یادگاروں میں سے جو فن تعمیر کے لحاظ سے دلچسپ ہیں، ابن صالح کی کی مسجد (تاریخ تعمیر ۷۳۱ھ/۱۳۳۱ء) اور مولی المنصور کی خانقاہ کے، جو عہد مرینی میں عہد الموحدون کی طرز پر بنی، نیز دو سعدیہ مسجدوں کے مینار بھی قابل ذکر ہیں۔ ان دو مسجدوں کے نام مسجد المواسین اور مسجد باب الدکالہ ہیں۔ پہلی کو شریفوں کی مسجد بھی کہتے ہیں۔ اس کی بنا عبدالغالب کی رہین منت ہے اور دوسری مسجد باب الدکالہ ۹۶۵ھ/۱۵۵۷-۱۵۵۸ء میں لالّہ مسعودہ والدہ احمد المنصور نے تعمیر کرائی تھی۔

مدارس: ایک مدرسہ الموحدون، "جو بادشاہ کی اولاد اور اس کے خاندان کے دوسرے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے تعمیر ہوا" یعقوب المنصور کی عمارتوں کا ایک حصہ تھا۔ یہ شاہی مدرسہ بظاہر بعد کے مرینی مدارس سے مختلف تھا۔ یہ شاہی محل کے بالمقابل بڑے چوک میں واقع تھا اور الوزان الزیاتی کے وقت تک موجود تھا۔ ۱۳۴۷ء میں مرینی سلطان ابوالحسن نے ایک اور مدرسہ تعمیر کرایا جس کا ذکر الوزان الزیاتی بھی کرتا ہے۔ یہ مدرسہ قصبے کی مسجد کے شمال میں واقع تھا جہاں اس کے آثار اب پائے جاتے ہیں۔ عام طور پر بھی یہ جو کہا جاتا ہے صحیح نہیں کہ ابن یوسف کا مدرسہ مرینی مدرسے کی مرمت کرکے بنا لیا گیا تھا۔ یہ عمارت عبداللہ الغالب نے نئی بنوائی تھی جس پر ۹۷۲ھ/۱۵۶۴-۱۵۶۵ء کا کتبہ درج ہے اور جو سعدیہ مدرسے کا واحد نمونہ ہے۔

سعدیہ مقابر: اس خاندان کے پہلے دو بانی سیدی محمد بن سلیمان الجزولی کے مقبرے کے پاس محلہ ریاض العروس میں مدفون ہیں۔ ان کے جانشین ۱۵۵۷ء کے بعد سے مسجد قصبہ کے جنوب میں دفن ہوتے رہے۔ وہاں ایک قبرستان تھا جو غالباً الموحدون کے وقت کا تھا جس میں اب تک چودھویں صدی عیسوی کے مقبرے موجود ہیں۔ سعدیہ خاندان کے مقابر کے عالیشان قبے ضرور دو مختلف زمانوں میں تعمیر ہوئے ہوں گے۔ ان میں ایک مشرق کی جانب محمد الشیخ کا مقبرہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے اسے عبداللہ الغالب نے تعمیر کرایا اور دوسرا جس میں تین حجرے ہیں، احمد المنصور (م ۱۶۰۳ء) نے اپنی قبر کے لیے بنوایا ہوگا۔

[مراکش آج کل بارونق شہر ہے۔ شہر کی آبادی ساڑھے تین لاکھ کے قریب ہے۔ شہر سے باہر نئی بستیاں آباد ہو رہی ہیں۔ دینی مدارس کے علاوہ جدید طرز کے بہت سے سکول قائم ہیں۔ ان میں ذریعہ تعلیم فرانسیسی زبان ہے۔ مطابع قائم ہونے کے بعد چھپائی کے کام میں بڑی ترقی ہوئی ہے۔ محکمہ حفظان صحت نے شہریوں کی صحت اور شہر کی صفائی کی طرف بڑی توجہ دی ہے۔ وبائی امراض کم ہو گئے ہیں اور شہریوں کی صحت کا معیار اونچا ہو رہا ہے]۔

مآخذ: (۱) عرب مصنفین: کتب البکری کی

مختلف طبقات کے اشاریے (ترجمہ de slane، ۱۸۵۹ء)؛
(۲) الادریسی (طبع و ترجمہ Dozy و de Goeje
۱۸۶۶ء)؛ (۳) ابن الاثیر (مترجمہ Fagnan، ۱۹۰۱ء)؛
(۴) *Documents inédits d' Histoire almohade* (طبع و
ترجمہ E. Lévi-Provençal، ۱۹۲۸ء)؛ (۵) *Chronique
almohade anonyme* (طبع و ترجمہ E. Lévi-Provençal،
در *Mélanges René Basset*، ج ۲، ۱۹۲۵ء)؛ (۶)
الزرکشی (ترجمہ Fagnan، ۱۸۹۵ء)؛ (۷) المراکشی
(ترجمہ Fagnan، ۱۸۹۳ء)؛ (۸) ابوالفداء (ترجمہ
Solvet، ۱۸۳۹ء)؛ (۹) ابن فضل اللہ العمری: مسالک،
(ترجمہ Gaudefroy-Demombynes، ۱۹۲۷ء)؛ (۱۰)
ابن خلدون: العبر، (ترجمہ de Slane، ۱۸۵۲ء)؛ (۱۱)
الافرانی: نزھة الحادی، (طبع و ترجمہ Houdas، ۱۸۸۹ء)؛
(۱۲) الزیانی (طبع و ترجمہ Houdas، ۱۸۸۶ء)؛ (۱۳)
الناصری: الاستقصاء (جزوی ترجمہ در *A M*، ج ۹ و ۱۰
و ۳۰ و ۳۱)؛ (۱۴) *Extraits inédits relatifs au
Maghreb*، ترجمہ Fagnan، ۱۹۲۴ء)؛ قب نیز:
کتاب الاستبصار (ترجمہ Fagnan، ۱۸۹۹ء)؛ (۱۵)
الحلل الموشیة، تونس ۱۳۲۹ھ؛ (۱۶) ابن ابی زرع:
روض القرطاس (طبع Tornberg، ۱۸۴۳ء، ترجمہ
Beaumier، ۱۸۶۰ء)؛ (۱۷) Leo Africanus (طبع
Schefer، ج ۱، ۱۸۹۶ء)؛ (۱۸) ابن الموقت:
السعادة الابدیة، فاس ۱۳۳۶ھ؛ (۱۹) العباس بن ابراھیم
المراکشی: اظہار الکمال، فاس ۱۳۳۶ھ؛

یورپی مصنفین: (۱) Damiao de Gois: *Cronica
do felicissimo Rei D. Manuel*، طبع D. Lopes،
Coimbre، ۱۹۲۶ء؛ (۲) Marmol Carvajal:
Descripción general de Affrica، ج ۲، غرناطہ
۱۵۷۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ ۱۶۶۷ء؛ (۳) H. de
Castries: *Sources inédites de l' Histoire du
Maroc*، مواضع کثیرہ، قب فرانسیسی اور [illegible] سلسلوں
کے شمارے؛ (۴) Matias de S. fransisco: *Relacion
del viage...que hizo a Marruecos el ven P. Fr. Juan
de Prado*، میڈرڈ ۱۶۴۳ء؛ (۵) G. Host: *Nachri-
chten von marokos und Fes*، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء؛
(۶) L. de Chénier: *Recherches historiques sur les
Maures*، ج ۳، ۱۷۸۷ء؛ (۷) Jackson: *Account of
the Empire of Morocco*، ۱۸۰۹ء؛ (۸) علی بے العباسی:
Voyages، ج ۱، ۱۸۱۴ء؛ (۹) Paul Lambert:
Notice sur la ville de maroc، در *Bull. de la Soc. de
Geogr.*، ۱۸۶۸ء؛ (۱۰) Gatell: *Viages por marruecos*، میڈرڈ
۱۸۷۹ء؛ (۱۱) Edm. Doutté: *Merrakech*، ۱۹۰۵ء؛
(۱۲) P. Champion: *Les Rabat et Marrakech,
villes d' art célèbres*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) H. de Castries:
*Du nom d' Alhambra donné au palais du souverain
à Marrakech et à Grenade*، F A، ۱۹۲۱ء؛ (۱۴)
P. de Cenival: *L' Eglise chretienne de Marrakech*،
در *Hesperis*، ۱۹۲۷ء؛ (۱۵) H. Basset و H.
Terrasse: *Sanctuaires et Forteresses almohades*،
در *Hesperis*، ۱۹۲۵ء تا ۱۹۲۷ء؛ (۱۶) Gallotti:
*Le Lanternon du minaret de la Koutoubia de
Marrakech*، کتاب مذکور، ۱۹۲۳ء؛ (۱۷) G. Rousseau
و F. Arin: *Le mausolée des princes sādiens à
Marrakech*، ۱۹۲۵ء؛ (۱۸) H. de Castries: *Le
Cimetière de Djama el Mansour*، در *Hesperis*،
۱۹۲۷ء؛ (۱۹) G. Aimel: *Le Palais d' el Bedi à
Marrakech*، در *Archives Berbères*، ۱۹۱۸ء؛ (۲۰)
Charles Terrasse: *Medersas du Maroc*، ۱۹۲۸ء؛
(۲۱) Cap. Begbèder: *Notes sur l' organisation
administrative de la Région de Marrakech*، در
Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc، ۱۹۲۱ء؛
(۲۲) Voinot: *Les tribus guich du Haouz de
Marrakech*، در *Bull. de la Soc. de Géogr. et d'
Archéologie d' Oran*، ۱۹۲۸ء؛ در *France Maroc*،

۱۹۱۹ - ۱۹۲۱ء)، بہت سے مقالے دستخطی Aimel، Doutté، Guicherd، وغیرہ؛ (۲۳) Doctoresse Légey: *Contes et légendes populaires recueillis à Marrakech*، ۱۹۲۶ء ۔

(PIERRE DE CENIVAL)

اَلْمَرّاکُشی : رک بہ عبدالواحد ۔

مرزا پور : اتر پردیش (بھارت) کے جنوب مشرق میں ایک ضلع اور شہر کا نام ، اس ضلع کا کل رقبہ ۴۳۲۲ مربع میل اور آبادی (مردم شماری ۱۹۵۱ء) ۸۹۹،۹۲۹ ہے ۔ اس کے شمال میں دریاے گنگا ہے اور جنوب میں سلسلہ کوہ وندھیا چل ۔ اس میں دریاے سون اور رھند بہتے ھیں ۔ عام پیشہ زراعت کاری ہے ۔ خاص خاص فصلیں چاول، باجرہ، گندم، تل، گنا اور دوسرے اناج ھیں ۔ سال کے جنگلوں میں لاکھ کی پیداوار بھی بہت ھوتی ہے ۔ اس ضلع میں چنار کے قریب ریتلے پتھر کی کانیں بھی ھیں ۔

شہر مرزا پور کی آبادی ۷۰،۹۴۴ ہے، جس میں بندھیا چل کے مغربی مضافات بھی شامل ھیں ۔ یہ شہر بنارس سے مغرب، جنوب میں کوئی ۳۵ میل کے قریب ریلوے لائن پر واقع ہے ۔ یہاں اناج ، تل اور نیشکر کی اھم منڈی ہے اور قالین سازی کے لیے مشہور ہے ۔ اس کے علاوہ سوتی کپڑا اور پیتل کے برتن بھی بنتے ھیں ۔

اس کی قدیم تاریخ کا کچھ پتہ نہیں چلتا ۔ گیارھویں صدی عیسوی میں راجپوتوں نے اس پر قبضہ کر لیا اور ان کے بعد جونپور کے شرقی سلاطین اس پر قابض ھو گئے ۔ مغلوں کی فتوحات کے زمانے تک ھندوستان کی فوجی تاریخ میں اس ضلعے کی نمایاں جگہ ہے ۔ اس لیے کہ یہاں چنار کا مستحکم قلعہ ہے جو مشرق پھاٹک کی حفاظت کرتا ہے ”اھرورا“ کے قریب رسول پور میں سید اشرف علی شہیدؒ کا مقبرہ ہے جو بڑی زیارت گاہ ہے ۔ بجے گڑھ کے قلعے کے پھاٹک کے قریب سید زین العابدین ولیؒ کا مقبرہ ہے، جنھوں نے اپنی قوت اعجاز سے یہ قلعہ شیر شاہ کے لیے فتح کیا تھا ۔ چنار کے قصبے میں دو مسجدیں ھیں جن میں سے ایک میں حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ کے لباس محفوظ ھیں ۔ یہاں افغان ولی حضرت شاہ قاسم سلیمانیؒ (۱۵۴۴ء تا ۱۶۰۶ء) اور ان کے خاندان کے وقت کی چند قدیم عمارتیں ھیں جو آثار قدیمہ میں شمار ھوتی ھیں، آپ کا عرس ۱۷ تا ۲۱ جمادی الاول کو ھوتا ہے ۔

مرزا پور کا شہر اسی نام کے ضلع کا صدر مقام بھی ہے ۔ اس کی آبادی اسّی ہزار کے قریب ہے جس کا چھٹا حصہ مسلمان ھیں ۔ یہ شہر مغلوں نے سترھویں صدی کے اواخر میں آباد کیا تھا ۔ اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے شروع میں اسے ایک تجارتی مرکز ھونے کی حیثیت سے کافی اھمیت حاصل ھو گئی ۔ کئی اھم سڑکیں یہاں آ کر ملتی ھیں ۔ یہ دریاے گنگا کے کنارے ایک ایسی جگہ واقع ہے، جہاں نسبتاً بڑی کشتیاں آ سکتی ھیں ۔ ۱۸۶۴ء میں ایسٹ انڈیا ریلوے کے بن جانے کی وجہ سے یہ شہر بالکل الگ تھلگ ھو گیا اور اس وقت سے یہ برابر رو بہ زوال ہے ، اس لیے کہ ریل کے ذریعہ وہ تمام تجارتی مال براہ راست باہر چلا جاتا ہے جو پہلے یہاں آ کر جمع ھوا کرتا تھا ۔

یہاں کی مسجدوں میں سے ایک مسجد کی بانی ایک مسلم خاتون گنگا بی بی تھی ، جس نے بہت سا روپیہ ایک سرائے کی تعمیر کے لیے بھی چھوڑا تھا ۔ اس شہر میں وندیشوری کا مشہور مندر بھی ہے ، جہاں جاتری آتے ھیں ۔ یہ مندر پہلے زمانے

میں ٹھگوں کی جاترا کی خاص جگہ تھی ۔

مآخذ : D. L. Drake-Brockman : *District Gazetteer of Mirzapur*، الہ آباد ۱۹۱۱ء ۔

(J. ALLAN)

مرزا خان برکی : [اس موضوع پر ڈاکٹر محمد جہانگیر خان کا ایک مقالہ برکی کے عنوان سے (برکی پٹھان) ردیف ب میں چھپ چکا ہے ۔ اس میں مرزا خان کے فرزند بہلول گول کا مختصر سا تذکرہ آ چکا ہے ۔ لیکن یہ تفصیل کا طلبگار تھا ۔ یہ مقالہ جو بعد میں ملا اس کمی کو پورا کر دے گا ۔ ردیف ب کے شائع ہو چکنے کے باعث، اسے مرزا خان کے تحت شائع کیا جا رہا ہے ۔ اگرچہ اصل موضوع بہلول گون بن مرزا خان برکی ہے] ۔

[ادارہ]

بہلول برکی بن مرزا محمد خان برکی جالندھر (مشرقی پنجاب) میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی ۔ غلام سرور لاہوری کی خزینۃ الاصفیاء کے مطابق (مطبع نامی نول کشور صفحہ ۴۹۸) بہلول برکی چشتی صابری حضرت شاہ میراں بھیکہ چشتی کھڑامی ؒ کے مرید تھے (کھڑام سابق ریاست پٹیالہ میں واقع ہے)۔ انھوں نے سید عبدالرشید و سید کبیر اور سید عتیق اللہ شاہ ساکنان جالندھر شہر سے معقول و منقول علوم میں دسترس حاصل کی ۔ نوے کتابیں مثلاً فوائد الاسرار و شرح دیوان حافظ وغیرہ تالیف و تصنیف کیں ۔ ان کی وضع قطع ہمیشہ قلندرانہ رہی ۔ شعر بھی عمدہ کہتے تھے اور صاحب دیوان تھے ۔ مولوی جان محمد برکی کے ساتھ جو ایک اجل عالم تھے ، تمام عمر علمی مسائل پر بحث مباحثہ کرتے رہے ۔ آپ کی علمی فضیلت آپ کی کتاب احوال نامہ سے ظاہر ہوتی ہے ۔ ان کے شاگرد بسیار پند نادر اور عظمت خان برکی بھی صاحب دیوان ہوئے ۔ عظیم اللہ شاہ جو جالندھر کے ایک مشہور صوفی تھے اور شاہ میراں بھیکہ ؒ کے مرید تھے ، علوم ظاہری میں ان سے فیض یاب ہوئے ۔ بہلول خان کی وفات ۱۱۷۰ھ/ ۱۷۵۶ - ۱۷۵۷ء میں ہوئی ۔ جالندھر شہر کی عیدگاہ کے پاس ان کا مزار ہے جو قیام پاکستان تک مرجع خلائق تھا ۔ راقم الحروف (مقالہ نگار) نے ان کا مزار دیکھا تھا ۔ لوح مزار پر تاریخ وفات بھی کندہ تھی ۔

سرکار جالندھر کا مشہور فوجدار آدینہ بیگ (وفات ۱۷۵۸ء) جو بعد میں صوبہ پنجاب کا ناظم بھی رہا ان کا ہم عصر تھا ۔ جالندھر کے برکیوں کو آدینہ بیگ کا سکھوں کے ساتھ مصالحانہ رویہ اور اس کے ابن الوقتی طور طریقے بالکل ناپسند تھے ۔ وہ ہمیشہ اس کی حکمت عملیوں کے مخالف رہے ۔ اس مخالفت کی چند روایات ہمارے خاندان میں مشہور ہیں کیونکہ بہلول خان ہمارے خاندان کے ہی ایک بزرگ تھے ۔

احمد شاہ ابدالی (وفات ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء) کے حملوں کے دوران مولوی جان محمد نے جو ایک شعلہ بیان مقرر تھے، برکیان جالندھر کی ایک بھاری تعداد کے ہمراہ کرتار پور (جالندھر سے جانب شمال نو میل پر ایک قصبہ) کے گوردوارہ تھم صاحب کے جھگڑے میں حصہ لیا ۔ جب ابدالی واپس چلا گیا تو کرتار پور کے گرو بڑ بھاگ سنگھ نے سکھوں کی ایک بڑی جمعیت کے ساتھ جالندھر پر حملہ کیا اور برکیوں اور دانشمند انصاریوں کے دونوں محلوں کو نذر آتش کر دیا ۔ اس ہنگامے میں دو سو برکی اور دانشمند کام آئے ۔ اسی حملے میں بہلول خان کا اکلوتا بیٹا یحیی خان بھی جو بڑا عالم تھا مارا گیا اور بہلول خان کا ذاتی کتبخانہ جو ایک روایت کے مطابق دو کمروں پر مشتمل تھا، شعلوں کی نذر ہو گیا ۔ آدینہ بیگ اپنی

بارہ دری میں بیٹھا یہ منظر دیکھتا رہا اور ٹس سے مس نہ ہوا۔

مذکورۂ بالا کتب فوائد الاسرار، شرح دیوان حافظ اور حالنامہ کے علاوہ بہلول خان کی مندرجۂ ذیل تصانیف کے قلمی نسخے پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے مخطوطات شیرانی کی فہرستوں میں ملتے ہیں: منصور نامہ (مثنوی)، السیف المسلول علی من اعرض عن سماع الرسول، شرح دیوان صائب، شرح دیوان غنی کاشمیری، شرح دیوان ناصر علی، شرح مثنوی معنوی، حالنامے کا ابھی سراغ نہیں ملا۔ ممکن ہے کہ ان کی زندگی کے حالات اس تصنیف میں مل جائیں۔

اپنی تحریروں میں وہ اپنے نام کے ساتھ ہمیشہ لفظ گول لکھتے تھے جس کے معنی احمق یا سادہ طبع کے ہیں۔

بہلول خان عالم اور صوفی منش درویش ہونے کی حیثیت سے جالندھر کے ہندو و مسلم عوام میں عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ ان کی وفات سے چھ سال قبل ابدالی اور سکھوں کی کشمکش میں جالندھر شہر کے مسلمان ہندوؤں سے اس بات پر بدظن ہو گئے کہ وہ در پردہ سکھوں کی حمایت کرتے تھے۔ انہیں ایام میں جالندھر کے ہندو باھریوں کا ایک متمول خاندان برکیوں کے محلے سے تھوڑے فاصلے پر ایک بہت بڑا تالاب تعمیر کرا رہا تھا۔ معمار جتنا تالاب دن میں بناتے برکی رات میں اسے منہدم کر دیتے۔ یہ سلسلہ کئی روز تک جاری رہا۔ آخر باھری اور دوسرے سربرآوردہ ہندو بہلول خان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنی صفائی پیش کی اور معاملہ رفع دفع ہو گیا۔

اس کے بعد باھریوں نے اپنے تالاب کی تعمیر مکمل کی۔

مآخذ: (۱) علی محمد دانش (= دانشمند): تذکرۃ الانصار، (مخطوطہ)؛ (۲) محمد جہانگیر خان در اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۵۵ء؛ (۳) غلام سرور لاھوری: خزینۃ الاصفیاء، نولکشور پریس؛ (۴) عبدالحی لکھنوی: نزھۃ الخواطر، جلد ۶، صفحہ ۴۸؛ (۵) رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، (فارسی) صفحہ ۳۴؛ (۶) مخطوطات شیرانی، شائع کردہ ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، تین جلدیں۔

(محمد جہانگیر خان)

مَرزُبان: ساسانی سلطنت میں صوبائی حاکموں خصوصاً ناظمان سرحد (Wardens of the marches) کا ایرانی لقب۔ یہ لفظ "مرز" سے بنا ہے جس کے معنی فارسی زبان میں اب تک بھی سرحدی ضلع کے ہیں۔ (Horn : Grundriss der neupersischen Etymologie، ص ۲۱۸) اور پہلوی زبان میں یہ لفظ "مرژبان" (کارنامک میں: دیکھیے H. S. Nyberg : Hilfsbuch des Pehlevi، Upsala ۱۹۲۸ء، ص ۴۵) کی صورت میں ملتا ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ اس کی اصل کا تعلق شمالی ایران سے ہے (Lentz : Z. I. I.، ۲۵۵ و ۲۹۵) کیونکہ مرز کے ساتھ ساتھ فارسی زبان میں مرج کا لفظ بھی ملتا ہے (Horn، محل مذکور)۔ لیکن یہ لقب عہد ساسانی سے پہلے نہیں پایا جاتا اور پایے کلی Paikuli کے بڑے کتبے میں محافظین کو "بِتخشْ" (ارمنی بدیشخ (Bdeashkh)) کہا گیا ہے اور یہ لفظ بھی شمالی ایران میں ایک لقب کے طور استعمال ہوتا تھا۔ (Herzfeld : Paikuli، برلن ۱۹۲۴ء؛ ص ۱۵۵؛ نیز دیکھیے Marquart : Eranšahr، ص ۱۶۵ ببعد)۔ سریانی زبان میں بھی مَرزْ بانا اور مَرزْ بانا کی صورتیں ملتی ہیں (Payne smith) اور ارمنی زبان میں "مرزبن" اور مرز (/) ون Marz (a) van (Hübschmann : Armenische Grammatik، ص

۴۹ ؛) موجود ھیں ۔ فارسی زبان نے اس لفظ کی یہ صورتیں باقی رکھی ھیں ۔ مَرزُبان، مَرزَبان یا مرزَوان (دیکھیے مثلاً برہان قاطع) .

ھمیں خاص طور پر عربی ماخذ کے ذریعے مرزُبان کے فرائض کا پتہ چلتا ھے ۔ الیعقوبی (تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۰۱) لکھتا ھے کہ یہ "رئیس البلد" کا لقب تھا اور پوری سلطنت کے چار بڑے حصوں کے حکمرانوں کو "پاذغوسپان" Padh ghospan.. کہتے تھے ۔ مؤرخین الطّبری اور البلاذری مختلف مرزبانوں کا ذکر کرتے ھیں، جن سے عرب فتوحات کے دوران میں عربوں کو واسطہ پڑا (دیکھیے فہرست صوبجات جن پر مرزبان حکومت کرتے تھے ۔ یہ فہرست بلاذری نے مرتب کی ھے اور Noldeke نے Gesch. d Perser and Araber، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۴۴۶ میں دے دی ھے ۔ اس زمانے میں ھم دیکھتے ھیں کہ یہ والیٔ حکومتِ بالادست کے استصواب کے بغیر پوری خود مختاری کے ساتھ کام کرتے اور معاھدے اور ھنگامی صلح نامے طے کر لیا کرتے تھے ۔ عرب فتوحات کے بعد بھی بعض اوقات وہ اپنے عہدوں پر بحال رھے ۔ ساسانیوں کے عہد میں مرزبانوں کو ایسی خود مختاری کبھی حاصل نہیں ھوئی ۔ بعض اوقات ھم انھیں اسپہبدوں کے ماتحت فوجوں کی قیادت کرتے دیکھتے ھیں (مثلاً Joshua Stylites، طبع Wright، ص ۶۱) .

گویا یہ لقب رفتہ رفتہ متروک ھو گیا لیکن اسلامی ایران میں اس کا استعمال اپنے اصلی معنوں میں یعنی "محافظ سرحد" کے طور پر برابر ھوتا رھا ۔ اس کا استعمال ادب میں بھی اکثر ھوا ھے (دیکھیے سعدی : بوستان، طبع Graf، ص ۴۷) ۔ دوسری طرف ساسانیوں کے عہد کے بعد مرزُبان کا لفظ اور اس کی مختلف صورتیں مسلمانوں میں اسم معرفہ کے طور پر استعمال ھونے لگیں (عربی میں بعض اوقات المرزُبان)، علیٰ ھذا پارسیوں میں (دیکھیے پہلوی مخطوطات کے کاتبوں کے نام : دیکھیے بالخصوص Justi : Iranisches Namen buch، بذیل مادہ مرزبان) .

مآخذ : (۱) A. Christensen : L' Empire des Sassanides، کوپن ھیگن ۱۹۰۷ء، ص ۴۴ ببعد .

(J. H. KRAMERS)

مَرْزُبان بن رُستم : طبرستان کے باوند نامی خاندان شاھی [رک بآں] کا ایک شہزادہ جو مرزُبان نامہ کا اصل مصنف سمجھا جاتا ھے ۔ یہ فارسی نثر کی ایک تصنیف ھے جس میں اخلاق اور نصیحت آموز حکایتیں ھیں ۔ تیرھویں صدی کی شستہ فارسی میں اس کتاب کے دو نسخے معلوم ھیں جن میں سے ایک سعد الدّین الْوَراوینی کا ھے؛ اس نے یہ کتاب ابوالقاسم رَبیب الدّین وزیر ازبک بن محمد بن اِلدگیز اتابک آذربیجان (۱۲۱۰ء تا ۱۲۲۵ء) کے نام سے منتسب کی ۔ ان تاریخوں سے ھمیں اس کتاب کے تحریر ھونے کی حدود کا اندازہ ھو جاتا ھے ۔ دوسرا نسخہ محمّد بن غازی المَلَطْیَوی کا ھے جو روم کے سلجوقی حکمران رکن الدین سلیمان شاہ کا پہلے دبیر سیکرٹری اور پھر وزیر مقرر ھوا تھا ۔ اس بادشاہ نے ۱۱۹۲ء سے ۱۲۰۴ء تک حکومت کی ۔ اس کتاب کا نام روضة العقول ھے اور ترتیب و مضامین کے لحاظ سے دوسری کتاب سے جس کا نام مرزُبان نامہ ھے، بہت مختلف ھے .

سعد الدّین الوَراوینی کے دیباچے میں ھمیں یہ بتایا گیا ھے کہ اصلی کتاب طبرستان کی زبان اور قدیم "پارسی" کے مقبول عام روزمرہ میں لکھی گئی تھی، لیکن اس کی بدولت اس قیمتی تصنیف کو چار سو سال کے بعد نئی زندگی حاصل ھوئی (ص ۹، ۲۴، طبع میرزا محمد قزوینی) ۔ پہلے باب میں مرزبان بن شُروین، کا ذکر "واضع (مؤلف ؟) کتاب" کی حیثیت سے کیا گیا ھے، جو ساسانی بادشاہ نوشیروان

کے بھائی کیوس Kayūs کے اخلاف میں سے تھا۔ اس کے برعکس روضۃ العقول میں اصل کتاب کی تصنیف کو خانوادۂ زیاریہ کے قابوس بن وشمگیر کی اولاد میں سے کسی شخص سے منسوب کیا گیا ہے اور صرف یہ لکھا گیا ہے کہ اس کا اسلوب بیان عامیانہ سا تھا۔ ان بیانات کے علاوہ فارسی ادب میں اس کتاب کے بہت کم حوالے آئے ہیں۔

کتاب قابوس نامہ کا مصنف (جو ۱۰۸۲ء میں لکھی گئی) لکھتا ہے کہ اس کی ماں کی دادی شہزادہ مرزبان بن رستم بن شروین مصنف مرزبان نامہ کی بیٹی تھی۔ ابن اسفندیار اپنی تاریخ طبرستان (۱۲۱۶ء میں لکھی گئی) میں اصفہبد Iṣfahbad مرزبان بن رستم بن شروین پریم کا ذکر کرتا ہے کہ وہ مرزبان نامہ کا مصنف تھا اور یہ تصنیف ہر لحاظ سے کلیلہ و دمنہ سے بہتر ہے۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اسی مرزبان نے طبری نظم میں ایک دیوان موسوم بہ نیکی نامہ لکھا تھا (دیکھیے *An Abridged Translation of the History of Tabaristan*، از E. G. Browne، لائیڈن ۱۹۰۵ء، ص ۸۶)۔ آخر میں فارسی زبان کا مآخذ نویس رضا قلی خان، فرہنگ ناصری میں مرزبان نامہ کا ذکر کرتا ہے کہ اسے مرزبان بن رستم نے لکھا تھا اور اسے امیر قابوس شمس المعالی کے نام سے منسوب کیا گیا۔ مجمع الفصحاء میں بھی یہی مصنف ضمناً مرزبان نامہ کا نام لیتا ہے۔

ان نامکمل اور بعض اوقات متضاد بیانات کی وجہ سے میرزا محمد قزوینی اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ جس شخص نے اس کتاب کو یہ نام دیا، وہ رستم بن شہریار بن شروین بن رستم بن سرخات تھا، جو باو بن کیوس برادر نوشیروان کی اولاد میں سے تھا۔ یہ شجرۂ نسب ابن اسفندیار کی کتاب پر مبنی ہے اور اس شجرے کی نسبت زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جو Schefer نے دیا ہے (*Chrest. Pers.*، ۲ : ۱۹۴) جس کا خیال ہے کہ مرزبان رستم بن سرخات (م ۸۹۵ء) کا بیٹا تھا۔ رستم بن شہریار بن شروین کا، جو اغلباً مرزبان کا باپ تھا، پتا صرف ۳۵۵ھ/۹۶۶ء کے ایک سکے سے چلتا ہے (H. L. Rabino: *Mazandrān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء، *G M S*، N.S.، ۷ : ۱۳۵)، لہذا مرزبان کا زمانہ ضرور ۱۰۰۰ء کے لگ بھگ ہوگا، یعنی یہ ایرانیوں کی نشأۃ ثانیہ کا زمانہ تھا۔

مرزبان نامہ کے پہلے باب میں مرزبان کو بادشاہ وقت کا بھائی بتایا گیا ہے (غالباً دارا بن رستم جس نے آٹھ برس تک حکومت کی: دیکھیے Rabino، محل مذکور) جس نے یہ درخواست کی کہ اسے گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرنے اور ایک کتاب لکھنے کی اجازت دی جائے "جس میں اس دنیا میں نیکی کے ساتھ زندگی گزارنے کے لیے حکیمانہ نصائح اور مفید ہدایات ہوں" اس سلسلے میں اس کے اور بادشاہ اور اس کے وزیر کے درمیان ایک مباحثہ ہوتا ہے جس کے دوران وہ چند محاضرات بیان کرتا ہے۔ دوسرے ابواب میں بھی اسی قسم کا اسلوب ہے۔ کئی محاضرات اور حکایات دوسری کتابوں میں بھی ٹھیک اسی طرح ملتی ہیں جیسی کلیلہ دمنہ اور انف لیلہ و لیلہ میں ہیں۔ اس لیے یہ مجموعہ لازمی طور پر فارسی ادب کی اس خاص صنف سے تعلق رکھتا ہے جس کا بہت کچھ اثر عربی ادب پر پڑا تھا۔ اس کتاب کے موضوعات کا جائزہ مقابلے کی نظر سے نہیں لیا گیا، اس لیے اس قسم کی کوئی رائے دینا کہ اس کا تعلق اسی قسم کے دوسرے مجموعوں اور فارسی زبان کی کہانیوں سے ہے، یقینی نہ ہوگا۔ یہ بہت ممکن ہے کہ اس کی متعدد کہانیاں ہندی الاصل ہوں۔ دوسری طرف ہمیں اس بیان کو شاید باور نہ کرنا

چاہیے کہ اصلاً یہ کتاب طبری بولی میں لکھی گئی تھی، کیونکہ اس صورت میں ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی تجدید کرنے والے دونوں اہل قلم وہ بولی جانتے تھے، حالانکہ اس کے بارے میں ابن اسفندیار کی تاریخ طبرستان میں صرف چند حواشی ہمارے پاس ہیں۔ عجیب نہیں کہ طبری بولی سے مراد یہ ہو کہ اصل کتاب بہت پرانی فارسی میں لکھی گئی تھی، جیسی کہ غالباً اُس خدائی نامک کی زبان تھی، جو فردوسی کے پیش نظر تھی (دیکھیے Nöldeke: Geschichte des Artachsir-i-Fāpakān، گوٹنجن ۱۸۷۹ء، ص ۲۷) اور وہ ویس و رامین کی طرح کی ایک نظم کا بھی ماخذ بنی، جس کا اصلی متن بارھویں صدی کے ادبی نقادوں کو اپنے وقت میں پسند نہیں آیا تھا۔

مرزبان نامہ میرزا محمد قزوینی نے ۱۹۰۸ء میں شائع کیا (G M S، ج ۸) اسے برٹش میوزیم کے ایک مخطوطے (Or. ۶۳۷۶) سے اسی کتابخانے کے دو اور مخطوطوں کی مدد سے نقل کیا گیا ہے۔ ایک مخطوطہ Bibbiothèque Nationale میں تھا اور دوسرا ایران سے بھیجا گیا تھا۔ پیرس والا مخطوطہ اس سے پہلے مرزبان نامہ کے اقتباسات کی اشاعت کے سلسلے میں Ch. Schefer کی کتاب *Chrestomathie persane*، پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۱۷۲ تا ۱۹۹ میں استعمال ہو چکا تھا۔ روضۃ العقول کی نمایندگی لائیڈن کا ایک مخطوطہ کرتا ہے (دیکھیے M. Th. Houtsma: *Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbān nāme*، *Z D M G*، ۵۲: ۳۵۹ تا ۳۹۲) نیز ایک اور قلمی مسودہ جو پیرس میں ہے۔ میرزا محمد قزوینی نے اپنے مدوّنہ نسخے کے دیباچے میں اس کے اقتباس دیے ہیں۔ اسی کتاب کا ایک عربی ترجمہ ابن عرب شاہ کا کیا ہوا ہے، جس کی بنیاد سعدالوراوینی کے نظرثانی شدہ متن کا ایک ترکی ترجمہ ہے۔ یہ عربی کتاب ۱۲۷۸ھ میں بمقام قاہرہ لیتھو میں چھاپی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) لسانیات کے متعلق کل مواد میرزا محمد خان نے اپنی طبع کے دیباچے میں جمع کر دیا ہے؛ (۲) Schefer کے ملاحظات (ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) کو احتیاط سے استعمال کرنا چاہیے؛ دیکھیے نیز (۳) H. Ethe: *Neupersische Litterature*، در *Grundriss d. Iran. Phil.*، ۲: ۳۲۸ ببعد اور (۴) E. G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۲: ۱۱۵، ۴۸۹۔

(J. H. KRAMERS)

* **مرزیفون:** جو مارْسوان بھی کہلاتا ہے، آناطولی کی ولایت سیواس [رک بآں] کے ایک شہر کا نام، جو اماسیہ [رک بآں] کی سنجاق میں صولُووہ کے زرخیز میدان کے شروع ہی میں واقع ہے۔ ۱۹۲۷ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۱۱۳۳۴ نفوس پر مشتمل تھی، جن میں سے ارمنیوں کو ترک وطن کرنا پڑا۔ اس شہر میں شراب خاصی مقدار میں کشید ہوتی ہے اور کچھ روئی کی پیداوار بھی ہے۔ مرزیفون کے علاقے میں [پہلی] جنگ عظیم سے قبل پروٹسٹنٹ مشن کی تبلیغی سرگرمیاں بہت زیادہ تھیں اور یہاں اناطولی کالج بھی تھا۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر قدیم رومی شہر فیزیمون Pasymon کے محل وقوع پر فیزیمونیا کے علاقے میں آباد تھا۔ یہ نام غالباً یونانی *Pasμον* سے بنا ہے۔ ابن بی بی (دیکھیے *Recueil de textes relatifs à l'histoire de Seldjoucides*، طبع M. Th. Houtsma، ج ۴: لائیڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۹۲ (سطر ۲۰) اسے بازیمون بھی لکھتا ہے۔ اسلامی دور میں اس شہر کی قدیم تاریخ کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ پہلے یہ دانشمندیوں [رک بہ دانشمندیہ] کی مملکت میں تھا اور جب ۱۳۹۳ء میں بایزید اول نے سیواس کے حکمران میر احمد کو سلک

سے نکال باہر کیا تو "مرزیونی" کا ملک جیسا کہ بویریا کے سیاح Hans Schiltberger نے لکھا ہے (دیکھیے *Hans Lchiltbergers Reisebuch* طبع V. Langmantel، Tübingen، ۱۸۸۵ء، ص ۲۰) عثمانلی ترکوں کے قبضے میں چلا گیا۔ مرزیفون کو عثمانلی تہذیب و تمدن کے ارتقا کے سلسلے میں نمایاں مقام حاصل ہے، کیونکہ یہ مشہور علما اور مصنفین کی جائے پیدایش اور سرگرمیوں کا مرکز رہا ہے (دیکھیے A. D. Mordtmann : *Anatolien*، طبع F. Babinger ہانوور ۱۹۲۵ء، ص ۸۸)۔ مرزیفون میں درویشوں کی کئی خانقاہیں تھیں (دیکھیے اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۲۹۰)؛ زیادہ قابل ذکر مسجدیں ایک جامع اور مسجد مراد ثانی ہیں۔ یہ دونوں مسجدیں منڈی میں ہیں۔ یہاں جس ولی اللہ کا احترام کیا جاتا ہے، وہ پیر دده سلطان ہیں، جن کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حاجی بیکتاش کے مرید تھے (اولیاء؛ کتاب مذکور، ۲ : ۲۹۶)۔

مآخذ : (۱) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۲۹۶ ببعد، انگریزی ترجمہ از J. v. Hammer، ۲ : ۲۱۲ ببعد؛ (۲) *Le Voyage de Monsieur d'Aramon ... escript par ... J. Chesneau* طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۶۸؛ (۳) J. Morier : *Journey through Persia, Armenia and Asia Minor*، لنڈن ۱۸۱۲ء، ص ۳۵۰؛ (۴) *Petermann's Mitteilungen*، ۱۸۵۹ء، Heft ۱۲؛ (۵) C. Ritter : *Erdkunde von Kleinasien*، ۱ : ۱۲۹ ببعد؛ (۶) Wm. Ainsworth : *Travels in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۳۳ ببعد؛ (۷) Wm. Hamilton : *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۳۲۹؛ (۸) A. D. Mordtmann : *Anatolien*، طبع Hanover، F. Babinger، ۱۹۲۵ء، ص ۸۲ ببعد؛ (۹) Henry J. van Lennep : *Travels in little-known parts of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ۱ : ۸۲؛ (۱۰) F. Cumont : *Studia Pontica*، ۲ : ۱۳۰، ۳ : ۱۶۲؛ (۱۱) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۱ : ۷۵۸ ببعد (جہاں تک مرزیفون کے نام کے فیزیمون سے اشتقاق کا تعلق ہے، اس کے متعلق یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ قدیم نام بعد کے زمانے کے یونانیوں کی زبان پر آسانی سے نہیں چڑھتا تھا، چنانچہ بوزنطہ کا سٹیفن Stephen (پانچویں صدی عیسوی) میں اسے Pauiδωu، مختلف ہجے (φazεκξωυ, φauaξωυ) میں لکھتا ہے)؛ [(۱۲) سامی : قاموس الاعلام، بذیل مادہ]۔

(Fr. Babinger)

* **مُرْسَل :** (ع)، باب اِفعال میں اَرْسَلَ "اس نے بھیجا" سے اسم مفعول۔ اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں : (الف) "اللہ کا بھیجا ہوا پیغمبر"؛ (ب) "ایسی حدیثیں جن کا اسناد کسی صحابی کے نام کے بغیر ہو [رک بہ "حدیث"]۔

⊗ **اَلْمُرْسَلٰت :** (اِرْسال بمعنی بھیجنا سے مشتق ہے، مفعول مؤنث بشکل جمع ہے) قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے، جسے سورت الملائکہ، سورت العرف اور سورت الروح بھی کہا گیا ہے (روح المعانی، ۲۹ : ۱۶۹)۔ اس کا عدد تلاوت ۷۷ اور اس کا عدد نزول ۳۳ ہے۔ یہ سورت الہمزہ کے بعد اور سورت قٓ سے قبل مکہ میں نازل ہوئی (الاتقان، ۱/۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۳۷۹، ۶۷۷)۔ یہ سورت دو رکوع اور پچاس آیات پر مشتمل ہے اور اس کی تمام آیات بالاجماع مکی ہیں، اس میں وارد ہونے والے کلمات کی تعداد ایک سو اسی اور حروف کی تعداد آٹھ سو سولہ ہے (علی بن محمد الخازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۳۶۸؛ تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس (۷۷۲)۔ امام ابو عبداللہ محمد بن حزم، کتاب فی معرفة الناسخ و المنسوخ برحاشیہ تنویر المقیاس، ص ۳۱۵ کے بیان کے مطابق یہ سورت قرآن مجید کی ان ۴۳

سورتوں میں سے ایک ہے جو تمام کی تمام محکم ہیں اور ان میں نہ تو کوئی آیت منسوخ ہے اور نہ ناسخ، السیوطی (لباب النقول فی اسباب النزول برحاشیہ تنویر المقباس، ص ۲۹۱) کے قول کے مطابق اس سورت کی آیت ۴۸ (وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ۝ یعنی جب جنہیں جھکنے اور رکوع کرنے کو کہا جاتا ہے تو رکوع نہیں کرتے) بنو ثقیف کے لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ ہم منیٰ کے ایک غار میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی صحبت میں تھے، جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر سورت مرسلٰت کا نزول ہوا۔ آپؐ پڑھتے جاتے تھے اور میں اسے دہراتا جا رہا تھا۔ اسی اثنا میں ایک سانپ نکل آیا، ہم اسے مارنے کے لیے بڑھے، مگر وہ جلدی سے نکل بھاگا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا: وہ تمہارے شر سے محفوظ ہو گیا اور تم اس کے شر سے بچ گئے (ابن العربی: احکام القرآن، ص ۱۸۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۱۸۵)۔

امام ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۸۸۸) کے بیان کے مطابق سورت مرسلٰت میں تین آیات ایسی ہیں جن سے دس فقہی احکام و مسائل کا استنباط ممکن ہے۔ گزشتہ سورت کے ساتھ اس کا ربط یہ ہے کہ سورت الدہر میں یہ بیان ہوا کہ اللہ تعالیٰ جس پر چاہے اپنی رحمت خاصہ کو عام کرتا ہے اور ظالموں کو ہر صورت میں سزا اور عذاب دیتا ہے، یہ اس کا سچا وعدہ ہے؛ چنانچہ اب اس سورت مرسلٰت میں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ یہ باتیں ضرور پوری ہو کر رہیں گی۔ اللہ تعالیٰ یہ وعدہ قسم کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ (جو تم سے وعدہ کیا جا رہا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ اس وعدے کو حقیقت کا روپ دینے کا وقت اور شرائط بھی بیان کر دی گئی ہیں، گویا گزشتہ سورت میں کفار و فجار کے لیے جو وعید آئی اور مومنین صالحین سے جو وعدہ ہوا تھا، اسے پورا کرنے کے متعلق قسم کے ساتھ یقین دلایا جا رہا ہے (روح المعانی، ۲۹ : ۱۶۹؛ البحر المحیط، ۸ : ۴۰۳؛ النہر الماد برحاشیہ البحر المحیط، ۸ : ۴۰۳؛ تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۵۸)۔

قرآن مجید کی اس سورت کا اعجاز بیان ایک خاص رنگ پیش کرتا ہے، جس میں دنیا اور آخرت کے مناظر بیان ہوئے ہیں، اس میں کائنات و آفاق، نفس انسانی کے حقائق، ہولناک عذاب کی تصویر کشی کے ساتھ منکرین اور حق کو جھٹلانے والوں کے انجام بد اور ندامت کا نقشہ پیش کیا گیا ہے (فی ظلال القرآن، ص ۳۷۸۹)، سب سے پہلے ملائکہ مرسلین کی قسم کھا کر یہ بتایا گیا ہے کہ یوم حساب اور جزا و سزا کا مرحلہ بلاشبہ آنے ہی والا ہے، پھر کافروں کے لیے وعید آئی ہے کہ ان کے ساتھ بھی سابقہ زمانوں کے کافروں اور منکرین حق جیسا سلوک ہوگا، اس کے بعد مکذبین کو زجر و توبیخ ہے کہ وہ انفس و آفاق میں اللہ کے انعامات کو فراموش کر چکے ہیں۔ پھر روز قیامت کے عذاب کی ہولناکی کا بیان ہے جو بچوں کو بوڑھا کر دینے والی ہوگی۔ اس کے بعد متقین کے لیے ان نعمتوں کا ذکر ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے جنات نعیم میں مہیا کر رکھی ہیں، اس کے علاوہ تخلیق حیوان و انسان اور سمندروں اور پہاڑوں میں اللہ کی جو عظمت اور کمال قدرت جلوہ گر ہے اس کو بھی بیان کرکے انسان کو راہ حق پر آنے کی دعوت ہے (تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۹۱؛ تفسیر ابن عربی، ۲ : ۱۸۳؛ الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، ۴ : ۳۲؛ الدر المنثور فی التفسیر [illegible] اور

۶ : ۳۰۲؛ التفسیر المظہری، ۱۰ : ۱۷۴؛ فتح البیان، ۱۰ : ۱۸۵؛ فی ظلال القرآن، ص ۳۷۸۹؛ روح المعانی، ۲۹ : ۱۶۹).

امام الحاکم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم فرمایا کرتے تھے کہ مجھے سورت ھود، سورت الواقعہ، سورت مرسلٰت، سورت عم یتسألون اور سورت اذا الشمس کوّرت نے بوڑھا کر دیا ہے (الدر المنثور، ۶ : ۳۰۲)۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں سورت مرسلٰت کی تلاوت کر رہا تھا تو حضرت ام الفضل نے سنا اور فرمایا کہ میں نے مغرب کی نماز میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو آخری مرتبہ یہی سورت پڑھتے سنا تھا (فتح البیان، ۱۰ : ۱۸۵)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے یہ بھی منقول ہے کہ جس نے سورت مرسلٰت کی تلاوت کی اس کے حق میں یہ لکھ دیا جائے گا کہ وہ مشرکین میں سے نہیں ہے۔

مآخذ: السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۱۰؛ (۲) وہی مصنف: لباب النقول فی اسباب النزول، برحاشیہ تنویر المقباس، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۳) ابوحیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ ریاض؛ (۴) وہی مصنف: النہر الماد، مطبوعہ ریاض؛ (۵) خازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابو عبداللہ محمد بن حزم: کتاب فی معرفۃ الناسخ و المنسوخ، برحاشیہ تنویر المقباس، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۷) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۸) فیروزآبادی: تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۹) ابن عربی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) زمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) المراغی: تفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۳) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۴) واحدی نیساپوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۵) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۷۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

مَرْسِین: اناطولی کی ایک بندرگاہ جو ایشیاے کوچک کے جنوبی ساحل پر واقع ہے۔

مرسینہ جو اسی نام کی ایک سابقہ سنجاق کا (جس کا رقبہ ۱۷۸۰ مربع میل تھا) مرکز حکومت اور بندرگاہ ہے، ولایت آطنہ [رک بآں] میں اناطولیا کے جنوبی ساحل آطنہ سے چالیس میل کے فاصلے پر واقع ہے جہاں تک ریل بھی جاتی ہے۔ مرسینہ کے نام کا مأخذ یونانی لفظ Myrsini (μυρσίνη) مہندی کا درخت ہے کیونکہ یہ درخت اس علاقے میں بڑی کثرت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس شہر کی تعمیر بڑی باقاعدگی سے نزدیک ہی کے زمانے یعنی ۱۸۳۲ء میں ہوئی ہے۔ اس کی آبادی تقریباً ۲۱۱۷۱ ہے (۱۹۲۷ء)۔ اس کی شہرت فقط اس لیے ہے کہ یہ ریشم، غلّہ اور روئی کی برآمد کے لیے بندرگاہ ہے۔ موسم گرما میں یہاں کی آب و ہوا بہت مضر صحت ہوتی ہے۔ مرسینہ کا پرانا نام زفیریم (Zephirium) تھا؛ اس کے نزدیک (جنوب مغرب کی طرف ۸۷ میل کے فاصلے پر) Soli یا Pompeiopolis کے کھنڈر ہیں؛ یہ شہر جو بالکل موجودہ زمانے کا ہے اسلامی تاریخ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

مآخذ: V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲ : ۵۰ ببعد۔

(F. BABINGER)

مُرْسِیہ: (Murcia) ایک شہر جو ہسپانیہ کے جنوب مشرق میں سطح سمندر سے ۱۴۰ فٹ کی بلندی پر ہیورتہ دی مرسیہ (Huerta de murcia، یعنی "باغبانی مرسیہ") کے مرکز میں واقع ہے۔ اسے دریا ئے سگورہ Segura (عربی: وادیِ شقورہ [رک بآں] یا وادی الابیض، "سفید دریا") سیراب کرتا ہے۔ مرسیہ کا علاقہ بہت گنجان آباد ہے،

یعنی اس کی ڈیڑھ لاکھ سے زائد آبادی ہے ، اگرچه خود شہر کی آبادی مشکل سے بیس ہزار ہوگی ۔ مرسیه اسی نام کے صوبے کا صدر مقام ہے، یہاں ایک اسقف بھی رہتا ہے اور یونیورسٹی بھی ہے ۔ اس کے جنوب میں چالیس میل کے فاصلے پر بحیرۂ روم کے ساحل پر اس کی بندرگاہ ہے جس کا نام کارتیجنا Cartegena ہے اور جسے عرب قرطاجنه یا قرطاجنّة الخلفاء کہتے تھے ۔

مرسیه سے جو شاداب باغوں کے بیچ میں واقع ہے اور ایک سرسبز جزیرے کی صورت میں ایسے بنجر علاقے میں آباد ہے جسے فطرت نے بہت کم نوازا ہے ، عرب جغرافیه نگار بھی واقف تھے اور انہوں نے اس کا کم و بیش مفصل حال لکھا ہے ؛ مثلاً ابو الفداء لکھتا ہے که یه مقام اپنی تفریح گاہوں اور باغوں کی کثرت کی وجه سے اشبیلیه سے مشابه ہے اور وہ ان باغوں میں مشہور و معروف الرُّشاقه کا ذکر کرتا ہے ۔

بنو اُمیّه کے زمانے میں یه شہر اس صوبے یا کُورے کا صدر مقام تھا جسے تُدمیر [رک بآں] کہتے تھے ۔ یه نام جو Theodmir کے نام سے وابسته ہے، جو اس علاقے میں فتوحات اسلامی کے زمانے میں وسی گوتھ Visi-Goth قوم کا ایک سردار تھا، مرسیه کے شہر کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا ، اس وقت سے جب اس نے اس علاقے کے بڑے شہر کے طور پر اورھوئیله (ورگیلیا) Orihuela [رک بآں] کی جگه لے لی ۔ فی الحقیقت ان سب عرب مصنفین کا جو مرسیه کا ذکر کرتے ہیں، اس پر اتفاق ہے که دوسرے شہروں کی نسبت اس شہر کی بنیاد قریب تر زمانے میں پڑی ؛ یه شہر اموی امیر عبدالرحمٰن ثانی بن الحکم کے عہد میں ۲۱۰ھ/۸۲۵ء میں تعمیر ہوا اور بقول الروض المعطار اسے ۲۱۶ھ میں والی جابر بن مالک بن لبید نے تعمیر کروایا تھا ۔

قرطبه کے خود مختار اُمرا کے زمانے میں یمنیوں اور مضریوں کے باہمی بغض و عناد کی پیدا شده جنگوں میں تدمیر کا علاقه بشمول مرسیه بہت حد تک مقامی جنگوں کا اکھاڑا بنا رہا ۔ عبدالله کے عہد (۲۷۵ تا ۳۰۰ھ/۸۸۸ تا ۹۱۲ء) میں ابن حفصون (قب بنو اُمیه) ایسے مشہور مفسده پرواز کی چشم پوشی سے یہاں ایک نو مسلم باغی دَیسم بن اسحق نے سر اٹھایا ۔ وہ تدمیر کے سارے صوبے پر خود مختارانه حکومت کرتا رہا تاآنکه امیر قرطبه نے ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں اپنے چچا ہشام بن عبدالرحمٰن بن الحکم اور سپه سالار احمد بن محمّد ابن ابی عبدة کی سرکردگی میں ایک فوج اس کی سرکوبی کے لیے بھیجی ۔ دَیسم کو الیدو Aledo اور لُورقه Lorca کے درمیان شکست ہوئی اور مؤخرالذکر شہر کا محاصره کر لیا گیا ، تاہم یه علاقه کہیں خلیفه عبدالرحمٰن ثالث اور اس کے جانشین الحکم ثانی کے عہد میں جا کر پورے طریقے پر قرطبه کی مرکزی حکومت کے زیرنگیں ہوا اور یہاں قطعی طور پر امن و امان قائم ہو سکا ۔

ان واقعات کے دوران جو ہسپانیا کی اموی سلطنت کی شکست و ریخت پر ختم ہوئے ، مرسیه بھی اس جزیره نما کے دوسرے بڑے شہروں کی طرح ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا پای تخت بن گیا ۔ پہلے یه علاقه امرای صقالبه (Slavs) یعنی خَیران اور زہیر کے قبضے میں رہا ۔ اس کے علاوہ المریه اور جَیّان بھی انہی کے قبضے میں تھے ۔ اس کے بعد مرسیه کی ریاست کچھ عرصے تک بلنسیه کی ریاست کے ساتھ شامل رہی جو عبدالعزیز المنصور ابن ابی عامر اور اس کے بیٹے عبدالملک المظفّر کے زیرنگیں تھی ۔ اس زمانے میں ابوبکر احمد بن

اسحٰق ابن طاہر مرسیہ کا والی تھا؛ وہ ۴۵۵ھ/ ۱۰۶۳ء میں بے حد و حساب دولت جمع کرنے کے بعد فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا ابو عبدالرحمٰن محمّد اس کا جانشین ہوا۔ اس نے جلد ہی اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور بلنسیہ کے خاندان کی اطاعت کا جُوا اتار پھینکا۔

ابن طاہر کی قائم کردہ ریاست کو دیکھ کر المُعتمد [رک بآں] ابن عبّادشاہ اشبیلیہ کے وزیر کی آتش حرص و آز تیز ہو گئی اور مرسیہ کے خلاف اس علاقے کے ایک خود مختار امیر ابن رشیق کی امداد سے ایک مہم اس کے خلاف بھیجی گئی، ابن طاہر کو پکڑ کر مونتے اگودو Monteagudo میں قید کر دیا گیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور بلنسیہ پہنچا، جہاں وہ القادر ابن ذوالنّون [رک بآں] کے مشیر کے طور پر کام کرتا رہا بلکہ قریب قریب اس کا جانشین ہی بن گیا۔ اس کا انتقال ۵۰۸ھ/۱۱۱۴ء میں ہوا۔ ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء میں ابن عمّار نے عباسیوں کے نام پر مرسیہ کو فتح کر لیا، لیکن عباسیوں کا محض نام ہی نام تھا حقیقی اختیارات ابن طاہر کی بجائے ابن رشیق کے ہاتھ میں تھے۔

مرسیہ مملکت اندلس کے ان علاقوں میں سے تھی جسے المرابطون نے سب سے پہلے فتح کیا۔ مرسیہ کو یوسف بن تاشفین [رک بآں] کے نام پر ۴۸۴ھ/نومبر۔ دسمبر ۱۰۹۱ء میں نمتونہ کے سپہ سالار ابن عائشہ نے تسخیر کیا۔ اس کے بعد اس نے دانیہ اور شاطبہ پر قبضہ کیا۔ ابن عائشہ مرسیہ کا والی بھی رہا، اس کے بعد ابوبکر بن ابراہیم ابن تیفلویت والی ہوا اور پھر سلطان علی بن یوسف کا بھائی ابو اسحٰق ابراہیم۔

گیارھویں صدی کے آغاز میں المرابطون کے خلاف ہسپانیا میں عام بغاوت ہو گئی۔ اس سے طوائف الملوک کے ایک نئے سلسلے کا آغاز ہوا؛ چنانچہ ۱۱۴۵ء اور ۱۱۴۷ء کے درمیانی عرصے میں مرسیہ دو مخالف سرداروں یعنی عبداللہ بن عیاض اور عبداللہ بن فرَج کے قبضے میں رہا یہاں تک کہ بلنسیہ کے حکمران محمد بن احمد بن سعید ابن مَردنیش نے اس پر قبضہ کر کے وہاں سکونت اختیار کر لی۔ یہ شخص جو ہسپانوی نسل سے تھا (قب بذیل مادّہ مَردَنیش) بہت جلد تمام جنوب مشرق ہسپانیہ کا حکمران بن گیا اور بلنسیہ اور المریہ کا درمیانی علاقہ اس کے قبضے میں آ گیا۔ اس نے قتالونیہ، ارغون اور قشتالہ کے نصرانی حکمرانوں سے مفید مطلب روابط اتحاد قائم کر لیے۔ وہ طویل عرصے تک الموحدون کے پہلے بادشاہ عبدالمومن [رک بآں] اور یوسف بن تاشفین [رک بآں] کے حملوں کی روک تھام کرتا رہا اور جب ۵۶۷ھ/۱۱۷۲ء میں وہ مرسیہ کے محاصرے کے دوران میں فوت ہو گیا تو اس کی سلطنت قطعی طور پر موحّدی خاندان کے حکمرانوں کے ہاتھ میں منتقل ہو گئی۔

ہسپانیا میں الموحدون کے زوال سے لے کر نصرانیوں کی فتح کے زمانے تک مرسیہ کی زندگی بہت پرآشوب رہی۔ یہ مقام باری باری سے (تیرھویں صدی کے آغاز سے) سرقسطہ کے خاندان بنو ہود کے بادشاہوں محمّد بن یوسف المتوکّل، اس کے چچا محمّد اور ابوبکر محمّد الواثق کی اقامت گاہ رہا، پھر غرناطہ کے بنو نصر اور عبداللہ بن علی ابن اشقیلولہ کے قبضے میں آیا۔ اس دور کی مبہم تاریخ کے لیے دیکھیے Gasper Remiro کا مذکورہ ذیل مقالہ۔ بقول ابن ابّار (قب محمّد بن شنب : *Nots Chronologiques Sur* در *'Relanges René Basset*، *la Conquête de l' Espagne* پیرس ۱۹۲۳ء تا ۲ : ۷۳)۔ مرسیہ کے

والی کے بیٹے احمد بن محمد بن ہود نے پنجشنبے کے دن ۱۰ شوال ۶۴۰ھ/۲ اپریل ۱۲۴۳ء کو شہر نصرانیوں کے حوالے کر دیا، لیکن اگر نصرانی مؤرخین پر اعتماد کیا جائے تو یہ واقعہ ضرور ۱۲۶۶ء میں پیش آیا جب ڈان جیم Don Jaime والی ارغون نے مرسیہ پر قطعی طور پر قبضہ کر لیا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: Description de l' *Afrique et de l' Espagne*، طبع و ترجمہ Dozy و de Goeje، ص ۱۹۳ تا ۲۳۶؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۷۸ تا ۹۵۹؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۴۹۷؛ (۴) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، مادہ مرسیہ؛ (۵) اخبار مجموعہ؛ ابن القوطیہ: افتتاح الاندلس، مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن عذاری: البیان المغرب، ۲: ۴، اشاریہ؛ اسلامی مغرب کے کل مورخین اور سوانح نگار، یورپی مؤرخین؛ (۷) اسلامی مرسیہ پر M. Gasper Remiro نے *Historia de Murcia Musulmana*، سرقسطہ ۱۹۰۵ء، کے نام سے ایک بہت خوب رسالہ لکھا ہے؛ قب نیز (۸) Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، بار دوم، اشاریہ؛ (۹) وہی مصنف: *Recherches*، مواضع کثیرہ؛ (۱۰) A. González Palencia: *Historia de la Espoña Musulmana*، ص ۵۷، ۸۲، ۸۸؛ (۱۱) A Prieto Vives: *Los Reyes de Taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) E. Levi-Provencal: *Inscriptions arabes d' Espagne*، لائیڈن پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۹۶ ببعد؛ (۱۳) وہی مصنف: *L' Espagne Musulmane de X^ème^ siécle Institutions et vie sociale*، پیرس ۱۹۳۲ء، اشاریہ؛ (۱۴) E. Tormo: *Levante* (Guias Calpe)، میڈرڈ ۱۹۲۳ء؛

[مرسیہ (Murcia) موجودہ اسپین کا ایک ضلع اور شہر ہے؛ ۱۹۶۰ء میں ضلع کی آبادی (جس کا رقبہ ۱۱۳۱۷ مربع کیلومیٹر ہے) ۸۰۰۴۶۳ تھی اور شہر کی ۱۹۶۷ء میں ۲۶۵۲۵۰]۔

(E. Levi-Provencal و ادارہ)

٭ **مُرشِد آباد**: مرشد آباد مغربی بنگال (بھارت) کے ایک ضلع اور شہر کا نام ہے۔ ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۶۹ ہزار ہے۔ بنگال کے ناظم نوابوں کی قیام گاہ ہونے کی وجہ سے اسے تاریخی حیثیت حاصل تھی۔ اس کا قدیمی نام مقصود آباد تھا، پھر نواب مرشد قلی خان (م ۱۷۲۵ء) (جو نسباً برہمن تھا لیکن حلقہ بگوش اسلام ہو گیا تھا) کی قیام گاہ کی نسبت سے اس کا نام مرشد آباد ہوا (دیکھیے L.F. Rushbrook Williams: *A Handbook for Travellers in India, Pakistan, Nepal, Bangladesh and Sri Lanka*، لندن ۱۹۷۵ء، ص ۴۹۵)۔ انگریزوں کے تسلط کے زمانے میں شہر ہگلی تک جانے والی تجارتی شاہراہ پر واقع ہونے کی وجہ سے یہ شہر خوشحال اور ترقی یافتہ تھا۔ ہاتھی دانت کے کام اور زردوزی وغیرہ کی وجہ سے اسے خاصی شہرت حاصل تھی، لیکن اب یہ دستکاریاں جیا گنج اور کھگڑا کے صرف چند خاندانوں تک محدود ہو گئی ہیں۔ عمدہ سلک کا کام اب بھی عام ہوتا ہے۔ دیہاتی لوگ ریشم کے کیڑے گھروں میں پالتے ہیں اور ریشم کاتنے والوں کے ہاتھ ریشم کے کویے فروخت کرتے ہیں۔ بہت بنگالی مہینے بھدرا کی آخری جمعرات کو خواجہ خضر سے عقیدت کی سالانہ تقریب دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔

مرشد آباد میں نوابوں کا قدیمی محل موجود ہے جس کا نام قلعہ نظامت ہے۔ یہ محل دریائے بھاگیری کے کنارے شہر کے تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اس کی تعمیر بقول L.F. Rushbrook

اطالوی وضع کی ہے (ص ۳۹۵) اور کلکتہ کے گورنمنٹ ہاؤس کے مشابہ ہے۔ قلعے کے ساتھ کچھ عمارتیں بھی ہیں۔ ان سب کے ارد گرد فصیل بنی ہے۔ محل ۱۸۳۷ء میں فن تعمیر کے ماہر انجینئر ڈنکن میکلوڈ Dunkan Macleod (۱۷۸۰-۱۸۵۶ء) کی زیر ہدایت تعمیر ہوا تھا۔ اس کا ایوان دربار بہت دلکش اور وسیع ہے۔ مہمانوں کے کمرۂ پذیرائی کی لمبائی ۲۹۰ فٹ ہے۔ ان کے علاوہ بھی متعدد کمرے ہیں۔ محل کا اسلحہ خانہ قابل دید ہے۔ قلعے میں ایک کتاب خانہ ہے، جس میں اہم اور نادر مخطوطات محفوظ ہیں۔ محل کے احاطے میں امام باڑا ہے جو ۱۸۴۷ء میں تعمیر ہوا تھا۔ بیرون شہر ایک کٹڑا ہے جس میں مرشد قلی کا مزار ہے۔ اس کے دو مینار ۷۰ فٹ بلند ہیں، لیکن اب یہ مزار خستہ حالت میں ہے۔

مزار کے قریب کوئی ساٹھ گز کے فاصلے پر ڈھاکہ جیسی ایک بہت بڑی توپ نصب ہے، جو ۱۷½ فٹ لمبی ہے۔ شہر کے جنوب میں دو میل کے فاصلے پر موتی جھیل ہے۔ مراد باغ محل ندی کے کنارے واقع ہے جس پر سراج الدولہ نے ۱۷۵۶ء میں قبضہ کر لیا تھا۔ یہاں لارڈ کلائیو نے پہلی مرتبہ پنیا (مالیہ) وصول کیا تھا (۱۷۶۵ء) اور یہاں وارن ہیسٹنگز کی ۱۷۶۵ء میں سکونت رہی۔ بعد میں سر جان شور Shore بھی اسی محل میں مقیم رہا۔ یہاں کا باغ اب بھی کمپنی باغ کے نام سے موسوم ہے۔ قدیمی عمارتوں میں اب علی وردی خان کے بھتیجے اور داماد کی مسجد شہامت جنگ اور میر جعفر کی بارہ دری کے آثار بھی قائم ہیں۔ مبارک منزل میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا کورٹ ہاؤس تھا۔ موتی جھیل کے مشرق میں کچھ فاصلے پر سیاہ سنگ مرمر کا نواب ناظم کا تخت رکھا گیا تھا جس پر جنگ پلاسی کے بعد لارڈ کلائیو نے میر جعفر کو رسوم و آداب کے ساتھ مسند نشین کیا تھا۔ اب یہ تخت کلکتہ کے میموریل ہال (کتاب مذکور، ص ۱۷۸) میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس کے بجائے عام پتھر کی سل نصب کر دی گئی ہے۔

خوش باغ اور نوابوں کا قبرستان موتی جھیل کے بالمقابل واقع ہیں۔ مدرسۂ نواب، جہاں پہلے صرف نواب کے قرابتداروں ہی کو تعلیم دی جاتی تھی، اسے اب نواب کے ہائی سکول میں شامل کر کے نواب بہادر انسٹی ٹیوشن کا نام دے دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) *The Statesman's Year-Book*، ۱۹۷۵/۱۹۷۶ء ؛ (۲) L. F. Rushbrook Williams : *A Handbook for Travellers in India, Pakistan, Nepal, Bangladesh and Sri Lanka*، بائیسواں ایڈیشن، لنڈن ۱۹۷۵ء [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

* **مَرْصَد** : (ع)، رَصَد سے ہے، جس کے معنی سرراہ انتظار کرنا، نگہبانی کرنا، یا گھات میں بیٹھنا ہے۔ اصل میں اس سے کوئی ایسا مقام مراد تھا جہاں دیکھ بھال کی جاتی ہو، مثلاً محصول خانہ وغیرہ۔ پھر (لفظ اَلْکَواکِب کے ساتھ یا اس کے بغیر) یہ رصد گاہ کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ اَلرَّصَد بھی مؤخر الذکر معنی میں مستعمل ہے۔ رَصَدَ لِفُلَان سے کسی کے لیے ستاروں سے رجوع کرنا اور قیاس سے آلات ہیئت کے ذریعے پیمائش کرنا مراد ہے (دیکھیے قِیاس = عرض بلد اور طول بلد معلوم کرنا اور مِقْیاس = دھوپ گھڑی کا عقرب).

عربوں کی رصد گاہیں اپنی پیشرو، ایرانی، ہندی، یونانی اور بابلی رصد گاہوں کے نمونے

پر تھیں۔ قدیم ترین رصد گاہوں کی تعمیر کا ہمیں بہت کم علم ہے، تاہم یہ ظاہر ہے کہ جب آسمان پر ان منفرد مظاہر کا مشاہدہ کرنے اور ان کو قلم بند کرنے کے بعد، جنہیں خوش نصیبی یا بد نصیبی کا شگون سمجھا جاتا تھا، مزید ترقی کرکے اجرام فلکی کی حرکات کو صحیح طور پر سمجھنے کی طرف قدم بڑھایا گیا تو وقت کا اندازہ لگانے اور افلاک پر رقبوں اور زاویوں کی پیمائش کے لیے آلات کی بھی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اس قسم کے آلات بابلی معبدوں کے میناروں میں، جن سے رصد گاہوں کا کام لیا جاتا تھا، دھوپ گھڑیوں، پن گھڑیوں، پیمائشی گزوں اور درجوں میں منقسم دائروں کی شکل میں ضرور موجود ہوں گے۔ بطلمیوس کے زمانے میں دھوپ گھڑیاں اور پن گھڑیاں یقیناً استعمال ہوتی تھیں۔ اسی طرح سے سماوی خط استواء کے متوازی منقسم دائرہ، جو نقطۂ اعتدال اور سال کا طول دریافت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، دائرہ نصف النہار، ذات الحلق، اصطرلاب یا کرۂ مسطحہ (Plans. phere) بھی کام آتے ہوں گے۔ تاہم عرب ہیئت دانوں نے ہندوؤں اور ایرانیوں سے، جو نجوم اور عملی ہیئت میں اعلیٰ معیار تک پہنچ چکے تھے، یہ علم حاصل کیا ہوگا۔ جب عباسیوں کے زمانے میں بمقام جندے شاپور فلکی مشاہدات شروع کیے گئے اور سب سے پہلی ہیئت کی کتابوں کا ترجمہ سنسکرت اور پہلوی سے ہوا، تو اس میں شک نہیں کہ بغداد میں رصد گاہوں کی تعمیر بھی ہندی یا ایرانی ابتدائی نمونوں پر ہوئی ہوگی۔ البتّانی نے اپنی ہیئت کی کتاب میں دھوپ گھڑی (الرُّخامَہ)، کُرۂ افلاک (اَلْبَیْضَہ)، دیواری ربع (الرُّبع یا اِللَّبِنَہ) اور اَلْعِضَادَۃُ الطَّوِیْلَۃ یا ذاتُ الشُّعْبَتَین (triquetrum) کے بنانے کا حال بیان کیا ہے۔

بایں ہمہ عربوں کے دور میں سب سے زیادہ مستعمل آلہ اصطرلاب تھا جو بآسانی نقل پذیر تھا (دیکھیے کتاب مذکورہ، ۱، ص ۵۰۱)۔ عباسی دور کے آغاز ہی سے اُصطرلاب کے صنّاعوں، راصدوں اور فلکی زیجوں کے مؤلفوں کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ اس کے علاوہ ہیئت کے نقطۂ نظر سے امرا کی باہمی مسابقت نجوم کی بنیادوں میں، بیش از بیش صحت کے حصول کی خاطر، آلات کی اصلاح اور رصد گاہوں کے عام نظم و نسق میں بہتری کا باعث ہوئی۔ بہت سی رصد گاہوں میں سے یہاں صرف چند ایک کا حال بیان کرنا ہی کافی ہے۔ ان میں سے ایک قاہرہ میں تھی، جہاں ابن یُونس (م ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) نے "زیج حاکمی" مکمل کی۔ ایک اور رصدگاہ نیشاپور میں تھی، جہاں الخازنی (م بآغاز چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی) نے خود مشاہدات کیے۔ مراغہ میں بھی ایک رصد گاہ تھی، جو نصیر الدین الطوسی نے خان ہُلاگو منگول (۱۲۵۹ء) کے لیے بہت سے نئے آلات کے ساتھ تعمیر کی تھی۔ ان کے علاوہ ایک سمرقند کی رصد گاہ تھی، جہاں الغ بیگ نے اپنے زمانے کے ہیئت دانوں کو ملازم رکھا تھا۔ بہت سے امور میں الغ بیگ کی پیروی کرتے ہوئے اور یورپی ہیئت سے بھی متاثر ہو کر جے سنگھ نے ہندوستان میں بڑی بڑی رصد گاہیں تعمیر کیں جن کے باقی ماندہ آثار اب بھی دہلی، جے پور، اجین، بنارس اور متھرا میں ہم سے خراج تحسین حاصل کرتے ہیں۔

مآخذ: ان حوالوں کے علاوہ، جو سی اے، نلّینو (C. A. Nallino) نے بذیل مادہ نجوم (Astrology)، ہیئت (Astronomy) اور اصطرلاب دیے ہیں، دیکھیے (۱) E. Wiedemann: *Zur Trigonom u. Geodäsie, Beitr. z. Gesch. der Naturw.*, xviii., *S. B. P. M. S. Erlg.*,

جلد ۲، ۱۹۰۹ء، ص ۲ تا ۳؛ (۲) G. R. Kaye: *The astronomical observatories of Jai singh, Archeolog. survey of India, New Imperial series*، جلد ۴۰، کلکتہ ۱۹۱۸ء، ص ۸۰ - ۸۳؛ (۳) J. Frank: *Zur Geschichte des Astrolabs*، Erlangen ۱۹۲۰ء؛ (۴) Carra de vaux: *Penseurs de l' Islam*، پیرس ۱۹۲۱ء، ۲: ۱۹۳ - ۲۵۲؛ (۵) K. Schoy: *Die Gnomonik der Araber*، برلن ۱۹۲۳ء؛ (٦) وہی مصنف: *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie, Isis*، ج ٦، ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۲ - ۳٦۰؛ (۷) E. Wiedemann: *Über ein von Ibn Sīnā (Avicenna) hergestelltes Beobachtunes*، *Z. f. Instrumentenkunde*، ۱۹۲۵ء، ج ۴۵، ص ۲٦۹ تا ۲۷۵؛ (۸) H. Seemann and Th. Mittelberger: *Das Kugelförmige Astrolab, Abh. Z. G. D. Naturw*، Heft iii، Erlangen ۱۹۲۵ء؛ (۹) J. Frank und M. Meyerhof: *Ein Astrolab aus dem indischen Mogulreiche*، ہائیڈل برگ ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) E. Wiedemann: *Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī*، *Beitr. lxx viii, z. G. d. Naturw*، *S. B. P. M. S. Erlg*، جلد ٦۰، ۱۹۲۸ء، ص ۲۸۹ تا ۳۱٦؛ (۱۱) P. Schmalel: *Zur Geschichte des Quadraten bei den Arabern*، میونخ ۱۹۲۹ء۔

(J. Ruska)

* **مَرْعَش**: ملک شام کا ایک شہر، جو ایشیاے کوچک کی سرحد (الثُغور الشامیّہ) پر، سطح سمندر سے کوئی دو ہزار فٹ کی بلندی پر نشیب کے شمالی کنارے پر واقع ہے (نشیب سے عُمق مرعش مراد ہے، جسے اب چُقَل اووہ کہتے ہیں اور اس کے جنوب میں شقر اووہ یا مرعش اووہ‌سی ہے)۔ یہ نشیب دریای جَیْحان کے مشرق میں ہے اور اس دریا کی ایک معاون ندی نہر حوربُث (آق صو) اسے سیراب کرتی ہے۔ چونکہ یہ شہر ان سڑکوں کے سنگھم پر واقع ہے جو انطاکیہ تک، عَیْن زَربہ اور المَصِّیصہ تک، البُسْتان (ابلُستین Abulustain) اور بَرْبوز تک، براہ گوکسون (Kokussos) قَیْسَرِیّہ تک، براہ بہسنی (بَہَسْنا) سُمَیْساط تک، اور براہ الحَدَث و زِبَطْرہ مَلَطْیہ تک جاتی ہیں، اس لیے زمانۂ قدیم ہی سے ملک شام کے سرحدی علاقوں میں مرعش ایک اہم مرکز آمد و رفت چلا آتا ہے۔ قدیم ترین آشوری کتبوں میں اس کا ذکر مَرقسی کے نام سے بار بار آیا ہے کہ جو گُرگم (رک بہ جُراجمہ) کی سلطنت کا پایۂ تخت تھا اور یہاں کئی حِتّی یادگاریں دستیاب ہوئی ہیں (دیکھیے Unger: *Marqasi* در Ebert: *Reallexik. d. Vorgesch*، ۸: ۱۹۲۷ء، ص ۳۸).

رومی شہنشاہیت کے زمانے میں اس کا نام جرمنیکیا (Germanikeia) کلی گولہ (Caligula) کے اعزاز میں رکھا گیا تھا (سکون پر Caesarea Germanikē؛ دیکھیے Grégoire: *Rev. de l' instr. publ. en Belg*، ج ۵۱، ۱۹۰۸ء، ص ۲۱۷ ببعد). جرمنیکیا (Germanikeia) اور مرعش کا ایک ہونا بہت سے ادبی بالخصوص سریانی مآخذ سے تحقیق ہو چکا ہے۔ ارمنیوں کو غالباً Germanik کا نام معلوم تھا اگرچہ اغلباً عالمانہ روایات ہی کے ذریعے سے (Kermanig در Vahram؛ دیکھیے Matth. Edessa، طبع Dulaurier، ص ۳۸۷ ذیل میں؛ St. martin: *Mém. Sur l' Arm*، ۱: ۲۰۰)۔ یہ بیان جو حلب کے علاقے کے ذکر میں آیا ہے (پیرس، مخطوطہ عربی، شمارہ ۱٦۸۳، ورق ۲۷ - الف) کہ شہر کا ارمنی نام ناکی نوک Nāki-nūk تھا (Blochet: *R. O. L.*، ۳: ۵۲۵ ببعد حاشیہ ٦) غلط ہے۔ یہ نام گوینوک (Göinük) کی جگہ غلطی سے لکھا گیا ہے جو اصل میں بعد کے زمانے میں الحَدَث (رک بآں) کو دیا گیا تھا جو قریب ہی واقع ہے۔

شہنشاہ ہرقل (Heraclius) اس شہر میں سے ۶۲۶ء میں گزرا تھا (Theoph: *Chron.*، طبع de Boor، ص ۳۱۳؛ Ramsay: *Class. Review*، ۱۰: ۱۴۰؛ Gerland: *Byz. Zeitschrift*، ج ۳، ۱۸۹۴ء، ص ۳۶۲)۔ شہنشاہ لیو ثالث کا اصلی وطن مرعش (Germanikeia) تھا۔ بعد کے مصنفین (مثلاً Theoph: کتاب مذکور، ص ۳۹۱) نے غلطی سے اس بادشاہ کو Isaurian لکھ دیا (یعنی Germanikeia کو Germanikapolis سے ملتبس کر دیا ہے؛ دیکھیے K. Schenk: *Byz Zeitschr*، ج ۵، ۱۸۹۶ء، ص ۲۹۶ تا ۲۹۸)۔

۱۶ھ میں حضرت ابو عبیدہؓ نے حضرت خالدؓ بن ولید کو منبج سے مرعش پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا اور قلعے کی یونانی فوج نے قلعے کو اس شرط پر حوالے کر دیا کہ انھیں قلعے سے نکلتے وقت ستایا نہیں جائے گا۔ اس کے بعد حضرت خالدؓ نے اسے منہدم کر دیا (Caetani: *Annali dell' Islam*، ۳، ۱۹۱۰ء، ص ۹۱۳، ۸۰۶)۔ ۳۰ھ/۶۵۰ - ۶۵۱ء میں سفیان بن عوف الغامدی مرعش سے بوزنطیوں کے خلاف روانہ ہوئے۔ معاویہؓ نے مرعش کو از سر نو تعمیر کر کے اس Arab Cayende (Lammens: *M. F. O. B*، ج ۶، ۱۹۱۳ء، ص ۴۳۷ میں اسے اسی نام سے تعبیر کرتا ہے) میں سپاہیوں کو آباد کیا۔ یزید اول کی وفات کے بعد اس شہر پر یونانیوں کے ایسے شدید حملے ہونے لگے کہ باشندگان اس کی سکونت ترک کر گئے [. . . . . بعد کی تاریخ کے لیے دیکھیے [آ] لائیڈن بار اول و دوم بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، در *B.G.A.*، ۱: ۵۵ ببعد، ۶۲، ۶۷ ببعد؛ (۲) ابن حوقل، در *B. G. A.*، ۲: ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۵۳؛ (۳) المقدسی، در *B. G. A.*، ۳: ۱۵۴؛ (۴) ابن خورداذبہ، در *B. G. A.*، ۶: ۹۷؛ (۵) ابن قدامہ، در *B. G. A.*، ۶: ۲۱۹، ۲۵۳؛ (۶) الادریسی، طبع Gildemeister، در *Z. D. P. V.*، ۸: ۲۴؛ (۷) ابن رستہ، در *B. G. A.*، ۷: ۱۰۷؛ (۸) المسعودی: تنبیہ، در *B. G. A.*، ۸: ۵۸؛ (۹) وہی مصنف: مروج الذہب، طبع Barbier de Meynard، ۸: ۲۹۵؛ (۱۰) ابو الفداء: تقویم البلدان، ترجمہ Guyard، ۲/۲: ۲، ۳۹؛ (۱۱) الدمشقی: طبع Mehren، ص ۲۰۶، ۲۱۶؛ (۱۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۴۹۸؛ (۱۳) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۳: ۸۱؛ (۱۴) البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۵۰، و ۱۸۸ ببعد؛ (۱۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornborg، بمدد اشاریہ، ۲: ۸۰۹؛ (۱۶) الطبری: *Chron.*، بمدد اشاریہ، ص ۷۷۴؛ (۱۷) حمد اللہ المستوفی، طبع Le Strange، ص ۲۶۸؛ (۱۸) Michael Syrus: *Chronik*، طبع Chabot، اشاریہ، ص ۴۸؛ (۱۹) Matthēos Urhayec'i، ترجمہ Dulaurier، پیرس ۱۸۵۸ء، ص ۳۳۲؛ (۲۰) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۵۰۲ ببعد؛ (۲۱) وہی مصنف: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۱۲۸ ببعد؛ (۲۲) Tomaschek در *S. B. Ak Wien*، ۱۸۹۱ء، Abh، ۸: ۸۶؛ (۲۳) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، جلد ۲، پیرس ۱۸۹۱ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۷؛ (۲۴) H. Grothe: *Meine Vorder-asienexpedition 1906 u. 1907*، ۲: ۲۰۳، اشاریہ؛ (۲۵) بسیم اتلائی: مرعش تاریخ و جغرافیائی، استانبول ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء؛ (۲۶) پرانے شہر کے متعلق دیکھیے مقالہ نگار، *German ikeia*، در Pauly-Vissowa، *R E*، ضمیمہ ج ۳، عمود ۶۸۶ تا ۶۸۹؛ [مرعش موجودہ جمہوریۂ ترکی کے ایشیائی مقبوضات میں ایک شہر اور ضلع (ایل) ہے، ۱۹۶۵ء کی مردم شماری کی رو سے مرعش کے ضلع کی کل آبادی — ۴۳۸۴۳۳ تھی اور مرعش شہر کی ۶۳۳۰۰]۔

(HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

* **اَلْمَرْعَشی** : رَکَ بہ شُوشتری ۔

* **مُرْغاب** : رَکَ بہ مَرْوِ الشاہجان ۔

* **مُرْغِینان** : [نیز بعض اوقات مَرْغِیلان یا مارگیلان] : فَرْغانہ [رَکَ بآں] میں ایک شہر کا نام ۔ فرغانہ میں چوتھی/دسویں صدی میں اس شہر کی معمولی سی اہمیت (B. G. A.، ۳: ۲۷۲، س ۱۲: مَقْبِرۃ) اور بعد کی صدیوں میں اس کے عروج کا پتہ چلتا ہے (السمعانی: کتاب الانساب، G. M. S.، ج ۲۰، ورق ۵۲۲ الف: مِن مشاہیر البلاد؛ یاقوت، ۴: ۵۰۰، س ۸: "مِن اَشْہَرِ البِلاد")۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اس شہر کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ تھی گو ایلک خانیوں [رَکَ بآں] کے عہد میں یہاں کبھی کبھار سکے ضرور ضرب ہوئے (A. Markow: Inventariny Katalog musul' manskikh monet Imp. Ermitaza، ص ۲۶۰ و ۲۶۵ اور ۲۷۲)۔ بابر (عکسی نسخہ، طبع Beveridge، ورق ۳ الف ببعد) اس شہر کی مختصر سی کیفیت لکھتا ہے ۔ اس زمانے میں یہاں کی آبادی سرت [رَکَ بآں] قوم کے لوگوں پر مشتمل تھی، جنھیں اس وقت کے زبان میں تاجیک [رَکَ بآں] کہتے تھے ۔ اس زمانے کے بعد سے ازبکوں نے تاجیکوں کو جس طرح دوسرے میدانی علاقوں سے دھکیلا اسی طرح یہاں سے بھی نکال دیا، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ شہر کے نام کی قریب تر زمانے کی غالباً ازبک شکل، مَرْغِیلان عبدالکریم بخاری کی تصنیف میں ملتی ہے (طبع Schefer، ص ۹۳) ۔ اسی سے روسی نام مرگیلان (Margelan) بنا ۔ وہ دریا جس پر یہ شہر واقع ہے مرگیلان سای [چای] کہلاتا ہے ۔ ادب میں پرانا لفظ مَرْغِینان یا مَرْغِنان بعد کے زمانے تک اکثر استعمال ہوتا رہا ہے، مثلاً تاریخ شاہ رخی، طبع Pantusow، ص ۱۹۵ میں ۔

مرغینان پر روسیوں نے بلامقابلہ ۸ تا ۲۰ ستمبر ۱۸۷۵ء کو قبضہ کر لیا ۔ ۱۸۷۷ء میں مرغینان جدید کو روسیوں نے فرغانہ کا صدر مقام بنایا ۔ نیا شہر مرغینان سے سات میل کے فاصلے پر آباد کیا گیا اور ۱۹۰۷ء سے سکوبلیو (Skobelew) کہلایا (انقلاب روس کے بعد سے فرغانہ موسوم ہوا) ۔ اصلی مرغینان زیادہ تر ریشم کی صنعت کی وجہ سے مشہور تھا ۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۳۶۴,۹۰ تھی، ۱۹۱۱ء میں ۴۶,۷۸۰ جس میں روسی صرف ۱۳۳ تھے ۔ ایک عمارت جو یقیناً زیادہ قدیم نہیں ہے اسکندر پاشا کے نام سے مشہور ہے اور اسکندر اعظم کی قبر کہی جاتی ہے (W. Masl'skiy : Turkestanskiy Krai، پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۷۰۵ ببعد) [سامی نے قاموس الاعلام (بذیل مادہ) میں لکھا ہے کہ مرغیلان کا صحیح املا مرغینان ہے، جو کسی زمانے میں مشاہیر علما اور فقہا کا مرکز رہا ہے] ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(W. BARTHOLD)

* **اَلْمَرْغِینانی** : حنفی فقہاء کے دو خاندانوں کا نام ۔ یہ نسبت ان کے مولد مرغینان [رَکَ بآں] ولایت فرغانہ، سے ہے، جو آب سیحون کے جنوب کی طرف واقع ہے اور ان کی سرگرمیوں کا مقام بھی یہی شہر رہا ہے ۔

(۱) ان میں سب سے زیادہ اہم شخصیت برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل [ابن خلیل، بن ابی بکر] الفرغانی المرغینانی کی ہے، جو فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق کتاب ہدایہ کے مصنف ہیں ۔ [وہ ۸ رجب ۵۱۱ھ/۱۱۷۷ء کو پیر کے دن تولد ہوے (اللکھنوی: مقدمۂ ہدایہ، ۲) ۔ بعض کے نزدیک ان کا سن ولادت ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء ہے (الزرکلی: الاعلام، ۵: ۷۳)] ۔ انھوں

نے اپنی تعلیم سیاحتوں کے دوران حاصل کی، جو اس زمانے تک بھی مسلمانوں کے ہاں تحصیل علم کا عام طریقہ تھا۔ [سیاحت کے دوران ہی انھوں نے ۵۴۴ھ میں زیارت حرمین الشّریفین کا شرف اور فریضۂ حج ادا کیا]؛ اسلام کے نظام تعلیم کی تقریباً ہر کتاب میں رحلۃ لطلب العلم (سفر برائے تحصیل علم) کے موضوع پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ اس زمانے میں تعلیم تعلیمی سفر کے بغیر نامکمل سمجھی جاتی تھی اور مشہور اساتذہ سے درس و استفادہ علمی کمال کے لیے ضروری سمجھا جاتا تھا (حتی کہ ارباب تصوف بھی اسے لازمی خیال کرتے تھے) [(رک بہ المتعلّم و المعلّم)]۔ ان کے خاص اساتذہ یہ ہیں: (۱) نجم الدّین ابوحفص عمر بن محمّد بن احمد النسفی (م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲-۱۱۴۳ء) [جنھوں نے عقائد النسفی کے نام سے عقائد پر کتاب لکھی جس کی شرح علامہ التفتازانی [رک بآں] نے کی]؛ (۲) الصدر الشہید حسام الدّین عمر بن عبدالعزیز بن عمر بن مازہ (م ۵۳۶ھ/۱۱۴۱-۱۱۴۲ء)؛ (۳) ابو عمروؒ عثمان بن علی البیکندی (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء)، جو علامہ السّرخسی کے شاگرد تھے؛ (۴) صاحب ہدایہ نے الترمذی کی جامع السنن ضیاء الدّین ابو محمّد صاعد بن اسعد کے زیر ہدایت پڑھی، جن کا اسناد القرشی، ۱ : ۲۵۹، عدد ۶۷۹ میں درج ہے؛ (۵) [ابوالمحاسن] الحسن بن علی [بن عبدالعزیز بن عبدالرزّاق] المرغینانی (القرشی، ۱ : ۱۹۸، عدد ۳۸۷)؛ [(۶) بہاءالدین علی بن محمّد اسمٰعیل الاسبیجابی (م ۵۳۵ھ)؛ (۷) ضیاءالدّین محمّد بن الحسین البندنیجی، شاگرد علاءالدّین سمرقندی؛ (۸) قوام الدّین احمد بن عبدالرشید البخاری]۔

انھوں نے خود بھی اس زمانے کے مروّجہ دستور کے مطابق اپنی تعلیمات کی تفصیل لکھی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصنیف محفوظ نہیں رہی، وہ اپنے اساتذہ سے گوے سبقت لے گئے اور اپنے شہر میں بڑی قدر و منزلت حاصل کی جہاں [انھوں نے ۱۴ ذو الحجہ] ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء [منگل کی رات کو] وفات پائی۔ [ان کا مزار سمرقند میں ایک ایسے قبرستان کے پاس ہے جس میں کم و بیش چار سو محمد نام والے ارباب علم و صاحب تصنیف افراد مدفون ہیں (لکھنوی: مقدمہ)]۔ ان کی تصانیف میں سے مندرجہ ذیل کا علم ہو چکا ہے جن میں سے بعض مخطوطات کی صورت میں محفوظ ہیں اور بعض کا حوالہ علمی کتابوں میں آتا ہے: (۱) نشر المذہب (القرشی، لکھنوی، در حاجی خلیفہ، عدد ۱۳۷۹۰، غالباً غلطی سے المذاہب لکھا گیا ہے؛ [اسمعیل پاشا: ہدیہ، ک ۲، ۷۰]؛ (۲) کتاب مناسک الحج (القرشی، لکھنوی، حاجی خلیفہ، ۱۲۹۳۳، [ک ۱۸۳۰]؛ (۳) کتاب فی الفرائض (القرشی، لکھنوی) جسے فرائض العثمانی بھی کہتے ہیں (حاجی خلیفہ، عدد ۸۹۸۹)؛ [یہ کتاب دراصل علم وراثت پر شیخ عثمانی نے لکھی تھی، صاحب ہدایہ نے اس پر مفید اضافے کیے (کشف الظنون، ک ۱۲۵۰، ۱۲۵۱)]؛ (۴) فتاوے کے دو مجموعے: کتاب التجنیس والمزید، [یہ کتاب متأخرین فقہاء کے ان فقہی استنباطات پر مشتمل ہے، جنھیں متقدمین نے بیان نہیں کیا۔ یہ کتاب مندرجہ ذیل کتب و رسائل پر مشتمل ہے: نوازل ابی اللیث؛ عیون المسائل؛ واقعات الناطفی؛ فتاوی ابی بکر بن الفضل؛ فتاوے ائمہ سمرقند؛ الزوائد اجناس الناطفی؛ غریب الروایہ (ابی شجاع)، فتاوی النجم عمر النسفی؛ شرح الکتب المبسوطۃ، الفتاوی الصغری (صدر الشہید)] (ابن قطلوبغا، لکھنوی، حاجی خلیفہ، شمارہ ۲۳۶۷ [ک ۱۳۵۲، ۱۳۵۳]، مخطوطات، در Brockelmann)؛ (۵) مختارات النوازل (لکھنوی؛ ابن قطلوبغا میں کتاب

مختار مجموع النوازل، اور حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۵۸۶، میں اس کا نام مختار الفتاوی ہے؛ مخطوطات در Brockelmann ؛ [نیز دیکھیے الزرکلی : الاعلام، ۵ : ۷۳؛ احمد رضا خان : فتاوی الرضویہ، ۱ : ۹۲؛ طاش کوپری زادہ : مفتاح السعادۃ]؛ (۶) مزید فی فروع الحنفیہ (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۱۸۳۸، شاید عدد ۴ ہی کا دوسرا نام ہے ؟)؛ (۷) الشیبانی کی الجامع الکبیر کی شرح (حاجی خلیفہ، ۲ : ۵۶۷)؛ [امام محمد الشیبانی کی یہ کتاب احکام السیر (Pl. International Law) پر ہے]؛ (۸) ان کی سب سے بڑی فقہی کتاب تلخیص کتاب بدایۃ المبتدی (مخطوطات، در Brockelmann) ہے، جو القدوری کی مختصر اور الشیبانی کی الجامع الصغیر پر مبنی ہے [اور ترتیب الجامع الصغیر کی ملحوظ رکھی ہے]۔ اس کتاب پر انہوں نے خود ایک بڑی شرح کفایۃ المنتہی آٹھ جلدوں میں لکھی [طاش کوپری زادہ (مفتاح، ۲ : ۱۰۶) کے مطابق یہ کتاب ۸۰ مجلدات پر مشتمل تھی ۔ ممکن ہے، اس سے مراد اسّی اجزاء ہوں اور ہر جلد میں دس دس اجزاء مجتمع ہوں)]؛ لیکن اسے مکمل کرنے سے پہلے انہیں یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ بہت زیادہ پھیل گئی ہے، اس لیے ایک دوسری شرح لکھنے کا فیصلہ کیا، یعنی مشہور و معروف کتاب ہدایہ تالیف کی، جسے بعد کے مصنفّین نے بار بار مدوّن کیا اور اس پر حواشی لکھے [کفایۃ المنتہی اب ناپید ہے] ۔ ہدایہ کی اہم ترین شروح اور تلخیصات آئندہ اوراق کے گوشوارے میں درج ہیں؛ [(۹) مختار الفتاوی، یہ کتاب شمارہ ۴ اور ۵ سے مختلف ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ک ۱۶۲۲ : الکحالہ : معجم المؤلفین، ۷ : ۴۵، دمشق ۱۳۷۸ : الاعلام، ۵ : ۷۳ : (۱۰) منتقی الفروع، (کشف الظنون، ک ۱۸۵۲ : البغدادی : ہدایۃ العارفین، ک ۷۰۲] ۔

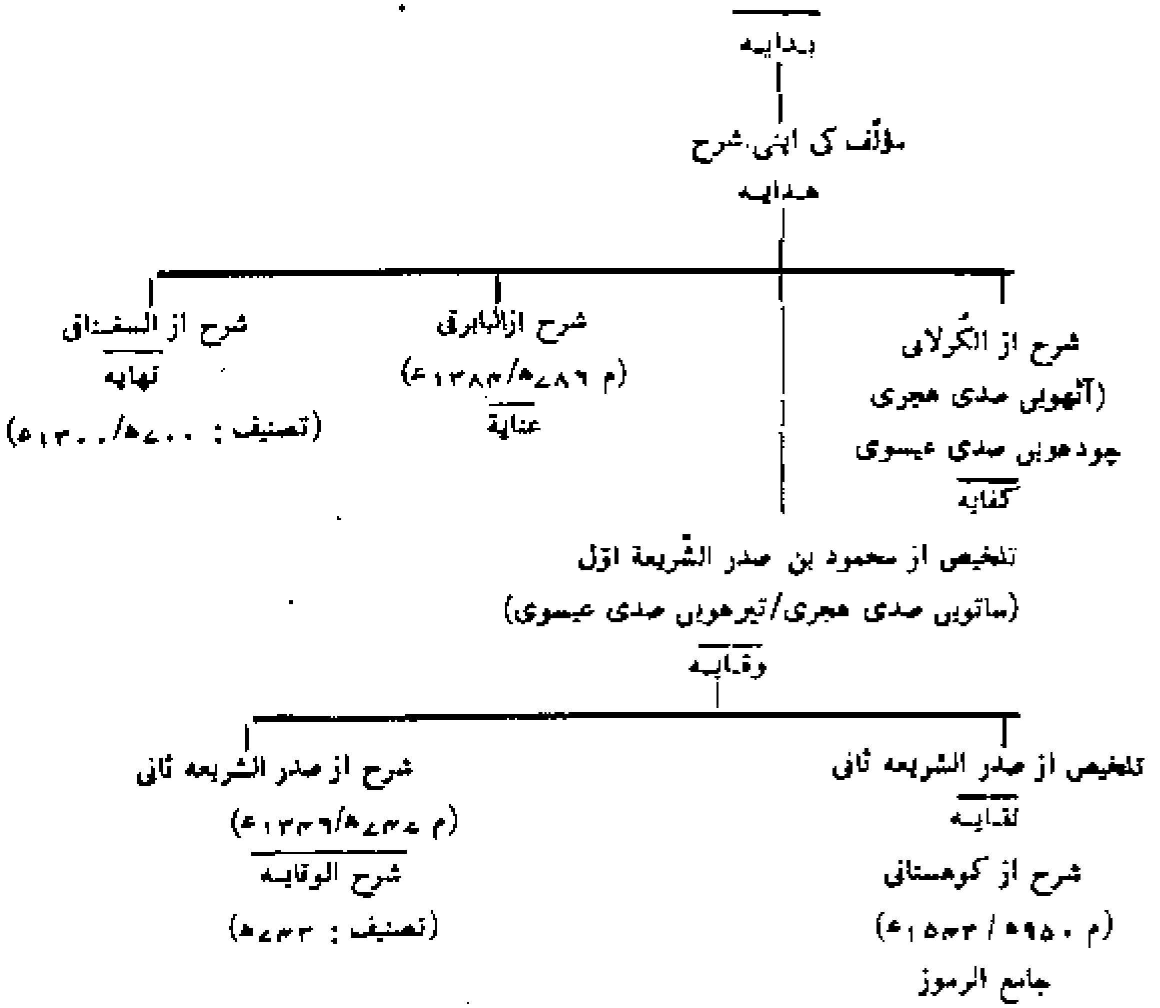
ان مخطوطات اور شرحوں، خلاصوں اور شرحوں کی شرحوں اور فرہنگوں کے مطبوعہ متون کے لیے دیکھیے Brockelmann : G. A. L.، ۱ : ۳۷۶ ۔ ہدایہ کا ایک نسخہ چار جلدوں میں حال (۱۳۲۶ھ) ہی میں قاہرہ سے شائع ہوا ہے ۔

مآخذ : (۱) القرشی : الجواہر المضیۃ، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۳۸۴، شمارہ ۱۰۵۸؛ (۲) عبدالحی لکھنوی : الفوائد البہیۃ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۱۴۱ ببعد (طبقات الکفوی کا خلاصہ)؛ (۳) ابن قطلوبغا : تاج التراجم، طبع Flügel، لائپزگ ۱۸۶۲ء، شمارہ ۱۲۴؛ (۴) Brockelmann : G. A. L.، ۱ : ۳۷۶ اور دوسری تصانیف جو وہاں مذکور ہیں ۔

برہان الدّین المرغینانی کے فرزند اور تلامذہ یہ تھے : (۱) ابوبکر عماد الدین الفرغانی، (دیکھیے لکھنوی : الفوائد، ص ۱۴۶)؛ (۲) عمر نظام الدّین الفرغانی : اس کی دو کتابیں بیان کی جاتی ہیں ۔ (۱) فوائد (حاجی خلیفہ، شمارہ ۹۳۰۵)؛ (۲) جواہر الفقہ جو اس نے الطّحاوی کی مختصر اور دوسری تصانیف کی مدد سے تالیف کی (حاجی خلیفہ شمارہ ۴۲۹۱؛ مخطوطات در Brockelmann : G.A.L.، ۱ : ۳۷۹، حاشیہ ۲، جہاں سے استفہامیہ کا نشان نکال دینا چاہیے، (دیکھیے القرشی، ۱ : ۳۹۴؛ لکھنوی، ص ۱۴۹)؛ (۴) محمد ابو الفتح جلال الدّین الفرغانی (دیکھیے قطلوبغا، ص ۱۳۷ اور لکھنوی، ص ۱۸۲) ۔ القرشی (۲ : ۹۹) کے نزدیک بظاہر یہ اور شمارہ ۲ ایک ہی شخص ہیں؛ (۵) شمارہ ۲ کا بیٹا اور شمارہ ۱ کا پوتا : ابوالفتح زین الدّین عبدالرّحیم بن ابی بکر عماد الدّین بن علی برہان الدّین بن ابی بکر بن عبدالجلیل الفرغانی المرغینانی نے ضابطۃ مقدمات دیوانی کے متعلق کتاب الفصول العمادیہ کے نام سے لکھی جو شعبان ۶۵۱ھ/اکتوبر ۱۲۵۳ء میں بمقام سمرقند مکمل ہوئی (دیکھیے

حاجی خلیفہ شمارہ ۴۹۰۹؛ الکھنوی، ص ۴۳؛ Brockelmann: G. A. L.، ۱: ۳۸۲، جہاں مخطوطات کی تفصیل درج ہے).

شروح ہدایہ:
مشہور شروح کا درج ذیل جدول سے اظہار ہوتا ہے:


بدایہ
مؤلف کی اپنی شرح
ہدایہ
شرح از الکُرلانی
(آٹھویں صدی ہجری
چودھویں صدی عیسوی
کفایہ
شرح ازالبابرتی
(م ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء)
عنایۃ
شرح از السغناقی
نہایہ
(تصنیف: ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء)
تلخیص از محمود بن صدر الشریعۃ اوّل
(ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی)
وقایہ
تلخیص از صدر الشریعہ ثانی
نقایہ
شرح از کوہستانی
(م ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء)
جامع الرموز
شرح از صدر الشریعہ ثانی
(م ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء)
شرح الوقایہ
(تصنیف: ۷۴۳ھ)

۲۔ حنفی فقہا کا ایک اور خاندان عبدالعزیز بن عبدالرزاق بن نصر بن جعفر بن سلیمان المرغینانی سے شروع ہوتا ہے۔ عبدالعزیز کا انتقال ۴۷۷ھ/۱۰۸۴-۱۰۸۵ء میں مرغینان میں ۹۸ برس کی عمر میں ہوا۔ اس کے چھے بیٹوں میں سے، جو مفتی کی حیثیت سے نامور ہوئے، ابوالحسن ظہیر الدین علی (م ۵۰۶ھ/۱۱۱۲-۱۱۱۳ء) قابل ذکر ہے۔ اس کا فرزند اور شاگرد ظہیر الدین الحسن بن علی ابوالمحاسن تھا جس کی چار تصانیف کے نام محفوظ ہیں: اقدیہ، فتاوی، فوائد اور شروط جن میں سے صرف آخری کتاب مخطوطے کی شکل میں باقی ہے۔ وہ مشہور و معروف فخر الدین قاضی خان (م ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء) اور برہان الدین المرغینانی [رک بآں] کا استاد تھا۔

مآخذ: (۱) السمعانی: کتاب الانساب، ورق ۵۲۲ الف؛ (۲) القرشی، شمارہ ۸۴۴ و ۸۵۰ و ۱۰۱۰؛

(۳) اللکھنوی، ص ۲٦ و ۹۷ و ۱۰۲؛ (۴) Flugel : *Closten d' Hanaf. Rechtsgelehrten*، لائبزگ ۱۸٦۰ء، ص ۲۰۹؛ (۵) Brockelmann : *G. A. L.*، ۱ : ۳۷۹،

(Heffening و [محمد طاہر القادری])

⊗ تعلیقہ : ابوالحسن برہان الدّین المرغینانی جو صاحب ہدایہ کے لقب سے معروف ہیں، اپنے علمی تبحر اور فقہی ثقاہت و بصیرت کی بنا پر متأخّرین علمائے احناف میں امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ انھوں نے فقہ میں معتبر اور مستند تصانیف بطور یادگار چھوڑی ہیں جو اپنی افادیت کے اعتبار سے بے نظیر سمجھی جاتی ہیں، لیکن ان کی شہرہ آفاق کتاب الھدایہ نے ان کو لازوال شہرت بخشی ہے کہ عوام و خواص آج تک ان کو ان کے اصل نام کے بجائے ان کی کتاب الھدایہ کی نسبت سے یاد کرتے ہیں۔

المرغینانی حافظ قرآن، مفسر، محدث، فقیہ، محقق، ادیب و شاعر اور بہت بڑے اصولی تھے، متقی اور عبادت گزار تھے، لیکن ان کی شہرت کی بنیاد ان کی قانونی و فقہی بصیرت پر ہے۔

فقہائے احناف کے نزدیک وہ اصحاب تخریج میں سے تھے۔ ہندوستان کے نامور حنفی فقیہ احمد رضا خان بریلوی بیان کرتے ہیں کہ مرغینانی اصحاب تخریج و ترجیح میں سے ہیں اور مبتلی و معذور افراد کے لیے بعض مسائل میں ان کے کسی قول شاذ کی تقلید بھی جائز ہے (احمد رضا خان : الفتاوی الرضویہ، ۱ : ۹۳، مطبوعۂ لاہور)۔ احناف کے ایک جلیل القدر فقیہ علامہ شامی ابن کمال پاشا نے بھی انہیں اصحاب ترجیح میں شمار کیا ہے (لکھنوی : التعلیقات السنیہ علی الفوائد البھیۃ، ص ۱۳۱)۔

ھدایہ : المرغینانی کی تمام تصانیف میں سے جو شہرت و قبولیت ھدایہ کو حاصل ہوئی، فقہ حنفی میں کسی اور کتاب کو حاصل نہ ہو سکی۔ یہ دراصل المرغینانی کی فقہی تحقیق و تدقیق، وسعت مطالعہ، اصابت رائے، فکری و فنی پختگی اور اجتہادی ملکہ و بصیرت کا ایسا کامل ثبوت ہے کہ آج تک اس کی افادیت میں کمی واقع نہیں ہو سکی۔ تقریبًا ۸۰۰ سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود اس کا مقام شرعی دنیا میں بدستور بلند و بالا ہی ہے۔ ہر دور کے علما و فقہا اور ماہرین قانون اس سے برابر استفادہ کرتے رہے ہیں۔ شاید اس سے بہتر جامع و مانع اور مدلل و مربوط اور موجز متن (Text) قدیم یا جدید تاریخ فقہ و قانون میں آج تک مدوّن نہ ہوا ہوگا۔ عالمی سطح پر جس قدر مقبولیت و شہرت اس کتاب کو حاصل ہوئی اس کی نظیر شاید مشکل ہی سے ملے گی۔ اس کتاب پر لاتعداد محققین نے مختلف زاویہ ہائے نظر سے کام کیا (دیکھیے لیچے)۔ صدیوں سے یہ مدارس میں پڑھائی جا رہی ہے۔

المرغینانی نے ھدایۃ کی تالیف کا آغاز ذوالقعدہ (۵۷۳ھ/۱۱۷۷ء) میں بروز بدھ بوقت ظہر سے کیا تھا۔ اس کی تکمیل پر کئی سال صرف ہوئے۔

بعض علما کے بقول ھدایۃ کی تصنیف ۱۳ سال میں مکمل ہوئی۔ شیخ اکمل الدین کی روایت کے مطابق صاحب ھدایۃ اس مدت کے دوران مسلسل روزے سے رہے۔ ان کی کاوش یہ ہوتی تھی کہ ان کے روزے کا کسی کو علم نہ ہونے پائے۔ جب خادم کھانا رکھ کر چلا جاتا، المرغینانی اسے غریب طالب علم، حاجت مند یا کسی اور شخص کو کھلا دیتے اور خادم خالی برتن واپس لے جاتے ہوئے یہ سمجھتا کہ کھانا انہوں نے ہی کھایا ہوگا (حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۲ : ۲۰۳۱-۲۰۳۲؛ اللکھنوی : مقدمۃ الھدایۃ، ۳)۔

محقق طاش کوپری زادہ (مفتاح السعادۃ، ۲ : ۰۲۷) لکھتے ہیں کہ المرغینانی کے اسی زہد و ورع کی برکت ہے کہ ان کی یہ کتاب (ہدایۃ) آج تک علما و فضلا میں حد درجہ مقبولیت کی حامل بنی ہوئی ہے ۔ اس عمل سے جو تزکیۂ نفس نصیب ہوتا ہے اس سے فکری و ذہنی جلا اور طہارت بھی حاصل ہوتی ہے اور دقیق تحقیق میں فکری طہارت کی بنا پر جو رائے قائم ہوتی ہے اس میں صحت اور صلابت اعلٰی درجے کی پائی جاتی ہے ۔ ہدایۃ چار جلدوں پر مشتمل ہے ۔ پہلی دو کو ہدایۃ اوّلین اور آخری دو کو ہدایۃ اخیرین کہا جاتا ہے ۔ اس میں کل ۵۷ کتب ہیں ۔ جن میں سے ہر ایک موضوعات کے اعتبار سے متعدد ابواب اور کئی فصول پر منقسم ہیں (دیکھیے نیچے) ۔

اس کی تصنیف کے بعد شمس الائمہ محمّد بن عبدالستّار الکردری نے سب سے پہلے المرغینانی سے اس کتاب (ہدایۃ) کا درس لیا ۔ (علامہ سعدی : حاشیۃ العنایۃ) ۔

اسلوب بیان اور طریق استدلال : صاحب ہدایہ ہر مسئلے کی بحث کا آغاز ہدایہ کے متن سے کرتے ہیں ۔ جو بہت مختصر مگر انتہائی جامع ہے ۔ اس کی تشریح میں متن کے مقابلے میں جو دیگر ائمہ کے اقوال مروی ہوتے ہیں انہیں بمع دلائل کے بیان کرتے ہیں ۔ سب سے آخر میں اس مسئلے پر دلائل دیتے ہیں جو ان کے نزدیک مختار ہوتا ہے : وہ دلائل کے ضمن میں اس بات کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں کہ ان میں سابقہ دلائل کی تاویل یا ان کی تردید بھی آ جائے، ان کے اس طریقۂ کار کی وجہ سے قول مختار ذہن میں راسخ ہو جاتا ہے اور اس کے متعلق پیدا ہونے والے شکوک و شبہات دور ہو جاتے ہیں ۔

آخر میں بیان کیا جانے والا یہ قول مختار بالعموم امام ابو حنیفہؒ کا ہوتا ہے ۔ اگر کہیں یہ ترتیب بدل جائے یعنی امام ابوحنیفہؒ کا قول پہلے بیان کر دیں اور صاحبینؒ کا بعد میں، تو یوں سمجھنا چاہیے کہ المرغینانی کا میلان طبع صاحبینؒ کے موقف کی طرف ہے، (دیکھیے : النہایۃ، کتاب ادب القاضی؛ العنایۃ، باب البیع الفاسد؛ فتح القدیر، کتاب الصرف؛ الدر المختار : باب الصرف؛ کشف الظنون، ۲/ ۲۰۳۱ تا ۲۰۳۲)؛ (۲) المرغینانی بعض مقامات پر لکھتے ہیں ۔ قَالَ مَشَائِخُنَا (ہمارے مشائخ نے فرمایا) : صاحب عنایہ کے نزدیک اس سے مراد ماوراء النّہر اور بخارا و سمرقند کے علماء ہوتے ہیں ۔ صاحب فتح القدیر کے نزدیک، قَالَ فِی دِیَارِنَا کا بھی یہی مفہوم ہے ۔ علامہ قاسم کے مطابق مشائخ سے مراد اصطلاحی طور پر وہ علما ہیں جن کی ملاقات امام اعظمؒ سے نہ ہوئی تھی، (محمّد عبدالحی : مقدمہ ہدایۃ، ۳)؛ (۳) صاحب ہدایہ اگر پہلے بیان کی ہوئی آیت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں : ماتلونا؛ کسی عقلی دلیل کا اعادہ کرنا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں : بما ذَکَرْنَا و مَا بَیَّنَّا؛ اگر کسی سابقہ بیان کی ہوئی حدیث کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں : بما رَوَیْنَا، اور کبھی کہتے ہیں اشارۃٌ الیہ لما ذَکَرْنَا اور بعض اوقات لما بیّنا کہہ کر، کتاب و سنت اور دلیل عقلی کی طرف اشارہ کر جاتے ہیں ۔ صاحب مفتاح السعادۃ کے مطابق بما ذَکَرْنَا کا لفظ حدیث اور قول صحابی دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، جبکہ محض صحابی کے قول کا ذکر بالاثر کے ساتھ کرتے ہیں؛ (۴) صاحب ہدایہ دلیل عقلی کو فقہ سے تعبیر کرتے ہیں یعنی جہاں یہ کہنا ہوتا ہے کہ عقلی دلیل کا یہ تقاضا ہے وہاں فرماتے ہیں : اَلْفِقْهُ فِیہ کَذَا وَ کَذَا؛ (۵) المرغینانی جہاں الاصل کا حوالہ دیتے ہیں تو اس سے مراد امام محمدؒ بن حسن الشیبانی کی المبسوط ہوتی ہیں مثلاً فرماتے

ہیں : کَذَا فِی الْاَصْل (مقدمہ ہدایہ، نیز حاجی خلیفہ (و حمید الدّین)؛ (۶) المرغینانی المختصر یا الکتاب سے مراد القدوری کی مختصر لیتے ہیں ۔ لیکن کئی شارحین الکتاب سے مراد کسی جگہ الجامع الصغیر، کسی جگہ مختصر القدوری اور کسی جگہ بدایۃ کا متن لیتے ہیں (مقدمہ ہدایۃ، ۴)؛ (۷) اسی طرح صاحب ہدایہ بعض مقامات پر متن کے آغاز میں قَالَ کا لفظ بڑھا دیتے ہیں ۔ اس سے مراد کبھی تو امام محمدؒ صاحب الجامع الصغیر کا قول ہوتا ہے کبھی علامہ قدوریؒ صاحب المختصر کا اور کبھی اپنے ہی متن بدایہ کا (دیکھیے کتاب مذکور، ۴)؛ (۸) صاحب ہدایہ جب کہتے ہیں کہ یہ حدیث فلاں معنی پر محمول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ائمۂ حدیث نے اسے اس معنی پر محمول کیا ہے ۔ اگر وہ کہیں ہم (اس معنی پر) محمول کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے، پہلے ائمۂ حدیث نے اسے اس معنی پر محمول نہیں کیا (حوالۂ مذکور، نیز مفتاح السعادۃ)؛ (۹) المرغینانی کبھی کہتے ہیں فلاں کے نزدیک (عِنْدَ فُلَان) یا فلاں سے (عَنْ فُلَان) یوں مروی ہے : اول الذکر سے مراد کسی امام کا مذہب مختار ہوتا ہے، جبکہ مؤخر الذّکر سے مراد کسی امام سے منقول ایک روایت ہوتی ہے ۔ علامہ عینیؒ (صاحب شرح الہدایۃ) کے مطابق اس سے مراد اس امام سے منقول وہ روایت ہوتی ہے جو غیر ظاہر، یعنی کسی قدر مخفی ہوتی ہے (مقدمہ)؛ (۱۰) اگر القدوری کی المختصر اور الجامع الصغیر کی عبارت میں اختلاف واقع ہو جائے تو المرغینانی الجامع الصغیر کی عبارت کو فوقیت دیتے ہیں (مقدمہ، ۴، نیز مفتاح السعادۃ)؛ (۱۱) جس مسئلے میں علما کا اختلاف ہو وہاں لفظ قَالُوْا استعمال کرتے ہیں اور جہاں متن مطلقاً ہو اس سے اجماع کی طرف اشارہ ہوتا ہے (مقدمہ، ۴؛ النہایۃ، کتاب الغصب)؛ (۱۲) بعض اوقات صاحب ہدایہ کسی پوشیدہ سوال کا جواب دیتے ہیں اور سوال جواب کی وضاحت نہیں کرتے، یعنی یہ نہیں بتلاتے کہ یہاں سوال کیا تھا اور نہ یہ واضح کرتے ہیں کہ یہ جواب دیا جا رہا ہے، البتہ مخاطب اپنی ذکاوتِ طبع اور جودت نفس کے ذریعے ان کے انداز بیان سے یہ باور کر لیتا ہے کہ یہاں کسی سوال کا جواب دیا جا رہا ہے ۔ صاحب ہدایہ نے صرف چند ایک مقامات پر سوال و جواب کی باقاعدہ تصریح کی ہے (ان کے لیے دیکھیے مقدمہ، ۴) ۔ اس طریقے سے المرغینانی نے ہزاروں قانونی و فقہی پیچیدگیوں کو حل کر دیا ہے؛ (۱۳) مرغینانی اگر کسی مسئلے میں کسی نظیر سے استشہاد کریں اور بعد میں اس مسئلے یا نظیر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو مذکورہ مسئلے کے لیے اشارہ قریب اور مذکورہ نظیر کے لیے اشارہ بعید استعمال کرتے ہیں (مقدمہ، ہدایہ؛ مفتاح السعادہ)؛ (۱۴) جب صاحب ہدایہ کسی مسئلہ کی تخریج بیان کرتے ہیں تو اگر یہ تخریج خود ان کی استنباط کردہ ہوتی ہے تو بیان میں اسے بغیر کسی کی طرف نسبت کے ذکر کرتے ہیں اور اگر وہ تخریج کسی اور کی ہوتی ہے تو واضح طور پر صاحب تخریج کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں؛ (۱۵) جب المرغینانی کسی جگہ فرمائیں کہ ظاہر روایت یہ ہے تو اس سے دراصل ان کی مراد امام محمدؒ الشیبانی کی مصنفہ مندرجہ ذیل چھ کتب ہوتی ہیں :

(۱) المبسوط؛ (۲) الزیادات؛ (۳) الجامع الکبیر؛ (۴) الجامع الصغیر؛ (۵) السیر الصغیر؛ (۶) السیر الکبیر۔ عبدالمولی الدّمیاطی (صاحب حاشیہ رد المختار) نے السیر الصغیر کے ماسوا باقی پانچ کتب کو اور الطحطاوی نے مؤخر الذکر دونوں کے

سوا باقی چار کتب کو ظاہر الروایة قرار دیا ہے، لیکن پہلا قول ہی قول صحیح اور مختار ہے (ان کو ظاہر روایت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب کتب ائمۂ احناف کے معتبر اقوال، متواتر یا مشہور روایات، پر مبنی ہیں)؛ (۱۶) المرغینانی بعض اوقات مسائل کے سلسلے میں نوادر اقوال کا ذکر کرتے ہیں ۔ اس سے ان کی مراد امام محمدؒ ہی کی دیگر کتب کے اقوال ہوتے ہیں، جو چار قسموں پر مشتمل ہیں : (۱) الرقیات : یعنی وہ مسائل، جو امام محمدؒ نے اس دور میں جمع کیے جب وہ رقہ میں قاضی تھے اور ان سے محمد بن سماعة نے روایت کیے؛ (۲) الکیسانیات : یعنی وہ اقوال جو بعض مسائل کے سلسلے میں امام محمدؒ نے ابو عمرو سلیمان بن شعیب الکیسانی کو املاء کرائے (اور ان کی طرف منسوب ہو کر کیسانی کہلائے)؛ (۳) الہارونیات : یعنی وہ مسائل جو امام محمدؒ نے ہارون الرشید عباسی (بنی عباس) کے دور حکومت میں جمع کیے (یا ہارون نامی کسی شاگرد نے ان سے روایت کیے)؛ (۴) الجرجانیات : جو مسائل امام محمد نے مقام جرجان میں جمع کیے ۔ ان کو غیر ظاہر روایت بھی کہا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ثبوت اور وثوق میں ان کا معیار، مذکورہ بالا کتب کی طرح نہیں ہے؛ (۱۷) المرغینانی بعض مقامات میں کتب الامالی کا ذکر کرتے ہیں اس سے ان کی مراد وہ روایات ہیں جو امام ابو یوسفؒ سے (املاء کے طریقے کے مطابق) ان کے شاگردوں نے جمع کیں ۔

ہدایہ، مقبولیت و شہرت : علمی دنیا میں الہدایة کی مقبولیت افادیت اور وقعت و ثقاہت کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ بعد کے علما و محققین اس کتاب کے مختلف علمی گوشوں اور نادر پہلوؤں کو مزید اجاگر کرنے اور اس کے فیضان کو عام کرنے کے لیے کئی طرح کی تالیفات مرتب کرتے رہے ہیں ۔

ہدایہ پر ہونے والا کام، اپنی نوعیت کے اعتبار سے، درج ذیل اقسام پر مشتمل ہے : (۱) اس میں مذکورہ احادیث و آثار صحابہ کی تخریج؛ (۲) شروح؛ (۳) حواشی؛ (۴) اختصارات و تلخیصات؛ (۵) تجرید المسائل؛ (۶) جواب الجروح؛ (۷) تعلیقات؛ (۸) شروح الاجزاء؛ (۹) تعارف مقدمات؛

۱۔ تخریج الاحادیث : ہدایة میں جا بجا متعدد احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے ۔ چونکہ یہ کتاب فقہ کے موضوع پر تصنیف ہوئی تھی، اس لیے (اس وقت کے مروجہ دستور کے مطابق) ان احادیث کی تخریج، یعنی ان کے حوالے کا اہتمام نہ کیا گیا تھا، بنابریں شوافع نے، جو المرغینانی کے علمی مقام سے آگاہ نہ تھے، ہدایہ پر اعتراض کیا کہ اس میں جو احادیث مذکور ہیں وہ ثابت نہیں ہیں؛ چنانچہ مختلف فقہاء و محدثین نے احادیث ہدایة کی تخریج پر توجہ مبذول کی اور باقاعدہ اسناد و طرق اور کتب کے حوالوں سے ان کا ثبوت مہیا کیا ۔ اس کام سے المرغینانی اور فقہائے احناف کے علم حدیث میں تبحر اور وسعت مطالعہ کا صحیح اندازہ ہوتا ہے ۔

اس موضوع پر کام کرنے والے علما اور ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں :

(۱) شیخ محی الدین عبدالقادر بن محمد القرشی المصری (م ۷۷۵ھ) : العنایة بمعرفة احادیث الہدایة؛ (۲) شیخ علاء الدین علی بن عثمان المعروف بابن الترکمانی الماردینی (م ۷۵۰ھ) : الکفایة فی معرفة احادیث الہدایة؛ (۳) شیخ جمال الدین عبداللہ بن یوسف الزیلعی (م ۷۶۲ھ) : نصب الرایة لاحادیث الہدایة؛ (۴) احمد بن علی بن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) : الدرایة فی منتخب

احادیث الہدایۃ: یہ کتاب دراصل شمارہ ۳ کی تلخیص ہے (دیکھیے مقدمہ ہدایۃ، ۳ ؛ حاجی خلیفہ : کشف الظنون) .

۲۔ شروح : ہدایہ کی بیشمار شروح لکھی گئی ہیں ۔ جن کے ذریعے المرغینانی کے تبحر فقہی اور کمال علمی پر روشنی پڑتی ہے ۔ ان شروح کی وجہ سے ہدایہ کے فقہی مسائل و تحقیقات کے لاکھوں گوشے مزید وضاحت اور تفصیل کے ساتھ منظر عام پر آ گئے ہیں ۔ ان میں سے جن کے نام معلوم ہو سکے ہیں، درج ذیل ہیں :(۱) حمید الدّین علی بن محمد بن علی الضریر البخاری (م ۶۶۷ھ) : الفوائد (۲ مجلدات) ۔ یہ غالبًا سب سے پہلی شرح ہے؛ (۲) تاج الشّریعۃ عمر بن صدر الشریعۃ الاول عبید اللہ المحبوبی الحنفی (م ۶۷۳ھ) : نہایۃ الکفایۃ فی درایۃ الہدایۃ؛ (۳) ابوالعباس احمد بن ابراہیم السروجی القاضی الحنفی (م ۷۱۰ھ) : الغایۃ (متعدد جلدیں) ۔ اس کی تکمیل قاضی سروجی کے انتقال کے بعد قاضی سعد الدّین محمد الدّیری (م ۸۶۷ھ) نے مسلک سروجی کے مطابق کی؛ (۴) حسام الدّین حسین بن علی المعروف بالصغناقی الحنفی (م ۷۱۰ھ): النہایۃ، ربیع الاول ۷۰۰ھ میں مکمل ہوئی ۔ اس کی تلخیص جمال الدین محمود بن احمد بن السراج القونوی (م ۷۷۰ھ) نے کی ، بعنوان : خلاصۃ النہایۃ فی فوائد الہدایۃ؛ (۵) قوام الدّین محمد بن محمد البخاری الکاکی (م ۷۴۹ھ) : معراج الدّرایۃ الی شرح الہدایۃ، ۱۱ محرم ۷۳۵ھ کو مکمل ہوئی؛ (۶) قوام الدّین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی الحنفی (م ۷۵۸ھ) : غایۃ البیان و نادرۃ الاقران؛ (۳ مجلدات)، ۲۶ سال اور ۷ ماہ کی کاوش کے بعد ۷۴۷ھ میں مکمل ہوئی؛ (۷) السید جلال الدّین الکرلانی (۷۶۷ھ) : الکفایۃ فی شرح الہدایۃ؛ (۸) حافظ الدّین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النّسفی (م ۷۱۰ھ) : شرح الہدایۃ۔ جواہر میں ہے کہ امام النّسفی نے یہ شرح قیام بغداد کے دوران ۷۰۰ھ میں تصنیف کی؛ (۹) کمال الدّین محمد بن عبدالواحد السیواسی، المعروف بابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ) : فتح القدیر، یہ شرح خاصی شہرت و مقبولیت کی حامل ہے ۔ ملا علی قاریؒ نے اس پر حاشیہ (۲ مجلدات) تحریر کیا ؛ ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۹۵۶ھ) نے اس کی تلخیص کی ؛ ہندوستان کے متاخرین فقہا میں سے مولانا احمد رضا خان بریلوی نے بھی اس پر نہایت تحقیقی اور مفصل حاشیہ تحریر کیا؛ (۱۰) شمس الدّین احمد بن قودر، المعروف بقاضی زادہ (م ۹۸۸ھ) : نتائج الافکار فی کشف الرّموز والاسرار؛ (۱۱) سراج الدّین عمر بن اسحٰق الغزنوی الہندی (م ۷۷۳ھ) : التوشیح ۔ (انہوں نے ایک اور شرح التوشیح سے مختصر انداز میں بھی لکھی تھی، جو ۹ مجلدات پر مشتمل تھی ۔ اس کا نام معلوم نہیں ہو سکا ۔ یہ شرح طریقہ جدل پر لکھی گئی تھی)؛ (۱۲) اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی الحنفی (م ۷۸۶ھ) : العنایۃ (۲ مجلدات) ۔ اس میں تین ہزار مسائل بیان کیے گئے ہیں ۔ محمد بن ابراہیم الدروری المصری الحنفی (م ۱۰۶۶ھ) نے اس پر حاشیہ تحریر کیا ۔ اسی طرح مولانا احمد رضا خان بریلوی نے بھی اس پر نہایت شاندار علمی حاشیہ لکھا؛ (۱۳) علاء الدّین علی بن محمد (ابن الحسن) الخلاطی (م ۷۰۷ھ) : شرح الہدایۃ؛ (۱۴) علاء الدین علی بن عثمان المعروف بابن الترکمانی الماردینی (م ۷۵۰ھ) : شرح الہدایۃ؛ اسے وہ خود مکمل نہ کر سکے ۔ ان کی وفات کے بعد اس کی تکمیل ان کے بیٹے جمال الدّین عبداللہ (م ۷۶۹ھ) نے کی؛ (۱۵) قاضی بدر الدّین محمود بن احمد المعروف بالعینی (م ۷۵۵ھ): البنایۃ، (متعدد مجلدات)۔ اس کی تکمیل

۱۰ محرم الحرام ۷۵۰ھ کو ہوئی؛ (۱۶) محب الدین (محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمود) المعروف بابن الشحنۃ الحلبی (م ۷۹۰ھ): نہایۃ النہایۃ (۵ مجلدات) یہ نامکمل ہے؛ (۱۷) ابوالمکارم احمد بن حسن التبریزی الجاربردی الشافعی (م ۷۴۶ھ): شرح الہدایۃ؛ (۱۸) تاج الدین احمد بن عثمان بن ابراہیم المازدینی الترکمانی المصری الحنفی (م ۷۴۴-۷۴۵ھ): شرح الہدایۃ؛ (۱۹) سنان الدین یوسف المحشی الرومی: شرح الہدایۃ؛ یہ بھی نامکمل رہ گئی تھی ان کی وفات کے بعد ان کے بھتیجے محمد بن مصطفی (م ۱۰۳۹ھ) نے مکمل کی؛ (۲۰) شمس الدین محمد بن عثمان ابن الحریری (م ۷۲۷ھ): شرح الہدایۃ؛ (۲۱) خدا داد دہلوی: شرح الہدایۃ، (نامکمل)؛ (۲۲) شیخ علی بن محمد المعروف بمصنفک (م ۸۷۵ھ): شرح الہدایۃ، مختصر ہے، مگر دیباچہ کی شرح بڑی مبسوط ہے؛ (۲۳) مصلح الدین مصطفی بن زکریا بن آی دوغمش القرمانی (م ۸۰۹ھ): ارشاد الدرایۃ؛ (۲۴) قاضی عبدالرحیم بن علی الآمدی: زبدۃ الدرایۃ؛ (۲۵) ابن عبدالحق ابراہیم بن علی الدمشقی (م ۷۴۴ھ): شرح الہدایۃ؛ (۲۶) احمد بن حسن المعروف بابن الزرکشی (م ۷۳۸ھ): شرح الہدایۃ؛ (۲۷) تاج الدین ابو محمد احمد بن عبدالقادر الحنفی (م ۷۴۹ھ): شرح الہدایۃ؛ (۲۸) نجم الدین ابو الطاہر اسحق بن علی الحنفی (م ۷۱۱ھ): شرح الہدایۃ (۲ مجلدات)؛ (۲۹) السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (م ۸۱۶ھ): شرح الہدایۃ؛ (۳۰) سعد الدین التفتا زانی: شرح الہدایۃ۔ اس شرح کا ذکر محمد شرف الدین، مدرس جامعہ استانبول نے کشف الظنون پر اپنے اضافات میں کیا ہے؛ (۳۱) ابوعبداللہ محمد بن مبارک شاہ بن محمد (الملقب بہ) معین الہروی: الدرایۃ؛ (۳۲) ابو الیمن محمد بن المحب: توجیہ العنایۃ لجمع شروح الوقایۃ۔ (۲ مجلدات)؛ (۳۳) تقی الدین ابوبکر بن محمد الحصنی الشافعی (م ۸۲۹ھ): شرح الہدایۃ؛ (۳۴) نجم الدین ابراہیم بن علی الطرسوسی الحنفی (م ۷۵۵ھ): شرح الہدایۃ (۵ مجلدات)؛ (۳۵) شیخ حمید الدین مخلص بن عبداللہ الہندی الدہلوی: شرح الہدایۃ (نامکمل)؛ (۳۶) روضۃ الاخبار۔ اس نام سے (کسی نا معلوم مصنف کی) ہدایہ کی ایک اور شرح۔

۳۔ حواشی ہدایہ: ہدایہ کی علمی افادیت اور فقہی مقام کا صحیح اندازہ تو اس کی شروح سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن اس پر متعدد علما نے حواشی بھی رقم کیے ہیں، جن میں سے چند ایک کا ذکر حسب ذیل ہے: (۱) جلال الدین عمر بن محمد (م ۶۹۱ھ): حاشیۃ الہدایۃ۔ اس کی تکمیل بعد میں محمد بن احمد القونوی نے کی اور اس کا نام تکملۃ الفوائد رکھا؛ (۲) محب الدین محمد بن احمد، مولانا زادہ الاقسرائی الحنفی (م ۸۵۹ھ): حاشیۃ الہدایۃ؛ (۳) مصلح الدین مصطفی بن شعبان السروری (م ۹۶۹ھ): حاشیۃ الہدایۃ؛ (۴) ابن بالی صاحب الذیل (م ۹۹۲ھ): حاشیۃ الہدایۃ؛ (۵) عبدالغفور: حاشیۃ الہدایۃ؛ (۶) حداد جونپوری: حاشیۃ الہدایۃ؛ (۷) احمد رضاخان بریلوی: حاشیۃ الہدایۃ؛ (۸) عبدالحلیم لکھنوی: حاشیۃ الہدایۃ؛ (۹) عبدالحی لکھنوی: حاشیۃ الہدایۃ۔

۴۔ اختصارات و تلخیصات: متعدد علما و فقہا نے ہدایہ کی تلخیص کرکے اس کے مضامین کو مختصر انداز میں بھی مدون کیا ہے: (۱) علاء الدین علی بن عثمان الماردینی (م ۷۵۰ھ): الکفایۃ فی تلخیص الہدایۃ۔ وہ ہدایہ کے شارح اور مخرج احادیث بھی ہیں (دیکھیے بالا)؛ (۲) جلال الدین احمد بن یوسف البتانی: العنایۃ بشان الہدایۃ؛

(۳) ابراهیم بن احمد الموصلی (م ۶۵۲ھ) : سلالة الهدایة؛ (۴) تاج الشریعہ محمود المحبوبی : الوقایة ۔ اس کی مزید تلخیص صدر الشریعہ نے النقایة کے نام سے تحریر کی ۔ عبدالعلی البرجندی نے اس کی شرح شرح النقایة کے نام سے تصنیف کی ۔ اسی طرح وقایہ کی بھی کئی شروح تصنیف ہوئیں ۔ اس پر بھی السعایة فی کشف ما فی شرح الوقایة کے نام سے شرح اور حواشی الحلی کے نام سے حواشی لکھے گئے ۔ اس اعتبار سے هدایہ ، پر بالواسطہ ہونے والا کام غیر محدود حیثیت کا حامل ہے؛ (۵) قاضی علاء الدین محمود بن عبداللہ بن صاعد الحارثی المروزی (م۶۰۶ھ): تلخیص الهدایة ۔

۵۔ تجرید المسائل : هدایہ میں، چونکہ مسائل جملہ دلائل و براهین کے ساتھ جمع کیے گئے ہیں، اس لیے وہ خاصی ضخیم اور مبسوط ہو گئی ہے ۔ چنانچہ بعض علما نے اس پر اس انداز سے کام کیا کہ هدایہ کے صرف مسائل کو (دلائل کے بغیر) جمع کر دیا ہے ۔ اس طرح گویا هدایہ میں مندرج فقہی مسائل کی فہرست اور مجموعہ بھی تیار ہو گیا ۔ اس نوعیت کی تصانیف میں سے چند ایک کے نام درج ذیل ہیں : (۱) کمال الدین محمد بن احمد طاش کوپری زادہ الرومی الحنفی (م ۱۰۸۰ھ) : اصحاب البدایة والنہایة فی تجرید مسائل الهدایة؛ (۲) ابوالملیح محمد بن عثمان ابن الانرب (م۷۷۳ھ): الرعایة فی تجرید مسائل الهدایة ۔

۶۔ جواب الجروح : الهدایة کے فقہی مسائل اور دلائل پر بعض شافعی علما اور هدایہ کے شارحین نے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کچھ اعتراضات کیے تھے ۔ چنانچہ بعض علما نے اس جرح و تنقید کو جمع کر کے هدایة کے حوالے سے مدلل علمی جوابات مرتب کیے ہیں ۔ ان میں سے نمایاں کتاب علامہ عبدالرحمن ابن کمال کی ترغیب اللبیب ہے ۔

ابن کمال نے هدایہ کی تمام شروح و حواشی کو جمع کر کے ان میں سے صرف ان جروح، اعتراضات اور اشکالات کو منتخب کیا، جو صاحب هدایہ کی تحقیقات پر وارد کیے گئے تھے اور ان کا مدلل جواب تحریر کیا ۔ یہ کتاب ابن کمال نے حرم مکہ میں تصنیف کی اور خلافت عثمانیہ کے سلطان سلیم الثانی کو هدیۃً پیش کی ۔

۷۔ تعلیقات (جمع تعلیقہ، اضافہ، تتمہ): هدایة کی متعدد علما نے تعلیقات بھی تحریر کی ہیں، جن کا اجمالی تذکرہ حسب ذیل ہے: (۱) سعد اللہ بن عیسیٰ القنی (م ۹۴۵ھ) : تعلیقات ۔ جنہیں ان کے ایک شاگرد عبدالرحمن نے جمع کیا؛ (۲) سراج الدین عمر بن علی الکنانی المعروف بقاری الهدایہ (م ۸۲۹ھ): تعلیقات؛ (۳) ابو السعود بن محمد العمادی (م ۹۸۲ھ) : تعلیقات ۔ یہ تعلیقات صرف کتاب البیع پر لکھی گئی ہیں؛ (۴) محمد بن علی المعروف بیرکلی (م۹۸۱ھ): تعلیقات؛ (۵) بابا زادہ محمد القرسانی (م۹۹۳ھ): تعلیقات؛ (۶) عبدالحلیم بن محمد المعروف باخی زادہ (م ۱۰۱۳ھ) : تعلیقات؛ (۷) زکریا بن بیرام المفتی (م ۱۰۰۱ھ) : تعلیقات؛ (۸) المولی عطاء اللہ : تعلیقات؛ (۹) علی بن قاسم الزیتونی : تعلیقات؛ (۱۰) المولیٰ صاری کرز زادہ محمد (م۹۹۰ھ) : تعلیقات؛ (۱۱) یعقوب بن ادریس الرومی (م ۸۳۳ھ) : تعلیقات؛ (۱۲) احمد بن سلیمان ابن کمال پاشا (م۹۴۰ھ) : تعلیقات؛ (۱۳) یوسف سنان پاشا بن خضر بیک (م ۸۹۱ھ): تعلیقات؛ (۱۴) محی الدین محمد بن مصطفیٰ شیخ زادہ المحشی (م ۹۵۱ھ): تعلیقات؛ (۱۵) سیف الدین احمد حفید السعد التفتازانی (م ۹۰۶ھ) : تعلیقات؛ (۱۶) السمرقندی الحمیدی نکات احقر الوری ۔

۸۔ شرح الاجزاء : بعض علماء نے هدایة کے کسی ایک آدہ جزو کی شرح بھی تصنیف کی ہے ۔

ان میں سے تین کے نام یہ ہیں: (۱) احمد بن مصطفی المعروف بطاش کوپری زادہ (۹۶۷ھ): ترغیب الادب، انھوں نے ہدایۃ کے دیباچے کی شرح لکھی ہے۔ جس پر عبدالرحمٰن بن علی الاماسی (الاماسی؛ م ۹۸۳ھ) نے تعلیق بھی تحریر کی۔ یہ شرح سوری آفندی کے حواشی کی جامع ہے؛ (۲) علامہ ابوالسعود: تہنئۃ الامجاد۔ یہ ہدایہ کی کتاب الجہاد کی شرح ہے؛ (۳) علامہ عبدالرحمٰن بن کمال: شرح کتاب الحج.

۹۔ تعارف مقدمات: ہدایۃ پر مولانا عبدالحی لکھنوی نے مقدمہ تحریر کیا ہے۔ جو عام طور پر درسی نسخوں کے آغاز میں مطبوع ہے۔ المرغینانی نے الہدایۃ الاخیرین میں جن حضرات کا اجمالا ذکر کیا ہے ان کے اسما اور مختصر حالات انھوں نے اپنے مقدمے میں درج کر دیے ہیں۔ بعد ازاں اسی پر ایک تتمہ تصنیف کیا جس کا نام بذیلۃ الدرایۃ لمقدمۃ الہدایۃ رکھا۔

آج کے دور میں ہدایہ کی فقہی و قانونی حیثیت و اہمیت کا صحیح اندازہ تو اس کے مباحث کو بڑے انہماک سے پڑھ کر ہی لگایا جا سکتا ہے، لیکن اس کے ابواب کے عنوانات سے بھی یہ حقیقت مترشح ہو جاتی ہے کہ المرغینانی آج سے نو سو سال قبل قانونی مسائل پر کس قدر گہری اور وسیع نظر رکھتے تھے۔ اگر ہدایۃ کا جدید مغربی قانون کی روشنی میں تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اس کی اصل قدر و منزلت اور امتیازی شان اور واضح ہو جائے گی۔ ہدایۃ کی فہرست مضامین کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے (جس سے اس کی جامعیت اور اس کے علمی تشخص کا اندازہ کیا جا سکتا ہے): (۱) کتاب الطہارات؛ (۲) کتاب الصلوۃ؛ (۳) کتاب الزکوۃ؛ (۴) کتاب الصوم؛ (۵) کتاب الحج؛ (۶) کتاب النکاح (Law of Marriage)؛ (۷) کتاب الرضاع (Fostevage)؛ (۸) کتاب الطلاق (Law of Divorce)؛ (۹) کتاب العتاق (Law of Manumission of Slaves)؛ (۱۰) کتاب الایمان (Law of Vows)؛ (۱۱) کتاب الحدود (Law of Crimes and Punishments)؛ اسی کے آخر میں ایک فصل تعذیر (Unspecified Punishments) کے موضوع پر بھی موجود ہے؛ (۱۲) کتاب السرقہ (Law of Theft)؛ (۱۳) کتاب السیر (Law of War and Peace)، اس کو جدید اصطلاح میں Public International Law بھی کہا جاتا ہے؛ (۱۴) کتاب اللقیط (Law of Quodlings)؛ (۱۵) کتاب اللقطہ (Law of Trove)؛ (۱۶) کتاب الاباق (Law relating to Absconding of Slaves (Prisoners of War)؛ (۱۷) کتاب المفقود (Law relating to Missing Persons)؛ (۱۸) کتاب الشرکۃ (Law of Partnership : Company Law)؛ (۱۹) کتاب الوقف (Law of Trusts and Appropriations)؛ (۲۰) کتاب البیوع (Law of Contracts and Transactions) (یا Law of sales)؛ (۲۱) کتاب الصرف (Law of surf Sale)، (۲۲) کتاب الکفالۃ (Law of Bails) اسے قانون ضمانت بھی کہتے ہیں؛ (۲۳) کتاب الحوالہ (Law of Transfer of debts)؛ (۲۴) کتاب ادب القاضی (Duties of Judges)، اسے جدید اصطلاح میں Procedural Law کہتے ہیں؛ (۲۵) کتاب الشہادۃ (Law of Evidence)؛ (۲۶) کتاب الرجوع عن الشہادات (Law of Retraction of Evidence)؛ (۲۷) کتاب الوکالۃ (Law of Agency)؛ (۲۸) کتاب الدعوی (Law of Claims)؛ (۲۹) کتاب الاقرار (Law of Acknowledgements)؛ (۳۰) کتاب الصلح (Law of Compositions)؛ (۳۱) کتاب المضاربۃ (Law of Co partnership in the profits of stock and Labour)؛ اسے Law relating to profits of (stock and Labour) بھی کہتے ہیں؛ (۳۲) کتاب الودیعة (Law of Deposits)؛ (۳۳) کتاب العاریة (Law of Loans)؛ (۳۴) کتاب الہبہ (Law of Gifts)؛ (۳۵) کتاب الاجارات (Law of Hire)؛ (۳۶) کتاب المکاتب؛ (۳۷) کتاب الولاء؛ (۳۸) کتاب الاکراہ (Law relating to compulsion)؛ (۳۹) کتاب الحجر (Law of Inhibition)؛ (۴۰) کتاب الماذون (Law of Licencees)؛ (۴۱) کتاب الغَصْب (Law of Usurpation)؛ (۴۲) کتاب الشفعہ (Law of Pre-emption)؛ (۴۳) کتاب القسمہ (Law of Partition)؛ (۴۴) کتاب المزارعة (Law ralating to compacts of Cultivation)؛ (۴۵) کتاب المساقاة (Law relating to compacts of gardening)؛ (۴۶) کتاب الذبائح (Law of Slaying of Animals for food)؛ (۴۷) کتاب الاضحیة (Law of Slaughter)؛ (۴۸) کتاب الکراہیة (Law of Abominations)؛ (۴۹) کتاب احیاء الموات (Cultivation of Waste Lands)؛ (۵۰) کتاب الاشربة (Law of Prohibited Liqours)؛ (۵۱) کتاب الصَّید (Law of Hunting)؛ (۵۲) کتاب الرَّہن (Law of Pawns)؛ (۵۳) کتاب الجنایات (Offences against the persons) یہ بھی Criminal law (قانون فوجداری) کا ہی حصہ ہے؛ (۵۴) کتاب الدیات (Law of Fines and Damages؛ Law of Torts؛ (۵۵) کتاب المعاقل (Law of Levying of Fines)؛ (۵۶) کتاب الوصایا (Law of Testaments، Wills)؛ (۵۷) کتاب الخنثی (Law of Hermaphrodites)۔

مآخذ: (۱) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، دمشق ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء، ۷ : ۵۴؛ (۲) عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ، مطبوعة قاہرہ، ص ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۸۲؛ (۳) وہی مصنف: التعلیقات السنیة علی الفوائد البہیة، ص ۱۳۱؛ (۴) وہی مصنف: مقدمة الہدایة، ص ۲ تا ۵؛ (۵) وہی مصنف: مذیلة الدرایة؛ (۶) ابو الوفاء القرشی: الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ، مطبوعة قاہرہ، ۱ : ۳۸۳؛ ۲ : ۲۵، ۲۹، ۹۹؛ (۷) Brockelmann: G.A.L.، ۱ : ۳۷۶ تا ۳۷۸؛ (۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، مطبوعة قاہرہ، ۲۱ : ۵۳؛ (۹) طاش کوپری زادہ: طبقات الفقہاء، مطبوعة قاہرہ، ص ۹۸؛ (۱۰) وہی مصنف: مفتاح السعادة، مطبوعة حیدرآباد دکن، ۲ : ۲۶۳؛ (۱۱) وہی مصنف: تراجم الاعاجم، مطبوعة قاہرہ، ۲ : ۱۵۲؛ (۱۲) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، (بار دوم)، ۵ : ۷۳؛ (۱۳) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، مطبوعة قاہرہ، ص ۳۱، ۱۳۷؛ (۱۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲۲۴، ۲۲۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۵۷۴، ۵۹۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۶۲۲، ۱۶۶۰، ۱۸۳۰، ۱۸۵۲، ۱۹۵۳، ۲۰۳۲، (عدد ۳۲۹۱، ۹۳۰۵)؛ (۱۵) البغدادی: ایضاح المکنون، مطبوعة قاہرہ، ۲ : ۵۷۰؛ (۱۶) وہی مصنف: ہدیة العارفین، مطبوعة مصر، ۱ : ۷۰۲؛ (۱۷) احمد رضا خان بریلوی: العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ، مطبوعة لاہور، ۱ : ۶۲، ۶۳؛ (۱۸) صبحی المحمصانی: فلسفہ شریعت اسلام، (اردو ترجمہ) مطبوعة لاہور؛ (۱۹) محمد فرید وجدی: دائرة المعارف، ۷ : ۷۹۵؛ (۲۰) ابن عابدین: عقود رسم المفتی، مطبوعة دمشق، ص ۳ - ۵؛ (۲۱) السمعانی: کتاب الانساب، مطبوعة قاہرہ، ص ۵۰۳ (الف)؛ (نیز دیکھیے ہدایہ، اس کے تراجم و شروح، حواشی و تعلیقات و دیگر تمام کتب جن کا ذکر مقالہ میں آیا ہے، نیز رک بہ فقہ و علم الفقہ)۔

(محمد طاہر القادری)

* **اَلْمَرْقَب**: (مرگٹ Margat صلیبی سپاہیوں کا Merghatum): شام کے ساحل پر بانیاس کے قریب ایک قلعے کا نام۔ ابو غالب ہمام بن الفضل المہذب المصری کے وقائع (منقول در یاقوت: معجم، طبع Wustenfeld، ۴ : ۵۰۰) اور اسامہ بن منقذ

(در ابوالفداء، طبع Reinaud و de Slane، ص ۲۵۵) کی تاریخ القلاع والحصون کے مطابق مسلمانوں نے ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں اس قلعے کو تعمیر کیا۔ الدمشقی (طبع Mehren، ص ۲۰۸) غلطی سے اس کی تعمیر ہارون الرّشید سے منسوب کرتا ہے (Van Berchem : *Voyage*، ص ۳۰۴، حاشیہ ۲ جہاں Le Strange کے اپنی کتاب *Palestine* میں رشید [بلکہ راشد] الدّین کے حوالے کو غلط بتایا گیا ہے)۔ مگر اس کا یہ بیان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اس قلعے کی تعمیر پرانے کھنڈروں کے ملبے سے ہوئی تھی۔ بوزنطیوں نے ۱۱۰۴ء میں سپہ سالار Kantakuzenos کے زیر قیادت المرقب اور گرد و نواح کے دیگر قلعوں پر قبضہ کر لیا (Anna Comnena، طبع Reifferscheid، ۲ : ۱۳۸ : صافیثا، المرقب، جبالہ)۔ جب ۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء میں صلیبی قلعے کے نزدیک پہنچے تو اس کے حاکم ابن محرز نے اس شرط پر قلعہ حوالہ کر دیا کہ اسے اور اس کے بال بچوں کو اس میں رہنے کی اجازت دے دی جائے گی۔ لیکن چند روز کے بعد فرنگیوں نے اسے وہاں سے نکال کر المرقب کی بجائے المنیقہ کا قلعہ دے دیا اور المرقب میں فرنگی اور ارمنی آ بسے۔ اس کا پہلا قلعہ دار جس کا نام تحریر میں آتا ہے رینالڈ منسوئر (Reinald Mansuer) تھا، جو والی انطاکیہ کا داروغہ (Constable) تھا۔ ۱۱۷۰ء کے زلزلے کے بعد، جس میں قلعے کو ضرور نقصان پہنچا ہوگا، برٹرینڈ (Bertrand) قلعہ دارالمرقب نے غالباً صلاح الدین کی دھمکیوں سے مرعوب ہو اسے یکم فروری ۱۱۸۶ء کو سینٹ جان کے سرداروں کے سپرد کر دیا۔ جولائی ۱۱۸۶ء کو صلاح الدّین اس کے دیدبان (اب برج الصّبی کہلاتا ہے) کے نیچے سے گزرا، جو زمانۂ قدیم ہی سے ساحل کے ساتھ ساتھ جانے والی سڑک کو اپنی زد میں لیے رہتا تھا (دیکھیے Dussaud : *Topogr.*، ص ۱۲۷، حاشیہ ۵)۔ ساحل قلعے کے سامنے واقع تھا اور برج ایک دیوار کے ذریعے قلعے سے ملا دیا گیا تھا، جو ایک زمین دوز راستے کی حفاظت کرتی تھی۔ صلاح الدّین نے المرقب یا قلعہ طَرطُوس [رکّ بآں] پر دانستہ حملہ نہیں کیا۔ قبرص کے شہزادہ آئزک (Isaac) کو جو Comnenoi (یہ شہنشاہ Isaac Comnenoi نہیں ہے جیسا کہ Van Berchem، کتاب مذکور، ص ۲۹۸ ببعد حاشیہ ۵ میں لکھتا ہے) کی اولاد میں سے تھا، رچرڈ شیردل نے ۳ مئی ۱۱۹۱ء کو گرفتار کرکے اس کی موت تک اسی قلعے المرقب میں قید رکھا (Neophytos در *Recueil hist. Crois. hist. grecs*، ۲ : ۵۶۲ نیز حاشیہ، ۲ : ۴۸۹)۔ حلب کے سلطان الملک الظاہر غازی کی سرحد سردارانِ (Knights) سینٹ جان کے علاقے سے ملحق تھی۔ اس نے ۶۰۱ھ/۱۲۰۴-۱۲۰۵ء میں اس قلعے پر حملہ کرنے کے لیے اپنی افواج بھیجیں، لیکن بیان کیا جاتا ہے کہ عین اس وقت جب حملہ آور برجوں کو منہدم کر چکے تھے ان کا سالار مارا گیا اور وہ اپنا مقصد حاصل کیے بغیر واپس ہوگئے۔ ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء اور ۶۳۸ھ/۱۲۴۰-۱۲۴۱ء میں یہ سردار دوبارہ یوسف، سلطانِ حلب، کے خلاف برسرپیکار رہے۔ اس زمانے (۱۲۱۲ء) سے اس مضبوط قلعے کا مفصل تذکرہ اولڈن برگ (Oldenburg) کے Wilbrand کی تحریروں میں ملتا ہے۔ یہ قلعہ ایک بلند پہاڑی پر تعمیر ہوا تھا اور اس کے گرد دوہری فصیل اور کئی برج تھے۔ جس زمانے میں صلیبیوں کی طاقت زوال پذیر ہونے لگی تھی اس قلعے کو *Maximum in tiut terrae illae solacium* [انتہائی اور مکمل آرام و سکون کی جگہ] تصور کیا جاتا تھا۔ چنانچہ والینیا (بانیاس) کا اسقف مسلمانوں کے خوف سے ۱۲۱۲ء

کے قریب اس قلعے میں منتقل ہو گیا تھا۔ انڈریس (Andreas) شاہ ہنگری نے ۱۲۱۷-۱۸ء میں اس قلعے کی نگہداشت کے لیے روپیہ دیا تھا، کیونکہ یہاں کے لوگوں نے اس کا استقبال بڑے اعزاز کے ساتھ کیا تھا (Röhricht : Regesta Hierosolym، ص ۳۷۳، عدد ۹۰۸)۔ ۱۲۶۸ء میں گرینڈ ماسٹر Hugo Revel نے ایک خط میں ان مصائب کا رونا رویا ہے، جو بیبرس سے ذلت آمیز عہد نامے کرنے کی وجہ سے ان سرداروں کے فرقوں کو پیش آئے۔ وہ لکھتا ہے کہ ان دو آخری قلعوں یعنی Cratum اور Margatum (= حصن الأکراد اور المرقب)، پر ان کا قبضہ بڑے بھاری محصولوں کے ادا کرنے پر منظور کیا گیا تھا (Röhricht : Regesta Hieros، Additamentum، Oeniponti ۱۹۰۴ء، ص ۹۰، عدد ۳۵۸ الف)۔ حصن الاکناد [الاکراد؟] کے فتح ہو جانے کے بعد ٹمپلرز Templars اور سینٹ جان کے سرداروں کی جماعت نے جو عہد نامہ عرقہ میں سیف الدین بلبان الدوادار (= دبیر) [رک بہ دوات دار] الرومی سے، جو سلطان کا مختار کار تھا، کیا اس کی رو سے انہیں انطرسوس کے ساحلی علاقے کے نصف حصے المرقب اور بانیاس سے دست بردار ہونا پڑا اور یہ پابندی بھی قبول کرنا پڑی کہ وہ نئے جنگی استحکامات تعمیر نہ کریں گے (المفضل بن ابی الفضائل : Gesch. d. Mamlukensultane، طبع Blochet در Patrol. Orient، ۱۲ : ۵۳۶)۔ فرنگیوں کے ایک حملے (اکتوبر ۱۲۷۹ء) کے بعد امیر سیف الدین بلبان الطباخی نے جو سلطان قلاوون کی جانب سے حصن الاکراد کا حاکم تھا، ایک فوج المرقب کے قلعے پر حملہ کرنے کے لیے بھیجی، لیکن اسے سخت نقصان اٹھا کے پسپا ہونا پڑا (المفضل، کتاب مذکور : ۳، ۳۸۳، اور مآخذ منقولہ Van Berchem : Voyage، ص ۳۰۱، حاشیہ ۵)۔ قلاوون اور ۶۸۱/۱۲۸۲ء کے ٹمپلرون (Templars) کے درمیان جو عہد نامہ ہوا، اس میں المرقب کا بھی ان اضلاع میں نام آیا ہے، جن کا نصف حصہ قلاوون کے حوالے کیا جانا طے ہوا تھا (المفضل: کتاب مذکور، ۳ : ۳۳۵؛ Van Berchem : کتاب مذکور، ص ۳۰۲، حاشیہ ۲)۔ مسیحی زائر Burchardus de Monte Sion ۱۲۸۳ء میں Castrum "Margath fratrum hospitalis Sancti Johannis [سینٹ جان کی مہمان نواز اور مقدس برادری کے قلعۂ مرقب] کا ذکر کرتا ہے، اس زمانے تک بھی یہاں اسقف ولینیا کی گدی موجود تھی (Peregri. Maiores، طبع Laurent، ص ۳۰ و ۷۱)۔

۱۰ صفر ۶۸۴ھ/۱۷ اپریل ۱۲۸۵ء کو قلاوون المرقب کے سامنے آ پہنچا اور جونہی قلعہ شکن آلات آ گئے اس نے حملہ شروع کر دیا۔ ۱۹ ربیع الاول/۲۵ مئی کو اہل قلعہ نے ہتھیار ڈال دیے اور امیر فخر الدین مقری نے قلعے کا قبضہ سنبھال لیا۔ چونکہ یہ قلعہ فوجی نقطۂ نظر سے سمندر کی جانب سے حملوں کی مدافعت کے لیے کارآمد تھا اس لیے اسے منہدم نہ کیا گیا، بلکہ اسے خالصہ شاہی کی فتوحات مسعودہ کے صوبے میں شامل کر لیا گیا، جس کا صدر مقام ۶۸۸ھ تک، جب کہ طرابلس فتح ہوا، حصن الأکراد رہا اور جس میں سیف الدین بلبان الطباخی المنصوری ہی حکومت کرتا تھا۔ ایک کتبے سے، جو اپنی قدیم جگہ پایا گیا ظاہر ہوتا ہے کہ ۶۸۶ھ میں قلاوون نے اسے حکم دیا تھا کہ قلعے کے استحکامات کی مرمت کی جائے (Van Berchem : Inscriptions de Syrie، ص ۷۰ ببعد)۔ اس قلعے کی تسخیر کے وقت جو لوگ موجود تھے ان میں ابوالفداء بھی تھا جو اس وقت بارہ سال کا تھا اور اپنے باپ کے ہمراہ

پہلی دفعہ اس معرکے میں آیا تھا، اور دوسرا مؤرخ ابن عبدالرّحیم تھا جس نے ابن واصل کے وقائع کے آگے کا سلسلہ لکھا ہے۔ اس قلعے کے سر ہونے کا بہترین حال قلاوون کے سوانح میں ملتا ہے جس کا نام تشریف الایّام والعصور بسیرۃ السّلطان الملک المنصور ہے (مخطوطہ، پیرس عربی، شمارہ ۱۷۰۴، ورق ۱۳۹ ببعد، طبع و ترجمہ در Van Berchem : *Voyage*، ص ۳۱۰ تا ۳۲۰)۔

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں المرقب طرابلس کے صوبے میں شامل تھا (العمری: تعریف، ترجمہ از R. Hartmann : *Z.D.M.G.*، ج ۷۰ [۱۹۱۶ء]، ص ۳۹؛ خلیل الظّاہری: زبدۃ کشف الممالک، طبع Ravaisse، ص ۴۸؛ القلقشندی: صبح الاعشٰی، مطبوعۂ قاہرہ، ۴ : ۴۵ ببعد)۔ اس زمانے میں اسے سیاسی قید خانے کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا (Van Berchem، ص ۳۰۵، حاشیہ ۲)۔ ۱۲۹۳ء اور ۱۲۹۹ء کی دستاویزات میں اس کی بندرگاہ کا ذکر ہے (Van Berchem، ص ۳۰۹، حاشیہ ۴)۔ غالباً یہ بندرگاہ وادی عین الغرائب کے دہانے پر واقع ہوگی (در Walpole : المینہ)۔ چونکہ المرقب سلسلۂ کوہ نُسَیریہ کی بیرونی پہاڑیوں پر واقع ہے اس لیے اسے غلطی سے اکثر اسمٰعیلی قلعوں (قلاع الدّعوۃ) میں شامل کر لیا جاتا ہے (ایسا ہی العمری: کتاب مذکور، مخطوطات برلن و گوتھا میں لکھا ہے، لیکن دوسرے مخطوطات میں نہیں؛ Hartmann : *Z. D. M. G.*، ۷۰ : ۳۶، حاشیہ ۷)۔ سیاحوں کی مختصر یاد داشتوں سے جو کچھ پتا چل سکا ہے اس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انیسویں صدی کے وسط کے بھی بعد سے یہ قلعہ کھنڈر ہونا شروع ہوا۔ ۱۸۸۵ء کے قریب المرقب کی قضا کے قائم مقام کی درخواست پر حکومت کے صدر مقام کو ویران قلعۃ المرقب سے بانیاس میں منتقل کر دیا گیا (M. Hartmann : *Z. D. P. V.*، ۲۲ : ص ۱۶۳، عدد ۲۷)۔

مآخذ : (۱) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۵۰۰؛ (۲) صفی الدّین: مراصد الاطّلاع، طبع Juynboll، ۳ : ۸۲؛ (۳) الدّمشقی، طبع Mehren، ص ۲۱۱، ۲۰۸؛ (۴) ابو الفداء، طبع Reinaud، ص ۲۵۵؛ (۵) ابن بطوطہ، طبع Defrémery - Sanguinetti، ۱ : ۱۸۳؛ (۶) الادریسی، طبع Gildemeister، در *Z.D.P.V.*، ۸ : ۲۲؛ (۷) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۵۰۳ ببعد؛ (۸) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l' Époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۳ و ۲۲۷؛ (۹) Jacob von Vitry : *Historia Hierosololymitana*، باب ۲۲ تا ۴۴؛ در Bongars : *Gesta Dei per Francossive Orientalis historia*، ج ۱، Hanover ۱۶۱۱ء، ص ۱۰۶۸ ببعد؛ (۱۰) Marino Sanuto : *Liber Secretorum fidelium Crucis*، کتاب ۳، حصہ ۱۲، باب ۱۹؛ حصہ ۱۳، باب ۱۰، در Bongars، کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۹، ۲۳۴؛ (۱۱) Amadi : *Chronique de Cypre*، طبع de mas Latrie، پیرس ۱۸۹۱ء، ص ۲۱۶؛ (۱۲) Korte : *Reize naar Palestina*، Haarlem ۱۷۷۶ء، ۲ : ۸۲؛ (۱۳) Pococke : *Description of the East*، ۲ : ۲۰۰؛ (۱۴) Lyde : *The Ansaiyeeh and Ismaeliteeh*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۲۳۰؛ (۱۵) J. L. Burkhardt : *Reisen in Syrien Palästina u. d. Gegend des Berges Sinai*، طبع Gesenius، ۱، ۱۸۲۳ء، ص ۲۶۹؛ (۱۶) Walpole : *Travels*، ۳ : ۲۸۹ ببعد؛ (۱۷) وہی مصنف: *The Ansayrii and the Assassins*، ۳ : ۵۷ و ۲۸۵؛ (۱۸) W. M. Thomson در *Bibliotheca sacra*، ج ۵، نیویارک ۱۸۴۸ء، ص ۲۵۵؛ (۱۹) Eli Smith در Ritter : *Erdkunde*، ۱۷ : ۹۱۶؛ (۲۰) Rey : *Etude sur les monuments de l' architecture militaire des*

Croises en Syrie، پیرس ۱۸۷۱ء، ص ۹۱ ببعد، لوحہ ۲ ببعد؛ (۲۱) وهی مصنف: Les Colonies franques en Syrie au XIIème et XIIIème siecle، ۱۸۸۳ء، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۲۲) Chester، P E F: Quarterly، ۱۸۸۸ء، ص ۷۵؛ (۲۳) Dussaud: Voyage en syrie، در Revue Archeol، ۱۸۹۶ء، ۱: ۳۱۸ تا ۳۲۵؛ ۱۸۹۷ء، ۱: ۳۰۰؛ (۲۴) وهی مصنف: Topographie historique de la Syrie، ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۷، ۱۳۷؛ بمواضع کثیرہ؛ (۲۵) van Berchem: Inscriptions arabes de Syrie، قاهرہ ۱۸۹۷ء، ص ۷۰ تا ۷۳؛ (۲۶) van Berchem Fatio: Voyage de Syrie، ج ۱، ۱۹۱۳ء (=MIFAO، ص ۳۹ تا ۹۹ و ۲۹۲ تا ۳۲۰؛ ۲، ۱۹۱۴ء (=MIAO، ۳۸)، لوحہ ۳۹ تا ۶۱۔

(E. HONIGMANN)

* **مُرَقَّع**: رک بہ تصویر، نیز خطاطی۔

* **مرکز مصلح الدّین موسیٰ**: ایک عثمانی شیخ طریقت اور ولی اللہ، مرکز مُصلح الدّین موسیٰ بن مصطفیٰ بن قاج بن حجّدر ایک گاؤں صری محمودلو کے رہنے والے تھے جو آنا طولی کے ضلع لاذقیہ میں واقع ہے۔ انھوں نے پہلے مُلّا احمد پاشا بن خضر بیگ [رک بآں] کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا اور اس کے بعد مشہور و معروف خلوتی شیخ سنبل سنان اِفندی، بانیِ طریقۂ سنبلیہ، سے، جو خلوتیہ سلسلے کی ایک شاخ ہے، بیعت کی۔ شیخ موصوف استانبول میں قوجہ مصطفیٰ پاشا کی خانقاہ کے سجادہ نشین تھے (ان کی بابت دیکھیے: بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۸۷ ببعد)۔ جب ۹۳۶ھ/۱۵۲۹ء میں شیخ سنبل سنان افندی کا انتقال ہوگیا تو مرکز مصلح الدین ان کی جگہ سجادہ نشین ہوے اور مرتبۂ پیری حاصل کیا۔ وہ ایک خانقاہ میں ۲۳ برس تک شیخ المشائخ کی حیثیت سے رہے اور اسی حالت میں ۹۵۹ھ / ۱۵۵۲ء میں رحلت کی۔ اس وقت ان کی عمر تقریباً ۹۰ سال تھی۔ انھیں استانبول کی ایک مسجد میں دفن کیا گیا جو یکی قپو کے سامنے ہے اور ان کے نام سے مشہور ہے (دیکھیے حدیقة الجوامع، ۱: ۲۳۰ ببعد؛ J. v. Hammer: G.O.R.، ۹: ۹۵، شمارہ ۴۹۵)۔ مرکز افندی کے مقبرے کے پاس ایک مقدس باؤلی، یعنی آیازمہ، ہے جس کی زیارت کو بہت سے لوگ آتے رہتے ہیں اور اس میں زینے کے ذریعے اترتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے سرخی مائل پانی میں بخار دور کرنے کا اعجازی اثر ہے (دیکھیے اولیا چلبی، ۱: ۳۷۲؛ J. v. Hammer: Constantinopolis، ۱: ۵۰۳؛ وهی مصنف: G.O.R.، ۹: ۹۵، شمارہ ۴۹۵ بحوالۂ حدیقة الجوامع، محل مذکور)۔ اس سے متصل مرکز اِفندی کا زاویہ ہے جس کی بابت عجیب و غریب کہانیاں اب تک زبان زد خلائق ہیں۔ ان کے بہت سے شاگرد تھے جن میں ان کا بیٹا احمد، جو قاموس کا مشہور مترجم بھی ہے، ان کا داماد مصلح الدّین (دیکھیے اولیا چلبی، ۱: ۳۴۲)، شاعر رمضان اِفندی، جسے بہشتی بھی کہتے ہیں اور دیگر بہت سے لوگ شامل ہیں۔

مآخذ: متنِ مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) طاش کوپری زادہ: شقائق النّعمانیہ، ترجمہ مجدی، ص ۲۲۵ ببعد؛ (۲) بروسلی محمّد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۱۹۰؛ (۳) محمّد ثریا: سجلّ عثمانی، ۴: ۳۶۳؛ (۴) F. Babinger: G.O.W.، ص ۴۴، حاشیہ ۱۔

(FR. BABINGER)

* **مرنْد**: (۱) ایرانی صوبہ آذربیجان کے ایک شہر کا نام:

محلّ وقوع: یہ شہر تبریز سے کوئی چالیس میل کے فاصلے پر تبریز اور اراس (Araxes) کے وسط میں واقع ہے (مرند سے جلفہ تک ۲۳ میل کا فاصلہ

ہے)۔ تبریز سے خوی Khoi کو جو سڑک جاتی ہے اس کی مرند پر بھی ایک شاخ علٰحدہ ہو جاتی ہے۔ تبریز سے خوی کو جانے کے لیے ایک اور چھوٹا راستہ بھی ہے جو جھیل ارمیہ کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ جاتے ہوے، شودغ کے سلسلۂ کوہ کو تسوج [رک بآں] اور ضیاء الدّین کے مابین واقع درے سے عبور کرتا ہے۔ مرند باغوں سے گھرا ہوا، ایک نہایت خوبصورت میدان کے مشرقی گوشے میں، واقع ہے۔ یہ میدان تقریبًا دس میل چوڑا اور مغرب کی جانب ذرا ڈھلوان ہے۔ جنوب میں کوہ مشو (کوہ سولان کا مغربی سلسلہ) اسے تبریز اور جھیل ارمیہ سے علٰحدہ کرتا ہے۔ مرند کے جنوب میں جو درہ ہے اور جس کا ذکر مؤرخین نے بھی اکثر کیا ہے، یام (از زبان مغول = ڈاک خانہ یا ڈاک کی چوکی) سے موسوم ہے۔ مرند کے میدان اور تسوج کے درمیان کا درہ ولدیان گاؤں کے نام سے والدیان ہی کہلاتا ہے۔ مرند کے مشرق میں قرجہ دَغ کا بیابانی اور کوہستانی علاقہ (صدر مقام: اہر) ہے۔ شمال میں مرند کے میدان کو ایک پہاڑی سلسلہ دریاے اراس سے علٰحدہ کرتا ہے۔ یہ سلسلہ قرجہ داغ کی وسطی بلندیوں تک چلا گیا ہے، جسے درہ دز کی نشیبی گھاٹی کاٹتی ہے۔ وادی مرند کو رود زُنوز سیراب کرتی ہے جب کہ اس کی جنوبی شاخ جو زلبیر (Zilbir) کہلاتی ہے، مرند کے پاس ہی سے گزرتی ہے۔ زُنوز اور زلبیر دونوں کا پانی قوتور چے (دریاے اراس کا ایک اہم معاون) میں جا ملتا ہے۔ یہ سنگھم خوی کے شمال مشرق میں، کوئی بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ زُنوز کی لمبائی چالیس میل کے قریب ہے (حمد اللہ مستوفی: ۸ فرسخ)؛ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

(۲) جیحون (Oxus) کے شمال میں خُتّال (Khuttal) کا ایک شہر بھی اسی نام سے موسوم ہے (دیکھیے مقدسی، ص ۱۴، ۲۹۰ تا ۲۹۱)۔

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

مَروان (بنو): دیار بکر کا ایک مسلم شاہی خاندان، جس کا بانی کرد سردار باذ تھا۔ اس نے اپنی زندگی کا آغاز ایک گڈریے کی حیثیت سے کیا اور پھر رہزنی اختیار کر لی۔ اپنی جیسی افتاد طبع کے لوگوں کی ایک جماعت تیار کرکے اس نے آرمینیہ [رک بآں] کے شہر اَرجیش اور دوسرے سرحدی قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ جونہی [امیر] عضد الدولہ کی وفات (۳۷۲ھ/۹۸۳ء) کے بعد اس نے دیار بکر کے صوبے پر حملہ کیا اور آمد، میافارقین اور نصیبین کو فتح کر لیا۔ صمصام الدولہ نے جو لشکر اس کے خلاف بھیجا اسے شکست ہوئی اور الموصل بھی باذ کے قبضے میں آ گیا، لیکن جب اس نے دارالخلافہ بغداد کو فتح کرنے کی کوشش کی (صفر ۳۷۳ھ/جولائی۔ اگست ۹۸۳ء) تو اسے مکمل شکست ہوئی اور اسے الموصل بھی چھوڑنا پڑا۔ اس شہر کو دوبارہ حاصل کرنے کی کئی ناکام کوششوں کے بعد ۳۸۰ھ/۹۹۰-۹۹۱ء میں پھر میدان میں نکل آیا، لیکن الموصل کے حمدانی حکمرانوں نے اسے شکست دی اور وہ میدان جنگ میں ہی مارا گیا۔ ابو علی الحسن بن مروان نے جو اس کا بھانجا تھا، اس کی بیوہ سے شادی کر لی اور اس طرح وہ اس تمام علاقے کا بادشاہ بن گیا، جو باذ نے فتح کیا تھا۔ اس نے حمدانیوں کے خلاف جنگ جاری رکھی اور انہیں دو دفعہ شکست دی۔ ۳۸۷ھ/۹۹۷-۹۹۸ء میں ابو علی کے آمد میں قتل کے بعد اس کا بھائی ممہد الدولہ ابو المنصور [سعید] اس کا جانشین ہوا۔ تیسرے بھائی نصر الدّولہ ابو نَصر احمد نے شروع میں اس کی حکومت سے اختلاف کرنے کی کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہوا۔ ۴۰۲ھ/۱۰۱۱-۱۰۱۲ء میں ابو المنصور کو اس کے ایک سپہ سالار

نے زہر دے دیا جس پر ابو نصر کو امیر دیار بکر تسلیم کر لیا گیا اور اس کے پچاس سالہ دور حکومت میں عام طور پر ملک میں امن و سکون رہا اور اس کے دربار میں شعرا اور علما کی خاطر و مدارت ہوتی رہی۔ ۴۳۳ھ/۱۰۴۱-۱۰۴۲ء میں غزون [رکّ بآں] نے جو اس سے ایک سال قبل عراق پر حملہ کر چکے تھے، جزیرۃ ابن عُمر پر تاخت کی؛ لیکن سلیمان بن ابی نصر چالاکی سے ان کے سردار کو گرفتار کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس پر باقی حملہ آور منتشر ہو گئے، مگر وہ جلد ہی واپس آ گئے اور انھوں نے لوٹ مار جاری رکھی۔ ابو نصر نے ان کے سردار کو رہا کر کے ایک گرانقدر رقم بھی دی کہ وہ واپس چلے جائیں۔ پھر غزّون نے الموصل پر قبضہ کر کے اسے جی بھر کر لوٹا۔ وہاں کے امیر کرواش بن المُقلّد نے فرار ہو کر اپنی جان بچائی۔ ۴۳۵ھ/۱۰۴۴ء میں وہ آخرکار غزّون کو بھگا دینے میں کامیاب ہو گیا، جہاں سے وہ دیار بکر اور پھر آذربیجان کی سمت ہٹ گئے۔ جب سلجوق سلطان طغرل بیگ نے ۴۴۸ھ/۱۰۵۶-۱۰۵۷ء میں جزیرۃ ابن عمر پر حملہ کیا تو ابو نصر نے اسے تحفے تحائف دے کر راضی کر لیا اور ان دونوں میں دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے۔ ابو نصر ۴۵۳ھ/ ۱۰۶۱-۱۰۶۲ء میں اسّی برس کی عمر پا کر فوت ہوا۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا نظام الدولہ نصر تخت نشین ہوا، لیکن اسے اپنے بھائی سعید سے بڑا سخت مقابلہ کرنا پڑ گیا۔ نظام الدّولہ کو میّافارقین میں فتح حاصل ہوئی اور سعید کو آمد کا علاقہ دے کر مطمئن کرنا پڑا۔ ۴۶۳ھ/۱۰۷۰-۱۰۷۱ء میں نصر نے سلجوق سلطان الپ ارسلان کی اطاعت قبول کر لی۔ نصر کی وفات (۴۷۲ھ/۱۰۸۰ء) کے بعد اس کے بیٹے منصور کو اس کا جانشین تسلیم کر لیا گیا۔ اس کے چند دن بعد ہی سلجوقیوں نے مروانی خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۱۰۸۶ء میں ملک شاہ کے وزیر ابن جَہِیر اور اس کے بیٹے زعیم الرّؤسا ابوالقاسم نے آمد، میّافارقین اور جزیرہ ابن عمر کے شہر فتح کر لیے، وہ پھر دیار بکر کے کل صوبے کو سلجوقیوں کے زیر نگیں لے آئے۔ آخری مروانی حکمران منصور ماہ محرم ۴۸۹ھ/ دسمبر ۱۰۹۵ء - جنوری ۱۰۹۶ء میں جزیرۃ ابن عمر میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۹: ۲۵ بعد، ۳۹ تا ۵۲، ۲۷۲، ۲۷۹ تا ۲۹۶، ۳۱۹ بعد؛ ۱۰: ۱۱، ۸۶، بعد، ۹۰ بعد، ۱۵۱، ۱۷۴ بعد؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۴: ۲۵۱ تا ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۲ تا ۳۱۵؛ (۳) Weil: Gesch. d. chalifen، ۳: ۲۲۲ تا ۳۶، ۱۰۹، ۱۲۲؛ (۴) Stanley Lane-Poole: The Mohammadan Dynasties، ص ۱۱۸۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

مَرْوان بن الحَکَم: [ابن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف، ابو عبد الملک؛ بنو امیّہ کی ایک شاخ یعنی] مروانی خلفا [اور بنو مروان] کا مورث اعلیٰ، مکہ یا طائف میں غالبًا ہجرت سے چند سال پہلے پیدا ہوا تھا۔ [الذہبی: سیر اعلام ۳ : ۴۷۶) کے مطابق وہ مکے میں حضرت عبداللہ ابن زبیر سے چار ماہ قبل پیدا ہوا]؛ اس طرح وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ نہیں رہ سکتا تھا، اس لیے کہ لامحالہ وہ اپنے باپ الحکم کے ساتھ گیا ہوگا، جسے طائف میں جلا وطن کر دیا گیا تھا۔ [الذہبی (سیر کا ۳ : ۴۷۷) نے اسی بنا پر اسے کبار تابعین میں شمار کیا ہے، مگر تاریخ الخمیس (۲ : ۳۰۶ بعد) کے مطابق اس نے بچپن میں آپؐ کی زیارت کی تھی]۔ اس کے دادا کے بھائی حضرت عثمانؓ نے خلیفہ منتخب ہو جانے کے بعد اسے اپنا کاتب مقرر کر لیا

حضرت عثمانؓ کے مکان پر حملہ ہونے کے دن جسے ”یوم الدار“ کہتے ہیں، وہ بری طرح زخمی ہوا۔ اس کے بعد اس نے جنگ جمل میں بھی حصہ لیا جس میں اسے کئی اور زخم آئے۔ [اس نے ایک عورت کے گھر میں پناہ لی جس نے اسے چھپا لیا اور اس کے زخموں کا علاج کیا۔ بعد ازاں حضرت علیؓ کو پتا چل گیا، مگر انھوں نے اسے امان دے دی اور مدینہ بھیج دیا (سیر، ۳ : ۳۱۶)]۔ ان تمام خوفناک صدمات کی وجہ سے زندگی بھر اس کی صحت خراب رہی۔ حضرت امیر معاویہؓ نے اسے اور اس کے عمزاد بھائی سعید بن العاص [رک بان] کو باری باری سے مدینہ منورہ اور حجاز مقدس کا والی مقرر کیا؛ اس کام میں اس نے جو قابلیت اور مستعدی دکھائی وہ معمول سے کہیں بڑھ کر تھی۔

آخر میں اسے اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا اور حضرت امیر معاویہؓ کے عہد کے آخری چند سال اس نے کسمپرسی کی حالت میں گزارے۔ جب حضرت حسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب نے یزید کی بیعت سے انکار کیا تو مروان نے مدینہ منورہ میں اپنے جانشین، یعنی ولید بن عتبہ کو یہ مشورہ دیا کہ وہ حکومت سے انحراف کرنے والے یعنی حضرت حسینؓ کے خلاف طاقت کا استعمال کرے۔ بعد ازاں اہل مدینہ کے شورش برپا کرنے پر اسے اس کے تمام متبعین کے ساتھ خارج البلد کر دیا گیا تھا، لیکن مسلم بن عقبہ [رک بان] کے جلو میں جس کے جنگی اقدامات کا وہ مؤید تھا، وہ پھر واپس آ گیا۔ یزید اول کی وفات کے بعد اسے ایک دفعہ پھر بھگا دیا گیا تو اس نے ملک شام میں سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ معاویہ ثانی کے دربار میں حاضری دیتا تھا۔ جب یہ فرما نروا چل بسا تو مروان بنو امیہ کی قسمت سے مایوس ہو کر ابن الزبیر کی خلافت کو تسلیم کر لینے پر مائل ہو گیا جب کہ عُبیداللہ بن زیاد نے اسے خود خلافت کے امیدوار کی حیثیت سے کھڑا ہونے کی ترغیب دی۔ مجلس جابیہ میں اس کی خلافت کا اعلان کیا گیا اور اس نے قیسیوں کو جو ضحّاک بن قیس [رک بان] کے زیر قیادت تھے مرج راہط [رک بان] کے مقام پر شکست دی۔ اس فتح کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ تمام ملک شام نے اس کی اطاعت قبول کر لی۔

مروان کے عہد حکومت [میں سیاسی استحکام نہ تھا۔ اس بنا پر اس کے زمانۂ حکومت] میں مسلسل لڑائیاں ہوتی رہیں۔ دمشق میں باقاعدہ تخت نشین ہو جانے کے فوراً بعد اسے میدان جنگ میں نکلنا پڑا اور اس کی زرہ بکتر اسی وقت اتری جب وہ قریب المرگ ہو کر دمشق میں واپس آیا۔ اسے سب سے بڑا کام یہ درپیش تھا کہ مصر کو فتح کرے۔ ایک تیز معرکہ آرائی کے ذریعے وہ مصر پر قابض ہو گیا اور ادھر اس کے نائب نے فلسطین میں ابن الزبیرؓ کی ایک یورش پسپا کر دی۔ جابیہ میں اس نے مجبوراً خالد بن یزید اوّل اور عمرو الاَشدق اموی [رک بان] کو اپنے جانشینوں کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ بڑی کد و کاوش سے گفت و شنید کے بعد یہ ممکن ہوا کہ انھیں حق وراثت سے محروم کر کے وہ اپنے بیٹوں عبدالملک اور عبدالعزیز کے حق میں فیصلہ کرائے۔ ان میں سے عبدالعزیز کو اس نے مصر کا والی نامزد کر دیا۔ اس کی معرکہ خیز زندگی کی یہ آخری کامیابی تھی جو اسے حاصل ہوئی۔ پھر درماندہ و مضمحل ہو کر یہ ستر سالہ اسیر ۲۷ رمضان ۶۵ھ/ مئی ۶۸۵ء کو دمشق میں فوت ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ اسے یزید اول کی بیوی، خالد سفیانی کی ماں نے قتل کیا، جس سے اس نے مرج راہط کی جنگ کے بعد نکاح کر لیا تھا۔

اس کے عہد حکومت کا اندازہ آٹھ یا گیارہ مہینے لگایا جاتا ہے ۔ یہ فرق اس پر منحصر ہے کہ جابیہ میں اس کے منتخب ہونے کی تاریخ سے شمار کریں یا تخت نشینی کے موقع سے جبکہ دوبارہ یہ رسم زیادہ تکلف سے دمشق میں ادا ہوئی ۔ ہمیں اس کی عمر بھی یقینی طور پر معلوم نہیں، روایت میں ۶۱ و ۸۱ سال کے انتہائی اندازوں سے اس کا تناقض ظاہر ہے ۔ بعض اوقات مروان کے متعلق کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ ۶۳ سال کی عمر پاکر فوت ہوا ۔ اس میں یہ بھی فائدہ ہے کہ اس کی پیدائش کا سال پھر ۲ھ قرار پا جاتا ہے ۔ بعض کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ تخت نشینی کے وقت وہ بوڑھا (شیخ کبیر) تھا اور اس کا مقابلہ ایک کہل یعنی درمیانی عمر کے آدمی ابن الزبیر سے کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس وقت ساٹھ برس کے لگ بھگ تھے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان دونوں حریفوں کی عمر میں معتد بہ فرق ہوگا، اس لیے ہماری رائے میں مروان کی عمر ستر برس سے زیادہ ہوگی ۔ اس کی زندگی کے آخری پانچ سال بغاوتوں ہی میں گزرے ۔ اس کی دو جلا وطنیاں، مہم مدینہ میں اس کی شرکت اور اس کے بعد مصر اور شام کی از سر نو فتوحات نے اس طاقتور امیر کا جسم مضمحل کر دیا، جو اپنی جوانی کے خوفناک زخموں ہی سے پوری طرح کبھی شفایاب نہ ہوا تھا ۔ اس دراز قامت، چھریرے، جھریوں بھرے ضعیف العمر امیر کی، قسمت میں بھی اس وبائے عظیم کا شکار ہونا لکھا تھا جو مشرقی ممالک میں پھیل رہی تھی ۔ ۶۴ھ میں یہ طاعون عراق سے ملک شام میں بھی پہنچ گیا اور آغاز ہی میں معاویہ ثانی اس کا شکار ہوا، جو مروان کا ضعیف و نحیف پیش رو تھا، اسی طرح ولید بن عتبہ کو بھی جو ان دونوں کا رشتہ دار تھا اور آخر میں اسی وبائی مرض نے بانی سلسلہ مروانیہ مروان بن الحکم کو ۶۵/ ۶۸۴ء میں ہلاک کر دیا ۔

مروان بن الحکم نے اپنے آپ کو اعلیٰ درجے کا مدبر ثابت کیا ۔ وہ حضرت امیر معاویہؓ کا ہم عصر تھا اور اس وقت سے تمام سفیانیوں کی ماتحتی میں اسے ایک درخشاں ثانوی مرتبہ حاصل رہا ہے ۔ خلافت اس نے حاصل تو کرلی مگر اس وقت جب اسے اس کی چنداں پرواہ نہ رہی تھی، جب اسے یہ رتبہ عالی مل گیا تو اسے وہی اصابت رائے اور برمحل اقدام کی قوت بھی میسر آ گئی جس کی حضرت امیر معاویہؓ تعریف کرتے تھے ۔ اس لئے حکمران کو اتنی مہلت ضرور مل گئی کہ وہ بنو امیہ کی زوال پذیر حکومت کو تاریخ کے ایک مختصر سے دور کیلئے [استحکام بخش دے اور اپنے خاندان کے] مستقبل کو بھی محفوظ کر لے ۔ یہ کام اس کے عزیز فرزند عبدالملک نے بھی جاری رکھا ۔ بوڑھا مروان عبدالملک کو وارث بنانے کے فوائد پہلے ہی سمجھ گیا تھا، چنانچہ اس نے خالد بن یزید اول کی جگہ، جو استحکام سلطنت کے لیے زیادہ موزوں نہ تھا اس سے عمر میں بڑے عبدالملک ہی کو، وارث سلطنت بنا دیا ۔ شامی خلفا میں اس کا مقام متعین کرنے کے لیے اتنا ہی کافی ہے ۔ مستعدی اور فن حکمرانی سے آگہی میں مروان اپنے نامی گرامی رشتہ دار امیر معاویہؓ کی یاد دلاتا ہے ۔ وہ ان کا ہم پلہ ہو جاتا اگر ان امتیازی صفات کے ساتھ اسے خوش مزاجی اور فراست کا وہ امتزاج بھی حاصل ہوتا جسے عرب حلم کہتے اور بہت پسند کرتے تھے [اور حضرت امیر معاویہؓ میں پایا جاتا تھا]۔ وہ نہایت نازک حالات میں خلیفہ بنا تھا اور اسے سب سے بڑھ کر مستقل مزاجی دکھانے کی

ضرورت تھی تاکہ بغاوتیں فرو کر سکے اور اپنے ان رشتے داروں کی ہوس جاہ اور ناراضی سے محفوظ رہ سکے جو حصول تخت کی کوششوں میں ناکام رہے یا اس کی دست برد کے باعث اپنے حقوق سے محروم ہو گئے تھے ۔ اگر وہ کچھ مدت اور زندہ رہتا تو ہم بخوبی باور کر سکتے ہیں کہ وہ اپنی شرافت مزاج میں پہلے اموی خلیفہ کا ہمسر ثابت ہوتا [مروان بن الحکم پہلا مسلم حکمران ہے، جس نے اپنے مختصر عہد حکومت میں اسلامی دینار ضراب کرائے جن پر قُل ھُوَ اللّٰہ اَحد لکھا ہوتا تھا ؛ الزرکلی : الاعلام ۸ : ۹۴) اس کی نسل سے حکمرانوں کے دو خاندانوں (شامی اور اندلسی) کے علاوہ ایک خاندان المراونہ ہوا ہے، جو سعید مصر میں رہائش پذیر تھے ۔ ان مقامات رہائش میں سے حلب کے قریب "دابق" بھی تھا (معجم قبائل العرب، ۳ : ۱۰۷۸)] ۔

مآخذ : (۱) الکندی : Governors and Judges of Egypt، طبع R. Guest، ص ۴۲ تا ۴۸؛ (۲) ابن الاثیر : اُسْد الغابۃ، ۲ : ۳۴؛ ۴ : ۳۴۸ تا ۳۴۹؛ (۳) ابن عبدربّہ : اَلْعِقْد الفرِید، ۲ : ۳۰۳؛ (۴) ابن سَعْد : طبقات، طبع Sachau، ۵ : ۲۴ تا ۲۸؛ (۵) الاصبہانی : الاغانی، ۲ : ۸۱ تا ۸۴، ۱۷۱، ۱۷۲؛ ۱۰ : ۷۰ تا ۷۳ تا ۱۴ : ۷۲ تا ۷۴ : ۱۳ : ۱۵۰ تا ۱۵۳؛ ۱۳ : ۱۱۹ تا ۱۲۷ تا ۱۷ : ۶۸-۶۹؛ ۱۱۱؛ (۶) الطبری : طبع ڈخویہ، ۲ : ۱۹، ۳۸، ۶۷، ۷۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۱۶۳ و ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۳، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۵ تا ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۹ تا ۴۳۱، ۴۳۰، ۴۷۳ تا ۵۷۸ و ۵۹۲ و ۱۱۸۲ تا ۱۱۸۴؛ (۷) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۳۰۳ تا ۳۰۶؛ (۸) ابن قُتَیبہ : المعارف، (مطبوعہ قاہرہ)، ص ۱۲۰ تا ۱۲۱؛ (۹) Wellhausen : Das Arab. Reich.، ص ۱۱۴؛ (۱۰) Nöldeke، در Z. D. M. G.، ص ۶۸۸؛ (۱۱) H. Lammens : Études sur le règne du calife omaiyade Mo'āwia، ۱، ص ۲۸ تا ۲۹، ۳۴ تا ۳۹، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۸۰، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۳۴؛ (۱۲) وہی مصنف : Le Califat de yazid Ier، ص ۶۶ تا ۹۳، ۸۷، ۸۹ و ۹۰ و ۹۵، ۱۰۱ و ۱۰۳، ۱۱۷؛ (۱۳) وہی مصنف : Moāwia II ou le dernier des Sofiānides، اقتباس از R. S. O.، ۷ : ۳۷ تا ۴۰؛ (۱۴) وہی مصنف : L' avènementdes Marwānides et le califat de Marwān Ier، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۱ تا ۱۴۷ (اقتباس از M. F. O. B.، ج ۱۲، کراسہ ۲) [دیکھیے نیز (۱۵) ابن الاثیر : الاصابہ فی معرفۃ الصحابۃ، ص ۸۳۲۰ : (۱۶) وہی مصنف : اُسدالغابۃ، ۴ : ۳۴۸؛ (۱۷) ابن حجر : تہذیب، ۱۰ : ۹۱؛ (۱۸) ابن الاثیر : الکامل، ۴ : ۷۴؛ (۱۹) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، جلد سوم؛ (۲۰) الزرکلی : الاعلام، ۸ : ۴ و ۳] ۔

(H. LAMMENS [و ادارہ])

*⊗ **مَرْوان (ثانی) بن محمّد** : [بن مروان بن الحکم الاموی] [ابو عبدالملک، القائم بحق اللّٰہ] دمشق کا آخری اموی حکمران جو مروان بن الحکم کا پوتا تھا ۔ [اس کی پیدائش جزیرہ میں اس وقت ہوئی جب اس کا باپ وہاں کا حاکم تھا ۔] اس کا باپ محمد عراق اور ارمینیا کا والی ہونے کی حیثیت سے کئی سال تک بوزنطیوں کے خلاف معرکہ آرائیوں کی قیادت کرتا رہا تھا ۔ اس کی ماں ایک کرد کنیز تھی ۔ مَسْلَمہ بن عبدالملک [رک باں] بھی ان لوگوں میں سے تھا جو محمّد بن مروان کے ہمراہ شریک جنگ ہوئے تھے ۔ ۱۱۵ھ/۷۳۳ء - ۷۳۴ء میں مروان ارمینیا اور آذربیجان کے والی کی حیثیت سے نمایاں دکھائی دیتا ہے ۔ اس عہدے پر وہ بارہ برس تک فائز رہا، اس نے کوہ قاف کے باشندوں کے خلاف

کامیاب جنگیں کیں اور اس طرح ایسا فوجی تجربہ حاصل کیا جس کی مدد سے اس نے اسلامی فوج کو ازسرِ نو مرتب کیا۔ مختلف قبائل کے لشکروں کی جگہ اس نے باقاعدہ تنخواہ دار لشکر تیار کیے جو پیشہ ور سپہ سالاروں کے ماتحت ہوتے تھے۔ جن لوگوں کو فوجی خدمت کے لیے (قبائل سے) بھرتی کیا جاتا تھا اس نے انھیں بھی چھوٹی چھوٹی جمعیتوں (= کرادیس) میں تقسیم کر دیا جن میں لمبی لمبی عربی صفوں کی نسبت نقل و حرکت کی کہیں زیادہ صلاحیت اور مضبوطی ہوتی تھی۔ ۱۲۶ھ/۷۴۴ء میں یزید ثالث کی وفات کے بعد اس کا بھائی ابراھیم بن الولید تخت نشین ہوا، تو اسے صرف ملک شام کے جنوبی حصے ہی میں حکمران تسلیم کیا گیا۔ مروان مقتول ولید ثانی کے بیٹوں کے حقوق کی حفاظت کے بہانے سے دریائے فرات کو عبور کر کے ملک شام میں داخل ہوا، جہاں قیسی فوراً اس کے ساتھ آ ملے۔ عین الجر کے مقام پر لبنان اور جبل الشرقی (Anti-Lebanon) کے درمیان کلبیوں سے مقابلہ ہوا، جو خلیفہ ھشام کے ایک بیٹے سلیمان کے زیر قیادت تھے۔ بوزنطیوں کے خلاف سالہا سال کے جنگی تجربے کے باوجود سلیمان مروان کے پلے کا آدمی ثابت نہ ہوا۔ اسے شکست ہوئی اور وہ دمشق کی جانب فرار ہو گیا، جہاں اس نے ولید ثانی کے دو بیٹوں کو قتل کرا دیا۔ اس کے بعد وہ اپنے باپ ابراھیم بن الولید کے ساتھ کلبیوں کے صدر مقام تدمر چلا گیا جس پر مروان نے دمشق میں داخل ہو کر لوگوں سے اپنی بیعت لی (۲۶ صفر ۱۲۷ھ/ دسمبر ۷۴۴ء)۔ پائے تخت کے انتظامات مکمل کرنے کے بعد اس نے حران میں اپنا مستقر بنایا، کیونکہ یہاں اسے قیسیوں کی امداد کا بھروسا تھا، جو اس کے جاں نثار تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شام میں کلبیوں میں بغاوت پیدا ہوئی۔ مروان نے جلد ہی امن و انتظام قائم کر دیا، لیکن اگلے سال جب وہ عراق پر فوج کشی کرنے کی تیاری میں مصروف تھا، جس نے ابھی اطاعت قبول نہ کی تھی، تو اس سے یہ غلطی ہو گئی کہ اس نے شامی افواج کو بھی حکم دیا کہ باقی فوج کے کوچ میں آ کر شامل ہو جائیں۔ الرُّصافہ میں پہنچ کر جہاں سلیمان بن ھشام رہتا تھا، شامیوں نے مروان کا ساتھ چھوڑ دیا اور سلیمان کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ جب سلیمان نے قِنّسرین پر قبضہ کر لیا تو مروان کو واپس آنا پڑا۔ شہر کے قریب لڑائی ہوئی جس میں سلیمان کو شکست ہوئی، پہلے تو وہ حمص اور پھر کوفے کی سمت فرار ہوا۔ کئی ماہ کے محاصرے کے بعد حمص کو ہتھیار ڈالنا پڑے۔ مروان نے اس کی فصیلوں کو زمین کے برابر کرا دیا اور یہی حال بَعلبک، دمشق، بیت المقدس اور شام کے دوسرے بڑے شہروں کا بھی کیا۔ ۱۲۸ھ/۷۴۶ء کے موسم گرما میں شام میں پوری طرح امن و امان ہو گیا۔

تاہم مشرقی صوبوں میں سخت ابتری پھیلی ہوئی تھی، عراق کی ولایت یزید ثالث نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے ایک بیٹے عبداللہ [رک بآں] کو دے رکھی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس نے مروان کا حق خلافت تسلیم نہ کیا تھا اور ادھر علوی عبداللہ بن معاویہ [رک بآں] نے بھی کوفے میں بغاوت کر دی تھی۔ مروان نے نَضر بن سعید الحَرَشی کو نیا والی مقرر کیا تاکہ وہ امن و امان قائم کرے، لیکن وہ جلد ہی عبداللہ بن عمر کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ اتنے میں خارجی تحریک کا نیا شاخسانہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے، جس سے دونوں کو خطرہ لاحق تھا، دونوں فریقوں نے صلح کر لی۔ تھوڑی مدت بعد خارجیوں نے الموصل پر قبضہ کر لیا۔ خلیفہ کے بیٹے عبداللہ کو شکست ہوئی اور

اسے پسپا ہونا پڑا ۔ ۱۲۸ھ/۷۴۶ء کے موسم گرما کے آخر میں خارجیوں کا سردار الضّحاک بن قیس الشَّیبانی [رک باں] مروان کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا اور اس سے اگلے سال ان خطرناک باغیوں کی طاقت کا بالکل قلع قمع ہو گیا کیونکہ مروان کے ایک سپہ سالار یزید بن عمر بن ہُبیَرہ نے ان سے عراق کا صوبہ چھین لیا ۔

تھوڑے ہی عرصے بعد نحوست کی ایک گھٹا دوسری جانب سے اٹھی: نَصر بن سیّار اللّیثی والی خراسان نے بہت پہلے خلیفہ کو عباسیوں کی باغیانہ سرگرمیوں سے خبردار کر دیا تھا اور فوری مدد کی التجا کی تھی تاکہ ان کے فتنہ پردازوں کو اس قابل نہ چھوڑا جائے کہ ضرر پہنچا سکیں [دیکھیے الفخری، وہ اشعار جو اس نے مروان کو لکھ کر بھیجے تھے اور جن میں سے پہلا یہ تھا :

أَرَی تحت الرّماد ومیض جمرٍ
ویُوشک أن یکونَ لها ضرام]

چونکہ مروان اور بہت سے کاموں میں مشغول تھا اس لیے وہ مشرق بعید کی طرف متوجہ نہ ہو سکا ۔ رمضان ۱۲۹ھ/جون ۷۴۷ء میں یہ بغاوت، جس کی تیاریاں عرصے سے ہو رہی تھیں، خراسان میں پھوٹ پڑی ۔ چند متفرق کامیابیوں کے سوا، شاہی افواج کو باغیوں نے شکست دی اور ادھر کوفہ کے فتح ہو جانے کے بعد ابو العباس السفّاح نے، جس نے اپنے بھائی ابو جعفر المنصور کے ساتھ عباسیوں کی قیادت سنبھال لی تھی، ۱۲ ربیع الآخرة ۱۳۲ھ/۲۸ نومبر ۷۴۹ء کو اپنی خلافت کا اعلان کر دیا ۔ اسی سال جمادی الآخرہ/جنوری ۷۵۰ء میں مروان کو بالائی زاب پر شکست ہوئی، پھر وہ ایک مقام سے دوسرے مقام پر بھاگتا پھرا حتی کہ بالائی مصر میں اشمونین کے ضلعے میں بوصیر کے مقام پر دشمنوں نے اسے جا لیا ۔ یہیں اموی خاندان دمشق کا آخری خلیفہ بہادری سے لڑتا ہوا مارا گیا (اواخر ۱۳۲ھ/اگست ۷۵۰ء) ۔

[آخری اموی خلیفۂ دمشق، مروان بن محمد نہایت عقلمند، مدبّر اور شجاع تھا، وہ میدان جنگ میں ثابت قدمی، بے جگری اور بے خوف سے لڑنے کی وجہ سے مروان الحمار کہلاتا تھا (الزرکلی : الاعلام، ۸ : ۹۶ تا ۹۷)۔ اس کے یاد گار کارناموں میں موصل شہر کی تعمیر و ترقی ہے جسے اس نے معمولی قصبے سے اٹھا کر بڑے شہروں کی صف میں لا کر کھڑا کیا (معجم البلدان، ۸ : ۱۹۶)۔ وہاں اس نے کچہری بنائی، راستے اور پل تعمیر کیے، شہر کی حفاظتی دیوار بنوائی اور جامع عتیق اور جامع مروان الثانی کی بنیاد رکھی اور سب سے بڑھکر اسے ایک بڑی فوجی چھاؤنی بنایا (دیکھیے النجوم الزاہرہ؛ الدّینوری : اخبار الطّوال؛ الزرکلی ۸ : ۹۷)] ۔

مآخذ : (۱) الطّبری: *Annales*، طبع ڈخویہ ج ۲ و ۳ ، بمدد اشاریہ ؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ج ۵ بمواضع کثیرہ ؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ ، بمدد اشاریہ ؛ (۴) الیعقوبی، طبع Houtsma ، ۲ : ۳۸۰ ببعد ، ۳۹۵ و ۴۰۳ تا ۴۰۷ ، ۴۱۹ تا ۴۲۱ ، ۴۲۸ ، ۴۳۸ ؛ (۵) المسعودی : مروج الذّهب ، مطبوعہ پیرس، بمدد اشاریہ؛ (۶) الاصفہانی: کتاب الاغانی، دیکھیے Guidi: *Tables alphabétiques*؛ (۷) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۱ : ۶۳۵ تا ۶۳۷، ۶۵۶، ۶۶۷ ببعد ، ۶۸۰ تا ۷۰۳؛ (۸) Müller : *Der Islām im morgen-und Abendland*، ۱ : ۴۳۵ تا ۴۵۶؛ (۹) Muir : *The Caliphate, its rise decline and fall*، بار سوم، ص ۴۰۶، ۴۱۳-۴۱۶، ۴۱۸ تا ۴۴۳؛ (۱۰) Wellhausen : *Die religiös-politischen oppositionsparteien*، ص ۴۹ ببعد (= *Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gottingen*، ۱۹۰۱ء)؛ (۱۱) وہی مصنف : *Das* arabische Reich، ۵ : ۳۲۱ ببعد ؛ ۳۰۶ ببعد ؛ [نیز دیکھیے (۱۳) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۱۱۱، ۱۲۰ ؛ (۱۴) تاریخ الخمیس، ۲ : ۳۲۲ ؛ (۱۵) الدینوری : الاخبار الطوال، ص ۳۵۰ ؛ (۱۶) یاقوت : البلدان، ۸ : ۱۹۶ ؛ (۱۷) الزرکلی : الاعلام، ۸ : ۹۶ تا ۹۷].

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **مروِ الشاہجان** : دریاے مرغاب کی گزرگاہ زیریں کے علاقے کے زرخیز و شاداب نخلستان کا بڑا شہر اور تہذیب و تمدن کا مرکز۔ عرب جغرافیہ دانوں کے زمانے میں اسے مرو الشاہجان کہتے تھے تاکہ مرو الرّود سے اس کا فرق ظاہر ہو سکے (مرو الرُّود بالائی مرغاب کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ تھا) [۔۔۔ باقی تفصیل کے لیے دیکھیے تکملہ [آ]، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

مآخذ : V.A. Joukovskij : Razvalini Star- Materiali po arkheologii, Rosii izdavaemic) Merva Arkheologices koikomissii) ogo، عدد ۹)، سنیٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۴ء ؛ (۲) W. Barthold : K istorii Merva Zap، ج ۱۹ ؛ (۳) وہی مصنف : K istorii oroshenija Turkestana، مرغاب — ج ۵ Izd. G.U.Z. Z. Otdel zemelnikh ulucshenij ؛ (۴) وہی مصنف : Istoriko-geographiceskij obzor Irana، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۵ تا ۴۴ ؛ (۵) وہی مصنف : Turkestan down to the Mongol Invasion، در N.S.G M.S.، ج ۵، لنڈن ۱۹۲۸ء ؛ (۶) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Cali-phate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، باب ۲۸ ؛ (۷) Ernst Cohn-Winer : Die Ruinen der Seldschuken-Stadt von Merv und das Mausoleum Sultan Sandschars، در Jahrb. d. Asiat. Kunst، ۱۹۲۵ء ؛ (۸) B.N. Zas-ipkin : Arkhitekturnie Pamjatniki Srednei Azii، ج ۲ ؛ (۹) Mavzolej Sultana-Sandjara، Izd. central-nikh gosudarstvennikh masterskikh، ماسکو ۱۹۲۸ء ؛ (۱۰) E. O'Donovan : The Merw Oasis، لنڈن ۱۸۸۲ء.

(A. JAKOUBOVSKY [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلْمَرْوَہ** : رک بہ اَلصَّفا.

* **مُرُوَّۃ** : [ع] : اصل میں مروءۃ تھا۔ ہمزے کو واؤ میں تبدیل کر دیا اور ادغام کے بعد مروّۃ بن گیا۔ اردو کا لفظ مروت بھی یہی مروہ ہے۔ اس کا مادہ م۔ ر۔ ء = مرء مروءۃ، بمعنی کمال انسانیت؛ اس کے مفہوم میں شرافت اور نجابت کے جملہ اوصاف شامل ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس سے عفّت اور حرفہ مراد ہے ؛ جبکہ ایک دوسرے قول کے مطابق اس سے مراد نیکی کا وہ جذبہ ہے جو انسان کو خلوت میں اس کام سے باز رکھتا ہے جسے وہ مجلس میں کرتے ہوئے جھجک محسوس کرتا ہو۔ دیکھیے ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ] ۔ عربی زبان میں متعدد کلمات ایسے ہیں جن کے معنی غیر محدود ہیں (دیکھیے ابن فارس: الصاحبی۔۔۔، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۳۴ تا ۳۸)۔ مروءہ بھی انہی کلمات میں سے ایک ہے۔ کتب ذیل میں [اس کے اصطلاحی مفہوم پر روشنی پڑتی ہے]: ابومنصور الثعالبی: مرآۃ المروءات، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۳۲ ؛ الجاحظ : البیان والتبیین، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۲ : ۲۱۴ ؛ ابن قتیبہ : عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۱ : ۲۲۵، ۲۹۶ ببعد ؛ المبرد : الکامل، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ۱ : ۵۳ ؛ ابن عبدربہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۱ : ۲۲۱ ؛ محمد بن اسحق الوشاء : الموشّی، طبع Brünow، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۳۰ ببعد ؛ ابو حاتم البستی : روضۃ العقلاء، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۰۵ ببعد ؛ المیدانی : الامثال، قاہرہ ۱۳۴۲ھ، ۱ : ۲۵ ؛ الراغب الاصبہانی : محاضرات الادباء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۱ : ۳۵۱ ؛ الحصری : زہر الآداب، بار دوم، طبع زکی مبارک، ۱ : ۸۹ ؛ الماوردی :

ادب الدنیا والدین، قاہرہ ۱۹۲۱ء، ص ۲۵۳ ببعد؛ الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۳: ۲۱۳؛ الزرقانی: شرح الموطأ، قاہرہ ۱۸۹۳ء، ۲: ۳۱ تا ۳۱۸؛ المتقی: کنز العمال، حیدر آباد ۱۳۱۲ھ، ۱: ۸۳، ۱۶۲ تا ۱۶۳۔

اس لفظ کو دیکھ کر آرامی مادہ م ۔ ر ۔ ء کے مشتقات (بالخصوص اسماے صفات فاعلیہ) کا خیال آتا ہے، کیونکہ اس میں بھی سردار کی رفعت شان، طاقت اور عظمت کی طرف اشارہ موجود ہوتا ہے (دیکھیے Payne-Smith، Margoliouth، Brun اور Brockelmann وغیرہ کی کتب لغات؛ نیز القرداحی: اللُّباب، بیروت ۱۸۹۱ء، ۲: ۷۸؛ یوسف داود: اللمعة الشهية فی نحو اللغة السريانية، موصل ۱۸۹۶ء، ۱: ۳۶۱؛ Bauer، در Z. D. M. G، ۱۹۱۳ء، ص ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴) اور اس سے یہ اشارہ بھی نکلتا ہے کہ چونکہ عربی لفظ اَلْمَرْء کے معنی سید ہیں اس لیے مُرُوءَة کے معنی خواہ مخواہ سیادہ ہو جائیں گے ۔ اس گمان یا خیال کی تائید اس سے ہو سکتی ہے کہ ابن قتیبہ (حوالۂ مذکور) نے باب المروءة کو کتاب السیادہ کے تحت درج کیا ہے ۔ اس کے مطالب کو جب ہم دیکھتے ہیں تو اس میں صرف ایک قول ایسا درج ہوا ہے جس میں مروة کے مفہوم میں سیادة کو داخل مانا گیا ہے اور وہ بھی زمانہ قبل اسلام سے تعلق نہیں رکھتا ۔ اس کے برخلاف لفظ اَلْمَرْء یا امرؤ (مؤخر الذکر کی ہجائی تفاصیل کے لیے دیکھیے Fischer، امرؤ القیس در Islamica، ۱۹۲۵ء، ص ۱ تا ۴۳، ۳۶۵ تا ۴۰۳، جس کا اسم تصغیر مری ہے: ابن درید: الاشتقاق، گوٹنگن ۱۸۵۴ء، ص ۲۲۹) کے معنی عام عربی زبان میں صرف آدمی کے ہیں (الانسان، تاج العروس، بذیل مادہ؛ دیکھیے جرمن لفظ Mensch) ۔ اس کی مثال قرآن مجید میں بھی ہے (مثلاً ۲ [البقرة]: ۱۰۲؛ ۱۹ [مریم]: ۲۸؛ ۲۴ [النور]: ۱۱؛ ۵۲ [الطور]: ۲۱؛ ۷۸ [النبأ]: ۴۰؛ ۸۰ [عبس]: ۳۴، ۳۷]۔ زمانہ قبل اسلام میں بھی اس کا استعمال اسی معنی میں ہے (مثلاً جمهرة [اشعار العرب]، مطبوعہ بولاق، ص ۵۱، ۹۱، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۳۶؛ حماسة البحتری، قاہرہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۷، ۱۳۸، ۱۵۵، ۱۷۸، ۲۵۳، ۲۸۱، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۵۸؛ مفضّلیات، قاہرہ ۱۹۲۶ء، ص ۱۰۵ و ۱۰۷)۔ اسی طرح اِمْرُؤ کی مؤنث اِمْرَأَة (تاج العروس، ۱: ۱۷۱)، کے عام معنی عورت ہیں (۴ [النساء]: ۱۲؛ ۲۸ [القصص]: ۲۳؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۵۰۔ [کسی مرد کی طرف اضافت کی صورت میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے (۱۹ [مریم]: ۸؛ ۶۶ [التحریم]: ۱۰ تا ۱۱)۔

اس لیے اس بات کے ماننے کی عقلی وجہ موجود ہے کہ مروہ کے [ابتدائی] مفہوم میں سیادہ داخل نہیں ہے ۔ اس کے معنی اولاً مرد ہیں؛ اس کے بعد بطور لزوم، مرد کے اخلاقی صفات بھی اس کے مفہوم میں شامل ہوگئے ۔ [ان تمام دلائل کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مروءة کا مفہوم بڑا وسیع ہے اور اس لفظ نے متعدد ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد یہ وسیع مفہوم اختیار کیا ۔ یہ لفظ تمام اخلاق فاضلہ اور صفات و کمالات پر دلالت کرتا ہے ۔ اس کا سید اور اس کے صفات نجابت و شرافت کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے ۔ عربوں کے نزدیک سید کے لیے ضروری تھا کہ وہ ان تمام کمالات اور اخلاق عالیہ کا حامل ہو جو مروءہ کے لفظ میں شامل ہیں] ۔ فی الواقع اس کے مفہوم میں دو عناصر کا اجتماع نمایاں طور پر نظر آتا ہے: ایک مادی عنصر (مثلاً دولت اور انتظام جائداد) اور دوسرا روحانی و معنوی عنصر یعنی خوش اخلاقی، فیاضی، رواداری، لحاظ وغیرہ ۔

بھی دو عناصر اس کے مفہوم میں غالب ہیں۔ آخری عنصر کے لحاظ سے مروة، خوش اخلاق کا مترادف ٹھیرتا ہے۔ پہلے عنصر کے لحاظ سے اس میں زندگی کے مادی حالات سامنے رکھنے پڑتے ہیں۔ اس دو قسم کے مروہ میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ الاغانی (۹ : ۴۳، تا ۴۴) کی بیان کردہ ایک کہانی سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ عہد رشیدی کا ایک ہجوگو شاعر شہر کے والی سے درخواست کرتا ہے کہ وہ اس کے مروہ کے مطالبات پورے کرے (جتنک اتعینی علی مروتی؛ یعنی اے میرے ممدوح میری بھوک کو دور کر دے تاکہ میں دوسروں کے کھالوں پر حریصانہ نظر نہ ڈالوں (اس جملے کی تشریح کے لیے دیکھیے الحوشی، ص ۴۳)۔ والی شہر اس کو جواب دیتا ہے: ایسے شخص میں کیا مروة ہو سکتی ہے جو خدا کا نافرمان ہو اور اپنے آپ کو ہمیشہ ہجوگوئی میں منہمک رکھے ...؟

بہرحال یہ خیال گمراہ کن ہے کہ جاہلیت میں لفظ مروہ کا استعمال اس کے صرف مادی مفہوم تک ہی محدود تھا۔ اس زمانے ہی میں امرأة کے معنی محاورات میں مہذب خاتون کے سمجھے جاتے تھے (الزمخشری: کتاب الفائق، حیدر آباد ۱۳۲۴ھ، ۲ : ۳۴۴؛ ابن الاثیر: النہایة، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۴ : ۸۷)۔ یہاں تک کہ ہمیں یہ اشعار بھی ملتے ہیں:

اذا المرء اعیته المروءة یافعا

فمطلبها کہلا علیہ شدید

(الحماسة، طبع Freytag، ص ۵۱۰؛ البغدادی: خزانة الادب، قاہرہ ۱۳۴۹ھ، ۳ : ۸۹؛ نیز دیکھیے حسانؓ بن ثابت: دیوان، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۳)۔ لفظ مروءة کے معنی اس شعر میں مبہم ہیں، گو یقینی طور پر اس کے مفہوم میں اخلاق عنصر شامل ہے (بعد کے زمانے میں بھی اسی قسم کی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً ابو تمام: دیوان، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ص ۳۶۱؛ البحتری: دیوان، بیروت ۱۹۱۱ء، ص ۵۰۷، المتنبی: دیوان، برلن ۱۸۶۱ء، ص ۵۶)۔ اس کے علاوہ اگر لفظ مروءہ کے معانی زمانۂ قبل اسلام میں معین ہو گئے ہوتے تو اس کی بعد از اسلام کی کل تعریفات میں اس کے اصلی معنی کی جھلک ضرور ہوتی اور وہ سب ایک ہی مرکز کے گرد گھوم رہی ہوتیں۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ظہور اسلام کے بعد ہی مروءة کو ایک اسم معنی قرار دیا گیا۔ یہ یقین کرنے کی قوی وجوہ ہیں کہ صرف مسلمانوں نے مروءہ کو مکارم الاخلاق کے ساتھ وابستہ قرار دیا (دیکھیے مرآة ـ ـ ـ، ص ۲، بالخصوص الزرقانی، حوالۂ مذکور)۔ بعض احادیث جن میں مروة کے اسلامی مفہوم کی طرف اشارہ ملتا ہے حسب ذیل ہیں: (الف) و ان کان لک خلق فلک مروءة (عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۵، الحوشی، ص ۱۳)؛ (ب) لا دین الا بمروءة (العقد، بمحل مذکور؛ عیون الاخبار، بمحل مذکور میں الحسن کی طرف منسوب)؛ (ج) مروة (المؤمن) عقلہ (ابن ابی الدنیا: کتاب مکارم الاخلاق، مخطوطہ عربی، برلن، عدد ۵۳۸۸، ص ۱ ب؛ دیکھیے روضة العقلاء، ص ۲۰۵۔ اسی قول کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے مگر اس میں عقلہ کی جگہ خلقہ ہے: الزرقانی: حوالہ مذکور؛ دیکھیے کنز العمال، ص ۱۹۳)۔

ظہور اسلام کے بعد مروءة کے معنی وسیع ہو گئے، کیونکہ اخلاق کی درستی کی طرف خاص توجہ دی جانے لگی۔ بالعموم خلفائے راشدین کے زمانے میں اس سے مراد عفت، اخلاق فاضلہ اور اتباع احکام قرآنی ہوتے تھے۔ بنو امیہ کے عہد میں اس کے مفہوم میں سیاست، کیاست، محنت، شرافت اور شفقت داخل تھیں (آخری معنی کے لیے دیکھیے

دیوان بشار بن برد، قاہرہ، بدون تاریخ، ص ۷۰)۔ عباسی عہد کے آغاز میں اس کا مطلب فضیلت (الفضل) تھا (کلیلہ و دمنہ، بیروت ۱۸۹۹ء، ص ۲۶۶)؛ اس کو ذلت اور کمینہ پن کی ضد سمجھا جاتا تھا (یہ الاصمعی کا قول ہے؛ دیکھیے الادب الکبیر، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ص ۷۰)۔ حکما کے نزدیک یہ الادب کا مترادف ہے جس کے معنی حسن سلوک کے ہیں۔ (صالح بن جناح [دیکھیے المقتبس، ۱۹۳۰ء، ص ۶۴۹] نے فلسفہ اخلاق پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام الادب والمروۃ ہے۔ یہ کتاب رسائل البلغاء (طبع کرد علی، قاہرہ ۱۹۱۳ء) میں شائع ہو چکی ہے۔ [یہ دو لفظ عبدالحمید الکاتب نے پہلے ہی باہم ملا کر استعمال کیے تھے (ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۲۴۸ س ۱۰؛ نیز دیکھیے مرآۃ، ص ۲۱، س ۱۲ تا ۱۳، ص ۲۵، س ۳ تا ۹)]، لیکن صالح بن جناح کا یہ کہنا قابل غور ہے کہ مروہ کے اصل معنی الحزم (ثبات) کے ہیں اور کامیابی (الظفر) اس کا ثمرہ ہے: *Rev. acad. ar. de Damas*، ج ۳/۱: ۳۴)۔ بعض لغت نویسوں کے نزدیک مروہ کے معنی مجموعہ صفات انسانی (الانسانیہ: جوہری [م ۳۹۸ھ]، حوالۂ مذکور)، علو مرتبت (المروہ: ابن سیدہ [م ۴۵۸ھ]: المخصص، ۳: ۱۴) کے ہیں جو ابو زید [الانصاری] سے لیے گئے اور کمال صفات مردانہ و انسانیت جس کو تاج العروس بذیل مادہ مرء نقل کیا گیا ہے)۔ دوسری طرف حکمائے اخلاق نے مروہ کو اسلامی فلسفہ اخلاق میں [نمایاں مقام دیا] (بیہقی [م ۳۵۳ھ]: حوالۂ مذکور، ص ۲۰۸) اور اس کا ایک اخلاقی تصور جو چند صفات حسینہ پر مشتمل تھا قائم کیا، بالخصوص وہ جو بادشاہوں اور رؤسا کے شایان شان ہیں (الثعالبی [م ۴۲۹ھ]: مرآۃ، ص ۲) اور جتنا مسلمانوں کی فکر ترقی کرتا گیا اتنا ہی مروۃ کا معیار بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ نظریہ اخلاق میں اس کا مرتبہ سب سے مقدم قرار پایا اور اس کے اندر وہ تمام اعلٰی اوصاف و اخلاق حمیدہ شامل ہو گئے جن کی علی الاطلاق تعریف کی جاتی تھی (الماوردی [م ۴۵۰ھ]: حوالۂ مذکور)۔ اس طرح اس کی اہمیت فلسفہ اخلاق میں بڑھتی رہی اور روز بروز اس کا مفہوم و اطلاق وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ مروہ کے معنی لغت نویسوں کے نزدیک مطلق نیکی کے ہو گئے (فیومی [م ۷۷۰ھ]: المصباح المنیر، قاہرہ ۱۹۰۲ء، ص ۸۷۸) اور حکمائے اخلاق نے بھی اس کے یہی معنی اختیار کیے (الجرجانی [م ۸۱۶ھ]: تعریفات، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۲۲۳)۔ دوسری جانب علمائے شرع کے نزدیک مروہ کے معنی ہر ایسے کام سے باز رہنے کے ہو گئے جس سے مذہب کی بے حرمتی ہو، گو اس کا شمار ناجائز کاموں میں نہ ہو (Fagnan: *Additions*، الجزائر ۱۹۲۳ء، ص ۱۶۳)۔ اسلامی اندلس میں اس نے مُرُوّہ اور مراوہ کی شکل اختیار کر لی۔ (اس سے اسم صفت مُرُوِی بن گیا [کلاسیکی عربی میں مری: قاموس، بمبئی ۱۲۹۸ھ، ص ۸]) اور اس کے معنی شائستگی اور خوش خلقی (civility) کے ہو گئے (Schiaparelli: *Vocabulista*، فلارنس ۱۸۷۱ء، ص ۱۸۷، ۳۲۸، ۳۳۳ تا ۳۳۵؛ دیکھیے Dozy: *Suppl.*، ۲: ۵۷۸)۔ آج کل کی روزمرہ کی زبان میں مروہ کے معنی مصر میں شرافت اور کرامت (کلاسیکی مفہوم کے مطابق) ہیں۔ اس سے ترکی لفظ مروہ تلی [خلیق و مہربان] کی تشکیل ہوئی۔ مصر میں یہ لفظ مروّہ اور ملک شام میں مروّۃ ہو گیا ہے اور عموماً عام بول چال میں اس سے مراد جہد و نشاط ہوتی ہے، مثلاً اس فقرے میں: فلاں شخص میں اس کام کی مروہ ہی نہیں (دیکھیے کلاسیکی زبان میں:

الثعالبی: احاسن کلم النبی Syntagma Dictorum طبع Valeton لائیڈن ۱۸۴۴ء، ص ۲۸).

مروءہ کے معنی کو تصوف میں اور بھی ترقی ہوئی اور اسے فتوہ کی ایک شاخ قرار دیا گیا (القشیری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۳۰ھ، ص ۱۰۳، س ۲، ۳ نیچے سے)۔ بہرحال اس میں شبہہ نہیں کہ یہاں اس کے معنی اخلاق سطح پر ہی ہیں (کتب ذیل میں مروءہ اور فتوہ کو ہم معنی قرار دیا ہے: مرآت، ص ۱۰۵، س ۱ و ۲ نیچے سے، ۲۳، س ۳، ۲۳، س ۶، ۲۵، س ۲، ۲۶، س ۱۲؛ الموشی، ص ۳۰، س ۳، ۱، Fleischer : Ali's Hunder Sprüche، لائپزگ ۱۸۳۷ء، ص ۷، س ۱ و ۸، ۱۵، س ۱۱، ص ۲۵، س ۱۳، ۲۹، س ۱؛ Ahlwardt : Catalogue des Mss de berlin، ۵ : ص ۲۰ تا ۳۱ شمارہ ۷، ۱، ۳۳؛ لیکن الاصبہانی: حوالۂ مذکور دونوں کو پہلو بہ پہلو نہیں رکھتا ہے)۔ تاہم مروہ دراصل فتوہ سے بالکل ایک علیحدہ مفہوم ہے۔ یہ لفظی اور اخلاق حیثیت سے حدود تصوف سے باہر نکل چکا ہے (اس رائے کے خلاف دیکھیے Taeschner : Die islamischen futuwwahbünde، در Z. D. M. G.، ۱۹۳۳ء، ص ۱۱، ۲۷).

ان حالات کے ہوتے ہوئے Goldziher : (Muham. stud.، ۱ : ۱ تا ۴۰ خصوصاً ص ۱۳) سے متفق ہونا مشکل معلوم ہوتا ہے، جو مروءة کے تصور کو Virtus، یعنی خلقی اقتدار کے ساتھ وابستہ کرتا ہے جو اسلام سے پہلے عرب میں رائج تھی (اس سے پہلے کے لیے دیکھیے ڈی خوجہ : Al Ansari ... Diwan Prätae، لائیڈن ۱۸۷۵ء، ص lxviii، جہاں وہ ایک برابر مشکوک متن کا حوالہ دیتا ہے)۔ اس کا خیال ہے کہ عرب جاہلیہ کے نزدیک مروءة اخلاق کا سرچشمہ تھا۔ کیونکہ اس کے اندر چند اس زمانے کے اخلاق صفات لزوماً آجاتے ہیں، یعنی جود و سخا، تحفظ جار، خون کا بے اصول انتقام، پابندی قول و قرار۔ اس قول سے دو قابل بحث مسئلے پیدا ہو جاتے ہیں جس میں سے پہلا تو لغوی مسئلہ ہے۔ اگر ہم مروہ کے ارتقائے معنوی پر غور کریں تو یہ ماننا پڑیگا کہ ایک طرف تو اس کے مفہوم کو صرف زمانۂ متاخر میں ایک اخلاق قدر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور دوسری جانب زمانہ جاہلیہ میں اس کا مفہوم اتنا مجرد اور مطلق نہ ہونے پایا تھا کہ اس کو کلی بنایا جا سکے۔ دوسرا مسئلہ اسلوب نظر سے متعلق ہے: اگر کوئی شخص خلقی فضیلت کا تصور اپنے ذہن میں قائم کر چکا ہے اور اس کو وہ ایک اخلاق نظام سمجھنا چاہتا ہے تو اسے فلسفۂ اخلاق کے تمام پہلو نظر نہیں آ سکتے جس کی تہ کو وہ نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ وہ اس کے تصور سے بالکل اجنبی ہے تو وہ اس نظام کے تمام پہلوؤں کو نہیں سمجھ سکتا۔ اندریں صورت بہتر اسلوب نظر یہی ہے کہ کسی خلقی صفت کو سمجھنے کے لیے اس کو ہم ان خیالات اور واقعات سے جدا نہ کریں جن کے اندر اس کا نشو و نما ہوا ہے۔ جب ہم ان خیالات اور واقعات کی شیرازہ بندی کرتے اور پھر ان پر غور کرتے ہیں تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زمانۂ جاہلیہ کے عرب کے اخلاق کا سرچشمہ اور مخزن ہونے کے لیے بجائے مُرُوءَه کے لفظ عِرض [رک بآں] زیادہ مناسب اور موزوں ہے (دیکھیے B. Fares : L'honneur chez les Arabes avant L'Islam، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۳۲ ببعد).

مآخذ: متن مادہ میں مذکور ہیں.

(BICHR FARES)

* **مرهٹه**: اس لفظ کو انگریزی میں عام طور پر Maratha لکھتے ہیں لیکن ہندی اور ہندوستانی فارسی میں عام طور پر مرہٹہ ہی لکھا جاتا ہے۔ یہ مہاراشٹر

میں بسنے والے لوگوں کی قوم ہے۔ مہاراشٹر مغربی گھاٹ کے مشرق میں سترھویں اور اکیسویں عرض بلد شمالی کے درمیان واقع ہے اور مشرق طول بلد پر ایک جگہ مشرق کی سمت ۹۰ ویں درجے تک پھیلا ہوا ہے۔ مرہٹہ ایک زراعت پیشہ قوم ہے۔ مرہٹہ اور کُنبی قوم کا ماخذ ایک ہی ہے۔ یہ بھی ایک مشہور قوم ہے اور دونوں قومیں قریب قریب مشابہ ہیں، لیکن مرہٹہ بعض اوقات کشتری الاصل ہونے کا دعوی کرتے ہیں۔ مرہٹے جنوبی ہند میں مسلمان ریاستوں میں فوجی خدمات سرانجام دیتے رہے اور یہیں سے انہوں نے فوجی تجربہ حاصل کیا، لیکن انہیں اقتدار کا موقع سترھویں صدی عیسوی میں مغل حکومت کے زوال کے وقت ملا جب ان کے قومی راہنما سیوا جی بھونسلا نے مہاراشٹر کی کسان آبادی کو ایک فوجی قوم کی صورت میں منظم کیا۔ سیوا جی ۱۶۲۷ء میں جنار کے قریب شیونر میں پیدا ہوا، جب کہ اس کا باپ ریاست بیجا پور کے لیے کرناٹک کا بہت سا علاقہ فتح کر چکا تھا اور مغربی گھاٹ میں اس نے کئی پہاڑی قلعوں پر قبضہ کر لیا تھا۔

بیجا پور کا سلطان سیوا جی کو زیر نہ کر سکا۔ ۱۶۵۹ء میں سیوا جی نے بیجا پور کی فوج کے سربراہ افضل خان کو ایک دوستانہ ملاقات میں دھوکے سے قتل کر دیا۔ ۱۶۶۴ء میں اس نے سورت شہر کو تاخت و تاراج کیا اور اورنگ زیب نے جو شاہی فوج اس کی سرکوبی کے لیے بھیجی تھی اس سے شکست کھا کر اطاعت گذار بن گیا۔ جشن سالانہ میں شرکت کے لیے آگرہ پہنچا اور شہنشاہ نے پنج ہزاری منصب عطا کیا۔ مگر بدگمانی کی بنا پر وہاں سے فرار کر کے دکن واپس آگیا اور پھر اقتدار حاصل کر لیا، حتی کہ ۱۶۷۴ء میں اس نے راجا کا خطاب اختیار کر لیا اور رائے گڑھ میں اس کی تاجپوشی ہوئی۔ اس نے کرناٹک میں زمین کی جاگیروں کی ملکیت جو اس کے باپ نے بیجا پور سے لی تھیں حاصل کر لی اور ۱۶۸۰ء میں مر گیا۔ سیوا جی کے بعد اس کا بڑا بیٹا سنبھا جی جانشین بنا۔ اس نے اپنی فوج کے اکسانے پر اورنگ زیب کی مخالفت شروع کر دی۔ گرفتار ہو کر دربار شاہی میں پہنچا، جہاں بدزبانی کی وجہ سے انتہائی سزا پائی۔ لیکن اورنگ زیب نے اس کے صغر سن بیٹے شاہو کو بچا لیا اور اپنے دربار میں عزت و اکرام کے ساتھ رکھا۔ راجا رام سیوا جی کا چھوٹا بیٹا مرہٹوں کا حکمران بنا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کے فوت ہونے پر شاہو مہاراشٹر میں چلا گیا اور اپنے دادا کے تخت پر بیٹھا، لیکن اس کی حیثیت ایک کٹھ پتلی بادشاہ سے زیادہ نہ تھی۔ ریاست کے تمام امور و اختیارات اس کے برھمن وزیر پیشوا بالاجی وشواناتھ کے ہاتھ میں تھے، جس نے اسے شاہی قیدی بنا کر پیشوا خاندان کی حکومت کی بنا ڈالی۔ وہ اپنی قیادت میں ایک فوج لے کر دہلی گیا اور وہاں کی ناتواں حکومت سے کسی نہ کسی طرح مرہٹہ حکومت کو تسلیم کرا لیا اور تمام دکن میں چوتھ لگانے یا لگان سے ایک چوتھائی مالگزاری لینے کا حق حاصل کیا۔ اس کے دو وارثوں باجی راؤ اول (۱۷۲۰-۱۷۴۰ء) اور بالاجی راؤ (۱۷۴۰-۱۷۶۱ء) کے وقت میں مرہٹوں نے گجرات، مالوہ، برار، گونڈ وانہ اور اوڑیسہ کو فتح کر لیا۔ کرناٹک بنگال اور پنجاب پر حملے کیے۔ قریب تھا کہ وہ مغل حکومت کی طاقت پر مکمل قبضہ کر لیتے کہ احمد شاہ ابدالی (دُرّانی) نے ۱۷۶۱ء میں پانی پت کی جنگ میں انہیں کچل کے رکھ دیا۔ تاہم مرہٹوں کی بچی کھچی طاقت پیشوا کے جرنیلوں: گوالیار میں سندھیا، ناگ پور میں بھونسلا،

اندور میں ہلکر اور گجرات میں گائیکوار کے ہاتھ میں رہی ۔ پیشواؤں کی بادشاہت پونا میں سمٹ آئی اور ۱۷۷۵ء میں وراثت کے تنازعے کی وجہ سے بمبئی کی انگریز حکومت کو دخل اندازی کا موقع مل گیا ۔

۱۷۷۸ء میں مرہٹوں نے بمبئی کی فوج کو پونا کے قریب محصور کر لیا اور اس کے سربراہ کو ایک ذلت آمیز قرارداد پر دستخط کرنے پر مجبور کر دیا، لیکن بنگال سے وارن ہیسٹنگز کی بھیجی ہوئی فوج نے گائیکواڑ اور پیشوا کو نیچا دکھایا اور ایک دوسری فوج نے سندھیا کو شکست دے کر گوالیار پر قبضہ کر لیا ۔ جن شرائط پر امن بحال ہوا وہ مرہٹوں کے حق میں تھیں ۔ تاہم ان کے اتحاد کو سخت دھچکا لگا ۔

۱۸۰۲ء میں باجی راؤ دوم نے جو پونا سے فرار کر گیا تھا، بمبئی کی حکومت سے پناہ حاصل کر لی اور حکومتِ ہند کے ساتھ ایک ذیلی اتحاد کا معاہدہ کیا ۔ میجر جنرل آرتھر ویلز نے اسے پونا میں پھر بحال کر دیا، لیکن سندھیا، بھونسلا اور ہولکر نے پیشواؤں کی برطانوی محکومی کو نفرت سے دیکھتے ہوئے ہتھیار اٹھا لیے اور مرہٹوں کی تیسری جنگ شروع ہوگئی ۔ دکن میں آرتھر ویلز نے احمد نگر پر قبضہ کر لیا، اسائی اور آرگاؤں میں فیصلہ کن فتوحات حاصل کیں اور ویل کے عظیم قلعے پر دھاوا بول کر قابض ہوگیا ۔ ہندوستان میں جنرل لیک نے لسواڑی کے مقام پر سندھیا کی فوجوں کو شکست دی اور دہلی پر قبضہ کر لیا ۔ بھونسلا کے ہاتھ سے اڑیسہ اور برار، سندھیا کے ہاتھ سے اس کی دوآب کی جاگیریں (املاک) اور بادشاہ کی سرپرستی نکل گئی ۔ ہولکر زیر ہو چکا تھا، لیکن اس کے بعد پنڈاروں نے جو کہ بحری ڈاکو تھے اور جنہیں مرہٹوں نے ملازم کر رکھا تھا، برطانیہ کی زیر حفاظت ریاستوں، حتیٰ کہ برطانوی علاقوں پر حملے جاری رکھے اور جب ۱۸۱۷ء میں مارکوئیس ہیسٹنگز نے ان قزاقوں سے نمٹنے کے لیے اپنی فوجوں کو جمع کیا تو پیشوا، بھونسلا اور ہولکر برطانوی حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے ۔ ان میں سے پہلے کو کھڑکی کے مقام پر اور دوسرے کو سیتابلدی میں شکست ہوئی اور تیسرے کی فوج کو ماہد پور میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا ۔ پیشوا کی ریاستوں کو جرمانے کے طور پر بمبئی کی حکومت کے تابع کر دیا گیا ۔ بھونسلا اور ہولکر کو بہت سے علاقوں سے ہاتھ دھونا پڑا ۔ بھونسلا ۱۸۵۳ء میں مرا اور اس کی ریاستیں حکمران کی عدم موجودگی کی وجہ سے ٹوٹ کر برطانوی ہندوستان سے مل گئیں ۔ بے تاج پیشوا ۱۸۵۳ء تک زندہ رہا اور اس کا متبنّٰی (بیٹا) ڈھونڈو پنت ہندوستان کی جنگ آزادی میں نانا صاحب بن کر ابھرا ۔ تقسیم ملک کے بعد دوسری تمام ریاستوں کے ساتھ مرہٹوں کی ریاستیں بھی ختم کر دی گئی ہیں ۔

مآخذ: (۱) خافی خان: منتخب اللباب، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۲) Grant Duff: *History of the Mahrathas*، چوتھا ایڈیشن بمبئی ۱۸۷۸ء؛ (۳) Thomas Duer Broughton: *Letters written in a Mahratto Camp in 1809*، (نیا ایڈیشن ـ ویسٹ منسٹر ۱۸۹۲ء)؛ (۴) C. A. Kincaid و D.B. Parasnis: *A history of the Maratha People*، آکسفورڈ ۱۹۰۸ء؛ (۵) Surendra Nath Sen: *Administrative System of the Marathas*، کلکتہ ۱۹۲۳ء؛ (۶) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، کراچی، تاریخ ندارد].

(T.W. Haig) و (ادارہ)

⊗ **مَرّی:** پاکستان کا مشہور صحت افزا مقام جو سطح سمندر سے کوئی ۸۰۰۰ فٹ بلند ہے اور

۳۳°۵۴ عرض بلد اور ۷۳°۲۶ طول بلد پر راولپنڈی سے شمال مشرق میں ۳۷ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور اس سے پختہ سڑک کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ ضلع راولپنڈی کی سوان ندی اور اس کا معاون نالہ جس پر راولپنڈی کے قریب راول بند باندھا گیا ہے، مری کے قریب سے شروع ہوتے ہیں۔ مری کی چٹانیں تیسرے ارضیاتی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے پہاڑ کوہ ہمالیہ کی مغربی شاخوں سے متعلق ہیں اور مشرق میں کہوٹہ (ضلع راولپنڈی) اور مغرب میں مارگلا کی پہاڑیوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ راولپنڈی سے ۲۵½ میل طے کرنے کے بعد تریٹ کے مقام سے پہاڑ شروع ہوجاتا ہے۔ ۳۰۰۰ سے ۶۰۰۰ فٹ کی بلندی تک چیل کے درخت ہیں، اس سے اوپر بیار اور دیودار کے۔ جس پہاڑ پر مری واقع ہے اس کے دو سرے ہیں: ایک پنڈی پوائنٹ اور دوسرا کشمیر پوائنٹ۔ پنڈی پوائنٹ پر بلندی ۷۲۹۶ فٹ ہے۔ یہاں سے کوئی ½۳ میل کے فاصلے پر کشمیر پوائنٹ ہے جہاں بلندی ۷۵۰۷ فٹ ہے۔ مری کی بلند ترین جگہ کشمیر پوائنٹ اور پنڈی پوائنٹ کے درمیان ہے جس کی بلندی ۷۵۱۴ فٹ ہے۔ یہ دونوں نقط پختہ سڑک کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں جو مال روڈ کہلاتی ہے۔ پنڈی پوائنٹ سے کشمیر پوائنٹ تک پہاڑ کے دونوں طرف مکانات ہیں، لیکن ان کی زیادہ تعداد شمال مغربی ڈھلوان پر ہے۔ مکانات ایک دوسرے سے کوہی اور آسان سڑکوں کے ذریعے ملے ہوئے ہیں۔ مال روڈ ان سب سے بڑی ہے۔ تمام سڑکیں پختہ ہیں۔

مری میں دسمبر، جنوری اور فروری کے مہینوں میں بارش اور برفباری کی وجہ سے سخت سردی ہوتی ہے۔ رات کو درجہ حرارت نقطۂ انجماد سے بھی نیچے چلا جاتا ہے۔ نومبر اور اپریل میں ژالہ باری ہوتی ہے۔ اپریل سے اکتوبر تک موسم خوشگوار اور صحت بخش ہوتا ہے۔ جون اور جولائی کے مہینے گرم ہوتے ہیں، لیکن درجہ حرارت شاذو نادر ہی ۸۵ سے اوپر جاتا ہے۔ اپریل اور مئی میں گاہے گاہے بارش ہوتی ہے، مگر جولائی اور اگست میں زور کی بارش ہوا کرتی ہے۔ اوسطاً ۴۸ انچ بارش ہوتی ہے۔ سال میں کوئی ۱۳۰ روز مطلع ابر آلود رہتا ہے۔ فروری ۱۹۶۱ء میں مری کی آبادی ۱۳۴۸۶ تھی جس میں مری چھاؤنی کے کوئی ۶۸۱۰ افراد شامل تھے۔ ظاہر ہے گرمی کے موسم میں اس میں معتدبہ اضافہ ہو جاتا ہے۔ مری کے اصل باشندے ہزارہ اور آزاد کشمیر کے لوگوں سے مشابہت رکھتے ہیں اور میدان کے لوگوں کی نسبت ذرا سخت مزاج واقع ہوئے ہیں۔

مری کے اردگرد متعدد تفریح گاہیں ہیں اور دیہات میں سیب، آلوچہ، آڑو، انگور، اخروٹ، ناشپاتی اور دیگر پھلوں کے باغات ہیں۔ مکئی، آلو اور چاول کی کاشت ہوتی ہے۔

سکھوں سے پہلے مری پر گکھڑوں کا قبضہ تھا جن کا صدر مقام پھڑوالہ میں تھا۔ مری میں صحت افزا مقام کی جگہ انگریزوں نے ۱۸۵۰ء میں منتخب کی تھی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں علاقہ کے ڈھنڈ لوگوں نے حریت پسندوں کا ساتھ دیا اور مری پر حملہ آور ہوئے۔ ملک کی آزادی کے بعد مری گورنر پنجاب کا گرمیوں کے لیے صدر مقام مقرر ہوا۔ پاکستان کا دارالحکومت اسلام آباد میں منتقل ہوا تو اس وقت سے صدر پاکستان ہر سال گرمیوں میں چند روز ضرور مری گزارتے ہیں اور بہت سے غیر ملکی سفارتخانوں نے یہاں اپنے اپنے دفاتر کھول دیے ہیں۔ ٹاؤن ہال نیا نیا بنا ہے۔

مری میں سول ہسپتال ۱۹۳۵ء میں کھلا تھا اور سنی بینک ڈسپنسری ۱۹۵۴ء میں کھولی گئی۔

تپ دق کا سونی ٹوریم سابلی میں ہے، جو ۱۹۲۸ء میں کھلا تھا ۔ مری میں گورنمنٹ ڈگری کالج بھی ہے ۔ شراب کشید کرنے کا کارخانہ یہاں ۱۸۶۰ء سے کام کر رہا ہے ۔ مری میں میونسپلٹی ہے ۔ تار اور ٹیلیفون کے ذریعے مری کا راولپنڈی وغیرہ مقامات سے رابطہ قائم ہے۔ پہلے اسی راستے کشمیر سے تجارت ہوا کرتی تھی ۔ نائب تحصیلدار اور تحصیلدار کے علاوہ یہاں سول جج اور مجسٹریٹ بھی رہتے ہیں ۔

لاہور اور راولپنڈی سے مختلف کمپنیوں کی بسیں باقاعدگی سے مری آتی جاتی رہتی ہیں ۔

مآخذ : (۱) *Rawalpindi District Census Report* ،1961؛ (۲) *The Imperial Gazetteer of India (Rawalpindi District)*، ج ۲، لنڈن ۱۸۸۷ء ۔

[عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا] ۔

(ادارہ)

⊗ **مری، رحم علی** : بلوچی زبان کا حریت پسند شاعر؛ جد و جہد آزادی کے سلسلے میں جن زعما پر بلوچستان بجا طور پر فخر کرتا ہے رحم علی مری ان میں ممتاز ہے ۔ اس نے بلوچستان میں غیر ملکی تسلط کو سب سے پہلے للکارا ۔ وہ اس خطۂ زمین پر انگریزوں کا سب سے بڑا مخالف اور عظمت رفتہ کا بیباک ترجمان کہلاتا ہے ۔

رحم علی قبیلہ مری (بلوچ) کی ذیلی شاخ شاہیجو کا ایک معزز فرد تھا ۔ اس کے والد مہر بجار بھی شاعر گزرے ہیں ۔ رحم علی کی اولاد میں بھی شاعری نسلاً بعد نسلٍ چلی آتی ہے، اس لیے یہ کہنا چاہیے کہ رحم علی ایک ایسا شاعر تھا جسے شاعری ورثے میں ملی ۔ وہ مری بگٹی ایجنسی کی تحصیل کوہلو میں ۱۸۷۲ء کے لگ بھگ پیدا ہوا ۔ پستہ قد اور سانولی رنگت والا رحم علی مری جوان ہو کر بلوچی تہذیب و تمدن کا نمائندہ بنا ۔ بچپن ہی سے صاحب وجاہت واقع ہوا تھا ۔ والد کا سایہ صغر سنی ہی میں سر سے جاتا رہا ۔ والدہ کی سرپرستی میں ریوڑ چرا کر محنت و مشقت سے گزر اوقات کی ۔ لڑکپن میں اس کی ملاقات مشہور صوفی شاعر مست توکلی سے ہوئی، جس نے رحم علی کی حوصلہ افزائی کی ۔ بعد میں یہ یتیم اور دلیر لڑکا بلوچی زبان کا بلند پایہ شاعر بنا، جس کی حریت پرور شاعری نے انگریزوں کے ایوان اقتدار کو ہلا ڈالا ۔ رحم علی بالکل پڑھا لکھا نہیں تھا، مگر اپنی خدا داد قابلیت سے اس نے ایسی شاعری کی کہ وہ اپنے قبیلے کی جانب سے اس ٹیکس کا حقدار قرار پایا جسے مقامی زبان میں ٹک کہتے ہیں ۔

اپنے عہد میں رحم علی بلوچی کے بدیہہ گو شعرا میں سب سے ممتاز تھا ۔ وہ ایک نشست میں کئی کئی سو اشعار موزوں کر سکتا تھا ۔ افسوس کہ بلوچوں میں تعلیم کی کمی کے باعث رحم علی کا بیشتر کلام دست برد زمانہ سے محفوظ نہیں رہ سکا، تاہم اس کی کئی طویل نظمیں اب بھی لوگوں کو یاد ہیں اور کچھ تو چھپ بھی چکی ہیں ۔

رحم علی مری اس دور میں زندہ تھا جب بلوچستان کے غیور اور حریت پسند قبائل کو زیر کرنے کے لیے انگریز ان کے خلاف فوج استعمال کرتے تھے ۔ انگریزوں کی اس خونریزی کو اس نے اپنے اشعار کا موضوع بنایا اور ان کی مخالفت میں پورا زور بیان صرف کر ڈالا ۔ اس کا جو کلام مرتب ہو سکا ہے، اس کا بیشتر حصہ اپنے بہادروں کی مدح اور انگریزوں کی مذمت پر مشتمل ہے ۔ پہلی عالمی جنگ (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) میں جب انگریزوں نے یہ کوشش شروع کی کہ ہندوستان کے کونے کونے سے فوج کے لیے بھرتی حاصل کرے تو بلوچستان میں خالص دینی بنیادوں پر اس کی مخالفت کی گئی؛ چنانچہ بھرتی دینے سے انکار کرنے پر نواب

خیر بخش اول کی نہ صرف مراعات ختم کر دی گئیں، بلکہ انگریزوں نے مری قبائل کے علاوہ چند دوسرے قبیلوں پر براہ راست فوج کشی بھی کی ۔ قبائل نے اسے مداخلت فی الدین قرار دے کر جہاد کے نعرے بلند کیے، جس کے نتیجے میں ۵ فروری ۱۹۱۸ء کو گمبند کے مقام پر سات ہزار کے قریب مری جنگجو انگریزوں سے نبرد آزما ہوئے ۔ رحم علی نے اس جنگ کے پس منظر کو واضح کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمان سپاہیوں کی صلاحیت اور سرفروشی کو اس جوشیلے انداز میں نظم کیا ہے کہ حق و باطل کا یہ معرکہ آنکھوں کے سامنے آ جاتا ہے ۔

رحم علی چونکہ انگریزوں کا بہت بڑا مخالف تھا اس لیے وہ ان لوگوں کا بھی شدید دشمن ثابت ہوا جو کسی مصلحت یا مادی تحریص کے باعث انگریزوں سے میل جول رکھتے تھے ۔ اس نے ایسے لوگوں کو غدار کہہ کر مخاطب کیا اور انھیں پوری طرح بے نقاب کیا ۔ انگریزوں کے خلاف لڑنے والے ہر جانباز بلوچی کو رحم علی دین اسلام کی سرفرازی کا موجب سمجھتا ہے اور اس حوالے سے وہ قومی غیرت و ناموس کو ابھارتا ہے ۔

رحم علی مری نے حریت و شجاعت کے علاوہ اپنی شاعری میں زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرف بھی توجہ دی ہے ۔ معاشرے میں موجود اونچ نیچ اور فرق و تفاوت کی بنا پر اس نے معاشرتی ناانصافیوں پر احتجاج کیا ۔ رحم علی مری کی شاعری کے بارے میں اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس نے اپنے اشعار کے ذریعے اپنے دور کی تاریخ محفوظ کر لی ہے تو بے جا نہ ہوگا ۔ وہ باوجود یکہ ان پڑھ تھا لیکن اس اہم مقصد کا اسے ضرور ادراک حاصل تھا کہ اس کے یہ اشعار کبھی نہ کبھی تاریخ کا حصہ بننے والے ہیں، چنانچہ بڑی ذمے داری کے ساتھ اس نے انگریزوں اور مسلمانوں کے مابین ہونے والی لڑائی کی جزئیات بیان کی ہیں اور کردار نگاری کرتے ہوئے مسلمان تیغ آزماؤں کے ہر عمل کو تفصیل سے بیان کیا ہے ۔ انگریز حکام سے قبائل اور اس کے رہنماؤں کی جو گفتگو ہوئی، اسے بھی وہ غیرجانبدارانہ انداز میں بیان کرتا ہے اور اس دور کے سیاسی اور سماجی حالات کو بھی صحت مند طریقے سے پیش کرتا ہے ۔

آخری عمر میں کسی قبائلی تنازعے کے باعث اپنے قبیلے سے ناراض ہو کر رحم علی مری اپنے علاقے سے ترک سکونت کر کے افغانوں کے علاقے زرانشم میں جا کر رہنے لگا ۔ قبائل میں اس کا بہت احترام تھا، اس لیے لوگوں نے اس وقت کے نواب مہر اللہ خان کو مجبور کیا کہ وہ اسے کسی نہ کسی طرح منا لائے ! چنانچہ نواب صاحب کچھ اور معززین کو ساتھ لے کر اسے منا لائے ۔

رحم علی مری نے ۱۹۳۳ء میں ستاون سال کی عمر میں وفات پائی اور اولاد میں تین بیٹے چھوڑے ۔

(غوث بخش صابر)

المِرّیخ : ایک سیارہ، جسے انگریزی میں Mars * کہتے ہیں ۔ لفظ مریخ کا لغوی اشتقاق معلوم نہیں ۔ اس کا فلک سیاروں کا پانچواں فلک ہے ۔ اس کی اندرونی جانب سورج کا اور بیرونی جانب مشتری کا فلک ہے ۔ بطلمیوس (۱۰ : ۶۷۳) کے نزدیک اس کا عرض ۸۹۹ میل ہے ۔ اس کے دور گردش کا تخمینہ ایک سال ۱۰ مہینے ۲۲ یوم کیا گیا ہے ۔ تقریباً ۱۷ سال کی مدت میں ۹ گردشوں کے بعد مریخ فلک میں پھر اسی مقام پر آ جاتا ہے ۔ ہر برج میں یہ تقریباً ۳۰ یوم رہتا ہے اور ہر روز تقریباً ۳۰ دقیقے طے کرتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حجم میں زمین سے ڈیڑھ گنا بڑا ہے ۔

نجومی مریخ کو النَّحس الاَصغر کے نام سے

موسوم کرتے ہیں۔ [ماہرین علم نجوم کے مطابق] یہ سیارہ زحل کے بعد نہایت ہی برے شگونوں اور اثرات (جنگ، انقلاب، موت، آتشزدگی وغیرہ) کا ذمے دار ہے اور جو لوگ اس کے زیر اثر پیدا ہوتے ہیں ان کی سیرت اسی کے مطابق ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) القزوینی : عجائب المخلوقات، طبع Wustenfeld، ۱ : ۲۹؛ (۲) A. Hauber : *Planetenkinderbilder und Sternbilder*، سٹراس برگ ۱۹۱۶ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) رسائل اخوان الصفاء، فصل ۳ و ۴ ۔

(J. Ruska)

* ⊗ **مُرِید** : [التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون میں ہے کہ مرید کے دو معنی ہیں : ایک بمعنی مُحِب، یعنی سالک مجذوب اور دوسرے بمعنی مقتدی (جس کے دیدۂ بصیرت کو حق سبحانہ و تعالٰی نور ہدایت سے بینا کر دے) تاکہ وہ اپنے نقصان کو دیکھتا رہے اور دائمًا کمال کی طلب رکھے اور جب تک اس کی مراد پوری نہ ہو جائے اسے قرار حاصل نہ ہو۔ اس کی مراد قرب حق تعالٰی کا حصول ہوتا ہے۔ دونوں جہانوں میں حق کے بغیر اس کی کوئی مراد نہیں ہوتی۔ اگر ایک لحظہ بھی اس کی طلب کو وہ چھوڑتا ہے تو پھر صرف مجازی مرید رہ جاتا ہے۔ مرید صادق وہ ہوتا ہے جو کلی طور پر رو بخدا رہتا ہے۔ اس کا دل ہمیشہ اپنے شیخ کے ساتھ ہوتا ہے اور پوری ارادت کے ساتھ شیخ کی روحانیت کو حاضر سمجھتا ہے۔ تمام احوال میں اور راہ باطن میں اس سے استمداد کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سامنے اس طرح سمجھتا ہے جس طرح غسّال کے ہاتھ میں میت ہوتی ہے تاکہ شیطان اور نفس امارہ سے محفوظ رہے]۔

(مرید کے لغوی معنی ہیں ارادہ کرنے والا، یا ارادت رکھنے والا۔ یہ اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو درویشوں کے کسی سلسلے یا کسی صنف (= گلڈ) میں شامل ہونے کا خواہش مند ہو۔ [رک بآں طریقہ؛ درویش؛ صنف] اس کے لیے جو عرصہ تیاری میں لگتا ہے اس عرصے کے لیے ایسے شخص کو مرید کہتے ہیں۔ جہاں تک مرید کے فرائض کا تعلق ہے، یا اپنے شیخ یا پیر، یا اپنے نصب العین کی جانب سے اس کے فرائض اور ان چیزوں کی متصوفانہ و عشقیہ بنیادوں کا مسئلہ ہے، تو ان موضوعات پر کتب تصوف میں مفصل بحث موجود ہے۔ یہاں صرف یہی کافی ہوگا کہ موجودہ زمانے کی ان اہم کتابوں کا حوالہ دے دیا جائے جو ماخذ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں۔

مرید کا لفظ وسیع معنوں میں ایک عام اصطلاح ہے جو ہر صوفی کے لیے استعمال ہوتی ہے (مرید کے ساتھ مرشد کا استعمال بھی اکثر آتا ہے)۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مادہ ہاے مذکورہ بالا و مادہ شدّ؛ (۱) H. Thorning : *Beiträge zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens*، در *Turk. Bibl.*، ج ۱۶، ۱۹۱۳ء؛ (۲) R. Hartmann : *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*، در *Turk. Bibl.*، ج ۱۸، ۱۹۱۴ء؛ (۳) التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۴) Asin Palacios : *El Islam cristianizado*، ۱۹۳۱ء، خصوصاً ص ۱۳۶ تا ۱۵۸ ۔

([و ادارہ] M. Plessner)

⊗ **مَرْیَم** ۳ : حضرت عیسٰی علیہ السلام کی والدہ ماجدہ (۳ [آل عمران] : ۳۶)۔ بائیبل کے انگریزی ترجمے میں انھیں MARY کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جب کہ اردو ترجمے میں، غالبًا قرآن حکیم کے زیر اثر لفظ مریم ہی استعمال کیا گیا ہے (کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائیبل سوسائٹی، لاہور ۱۹۳۹ء، متی، ۱ : ۱۶)۔

یہود کے دینی ادب میں مریم حضرت موسیٰ ۴

اور حضرت ہارونؑ کی بہن کا نام ہے (دیکھیے J. S. Black و T. K. Cheyne: مقالہ MIRIAM، در *Encyclopaedia of Biblica*)۔ قرآن حکیم میں حضرت مریم کا بنت عمران (۶۶ [التحریم]: ۱۲) اور "اخت ہارون" کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی ولادت اور ابتدائی حالات کا ذکر سورۂ آل عمران میں آیا ہے اور بعد کے حالات، بالخصوص حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کا مفصل ذکر، سورۂ مریم میں آیا ہے، جو حضرت مریم ہی کے نام سے منسوب ہے۔

علامہ ابن کثیر نے حضرت مریمؑ کو حضرت سلیمانؑ کی اولاد سے بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ارشاد باری: إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (۳ [آل عمران]: ۳۳) میں عمران سے مراد حضرت مریمؑ کے والد ماجد ہیں (والمراد بعمران هذا هو والد مريم بنت عمران ام عيسى بن مريم عليه السلام: تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۲ء، ۱: ۳۵۸؛ نیز البدایة والنهایة، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ۲: ۵۶)۔ ابن کثیر نے محمد بن اسحٰق بن یسار کے حوالے سے عمران کا شجرۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے: عمران بن یاشم بن میشا بن حزقیا بن ابراہیم ابن غرایا بن ناوش بن اجر بن بہوا بن نازم بن مقاسط بن ایشا بن ایاز بن رخیعم بن سلیمان بن داؤد علیہما السلام (کتاب مذکور، ۱: ۳۵۸)، لیکن اس مصنف نے البدایة والنهایة میں محمد بن اسحٰق اور ابوالقاسم بن عساکر کے حوالے سے حضرت مریمؑ کا جو نسب نامہ بیان کیا ہے وہ اپنی تفسیر میں بیان کردہ مندرجہ بالا نسب نامے سے قدرے مختلف ہے، لیکن انھوں نے ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کرکے بحث کو سمیٹ دیا ہے کہ حضرت مریمؑ بہرحال حضرت داؤد علیہ السلام کی نسل سے ہیں: ولا خلاف أنها من سلالة داؤد عليه السلام" (البداية والنهاية، ۲: ۵۶)۔ المراغی نے آل عمران اور امرأة عمران سے مذکورہ عمران سے الگ الگ شخصیتیں مراد لی ہیں۔ ان کی رائے میں عمران اول ابو موسیٰؑ ہیں اور عمران ثانی ابو مریمؑ ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی ۱۸۰۰ برس کی مدت کا فرق ہے: عمران الاول ابو موسى عليه السلام والثاني ابو مريم و بينهما الف و ثمانمائة سنة على وجه التقريب (تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۳: ۱۴۳)۔ عمران کی اولاد نہ تھی۔ ان کی بیوی حنّہ بنت فاقوذ، جو بعد میں حضرت مریمؑ کی والدہ بنیں، بانجھ تھیں۔ ایک روز حنّہ نے ایک پرندے کو دیکھا، جو اپنے بچے کی چونچ بھر رہا تھا۔ دل پر چوٹ لگی اور بچے کی آرزو سے بیتاب ہوگئیں۔ بے ساختہ بارگاہ ایزدی میں دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیے۔ اللہ تعالیٰ نے دعا قبول فرمائی اور تھوڑے ہی عرصے بعد وہ امید سے ہوگئیں۔ (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱: ۳۵۹)۔ اس حالت امید میں انہوں نے یہ نذر مانی کہ وہ ہونے والے بچے کو بیت المقدس کی خدمت کے لیے وقف کر دیں گی؛ چنانچہ قرآن عزیز میں ہے: إِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرٰنَ رَبِّ اِنِّيْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِيْ بَطْنِيْ مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيْ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۝ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰى وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى وَاِنِّيْ سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَاِنِّيْ اُعِيْذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ (۳ [آل عمران]: ۳۵ تا ۳۶)، یعنی اللہ اس وقت سن رہا تھا جب عمران کی بیوی کہہ رہی تھیں کہ میرے رب کریم! میں اس بچے کو، جو میرے پیٹ میں ہے، تیری نذر کرتی ہوں، وہ تیرے ہی

کام کے لیے وقف ہوگا، میری اس پیشکش کو قبول فرما، تو سننے اور جاننے والا ہے۔ پھر جب وہ بچی اس کے ہاں پیدا ہوئی تو اس نے کہا: رب کریم! میرے ہاں تو لڑکی پیدا ہو گئی ہے حالانکہ جو کچھ اس نے جنا تھا، اللہ کو اس کی خبر تھی اور ۔ ۔ ۔ ۔ لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہوتا، میں نے اس کا نام مریم رکھ دیا ہے اور میں اسے اور اس کی آئندہ نسل کو شیطان مردود کے فتنے سے تیری پناہ میں دیتی ہوں۔

ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ ام مریم نے بچی کے پیدا ہونے پر تاسف کا اظہار اس لیے کیا کہ اس زمانے میں یہود بیت المقدس کی خدمت کے لیے اپنی نرینہ اولاد ہی وقف کیا کرتے تھے (البدایہ والنہایہ، ۲: ۵۷)۔ حنہ نے بچی کا نام مریم رکھ دیا جو بقول امام راغب اصفہانی عجمی نام ہے: اسمٌ اعجمیٌّ (المفردات فی غریب القرآن، قاہرہ، ص ۴۸۳)۔ سریانی میں اس کے معنی خادم کے ہیں۔ البیضاوی، الخازن اور النسفی نے اس کے معنی عابدہ اور خادمہ کے تحریر کیے ہیں (دیکھیے البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل؛ الخازن: لباب التاویل فی معنی التنزیل؛ النسفی: مدارک التنزیل و حقائق التاویل، بذیل تفسیر انّی سمّیتُہا مریم)۔

حنہ نے اپنی نذر کی نیت کو نہ بدلا، البتہ مریم چونکہ سدانت اور کاہنوں کے سے فرائض انجام نہ دے سکتی تھی، اس لیے اسے زہد و عبادت کے لیے وقف کر دیا (تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ۳: ۱۴۰) اور اس بچی کے لیے اور اس کی آئندہ اولاد کے لیے بارگاہ ایزدی میں یہ دعا کی کہ رب کریم الٰہی شیطان مردود کے فتنے سے محفوظ رکھے، یہ دعا سب سے بڑا ہدیہ اور تحفہ ہے، جو کوئی ماں اپنی جگر گوشہ کے لیے پیش کر سکتی ہے۔ سید قطب کے الفاظ میں: و هذه كذلك كلمة القلب الخالص، و رغبة القلب الخالص، فما تود لوليدتها أمراً خيراً من أن تكون في حياطة الله من الشيطان الرجيم" (فی ظلال القرآن، قاہرہ (بار دوم)، ۳: ۱۸۳)۔

اللہ تعالیٰ نے ام مریم کے دل کی گہرائیوں سے نکلی ہوئی اس دعا کو بھی شرف قبول بخشا۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ ارشاد بیان کیا ہے۔ "ما من مولود يولد الا مسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخاً من مسه اياه الا مريم وابنها"، یعنی ہر بچے کی پیدائش پر شیطان بچے کو مس کرتا ہے تو اس کے مس سے بچہ چیخ اٹھتا ہے، مگر مریم اور ابن مریم اس کے مس سے محفوظ رہے ہیں۔ ابن کثیر نے اس مضمون کی متعدد احادیث ذکر کی ہیں (تفسیر القرآن العظیم، ۱: ۳۵۹)۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کی والدہ کی اس دعا کو قبول ہونے اور ان کے بہترین ہاتھوں میں تربیت پانے کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّ اَنْۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ۙ وَّ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۚ (۳ [آل عمران]: ۳۷)؛ چنانچہ اس کے رب کریم نے اس لڑکی کو پسندیدگی کے ساتھ قبول فرما لیا اور اسے بڑی اچھی صفات سے آراستہ کرکے پروان چڑھایا اور حضرت زکریاؑ کو اس کا متکفل بنا دیا۔ ابن کثیر نے ابن اسحٰق کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ مریم کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا اور وہ یتیم ہو گئی تھیں اور کسی اور کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ ان دنوں بنو اسرائیل میں قحط کا بہت زور تھا؛ اس لیے کفالت کا سوال پیدا ہوا۔ وجہ خواہ کچھ بھی ہو، بہرحال یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ ان کی کفالت کا مسئلہ ضرور اٹھا، تاہم اگر ہم قرآن عزیز کی روشنی میں اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ حضرت مریم

کی والدہ نے انہیں ہیکل کی نذر کیا تھا، تاکہ وہ اپنی پوری زندگی زہد و طاعت میں بسر کریں اور چونکہ وہ لڑکی تھیں، اس لیے یہ انتہائی نازک مسئلہ تھا کہ ہیکل کے مختلف کاہنوں میں سے کون اس کا سرپرست قرار پائے جبکہ ہر کاہن اسے اپنی کفالت میں لینے کا متمنی تھا ۔ قرآن عزیز کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مریم کی کفالت کے مسئلے پر خاصی بحث ہوئی اور پھر کاہنوں کے مابین انجام کار فیصلہ قرعہ اندازی ہی طے پایا ۔ ارشاد باری ہے : ذٰلِكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهِ اِلَيْكَ ۭ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ۠ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ (۳ [آل عمران] : ۴۴)، یعنی اے محمدؐ ! یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم تم کو وحی کے ذریعے سے بتا رہے ہیں ورنہ تم اس وقت وہاں موجود نہ تھے جب وہ (ہیکل کے خادم)، یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریم کا کفیل کون ہو، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے اور نہ تم اس وقت ان کے پاس تھے جب ان کے درمیان جھگڑا ہو رہا تھا ۔

ابوبکر ابن العربی نے اس کا ذکر یوں کیا ہے کہ حضرت زکریاؑ نے کہا کہ میں مریم کی کفالت کا زیادہ مستحق ہوں کہ اس کی خالہ میری بیوی ہے! بنو اسرائیل نے کہا کہ ہمارا زیادہ حق ہے کہ یہ ہمارے عالم کی بیٹی ہیں ! چنانچہ فیصلہ قرعہ اندازی پر ہوا اور یہ شرط قرار پائی کہ ہر شخص آب رواں پر اپنا قلم ڈالے! جس کا قلم رک جائے اور بہاؤ میں نہ بہے، وہی کفیل ہوگا۔ اس کے بعد ابن العربی حضورؐ کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں : فقال النبیؐ فجرت الاقلام و عال قلم زکریا وکانت آیۃ لانہ نبی تجری الآیات علیھم (احکام القرآن ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ ، ۱ : ۱۱۳ ؛ نیز البدایہ والنہایہ، ۲ : ۵۸)۔ بہرکیف قرآن حکیم نے اس امر کی صراحت کر دی کہ ہیکل کی یہ مقدس امانت، یعنی مریم حضرت زکریاؑ کی کفالت میں آ گئی ۔ ابن کثیر نے ابن اسحٰق اور ابن جریر اور دیگر لوگوں کے اس قول کا ذکر کیا ہے کہ حضرت زکریاؑ حضرت مریمؑ کے خالو تھے (لانہ کان زوج خالتھا) اور بعض کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ وہ حضرت مریم کی بہن کے شوہر تھے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے : "فاذا بیحیی و عیسی و ھما ابنا الخالۃ"، لیکن خود ابن کثیر نے اس کی ایک اور عمدہ توجیہ پیش کی ہے اور وہ "کفلھا زکریا" کی تعبیر کے زیادہ مناسب ہے : وانما قدر اللہ کون زکریا کفیلھا لسعادتھا لتقتبس منہ علما جما نافعا و عملا صالحا (تفسیر القرآن العظیم، ۱ : ۳۶۰) ۔ حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے دلائل سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت زکریا حضرت مریمؑ کی خالہ کے شوہر تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۴ : ۳۵۶) ۔

جب حضرت مریمؑ سن رشد کو پہنچ گئیں اور بیت المقدس کی عبادت گاہ (ہیکل) میں ایک حجرے میں جسے یہود کے ہاں محراب کہا جاتا ہے، شب و روز عبادت میں مشغول رہنے لگیں اور جب کبھی حضرت زکریاؑ خبرگیری کے لیے ان کے پاس جاتے تو ان کے ہاں اللہ کی نعمتیں پاتے : كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ ۙ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ۚ قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا ۭ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاۗءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳ [آل عمران]: ۳۷)، یعنی زکریاؑ جب کبھی ان کے پاس محراب میں جاتے تو ان کے پاس کچھ نہ کچھ کھانے پینے کا سامان پاتے، پوچھتے : مریم ! یہ تیرے پاس کہاں سے آیا ؟ وہ جواب دیتیں: اللہ کے پاس سے آیا ہے ، اللہ جسے چاہتا ہے بے حساب رزق دیتا ہے ۔

ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں مجاہد، عکرمہ، سعید بن جبیر، ابوالشعثاء، ابراہیم النخعی، الضحاک، قتادہ، الربیع بن انس، عطیہ العوفی اور السدی کے حوالے سے لکھتے ہیں: وجد عندھا فاکھۃ الصیف فی الشتاء و فاکھۃ الشتاء فی الصیف (تفسیر القرآن العظیم، ۱: ۳۶۰؛ نیز البدایہ والنہایہ، ۲: ۵۸) یعنی زکریا ان کے ہاں موسم گرما کے پھل سردیوں میں اور موسم سرما کے پھل گرمیوں میں پاتے۔ اس سے ملتا جلتا ایک واقعہ حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کے بارے میں ذکر کیا جاتا ہے کہ جب رسول اکرمؐ نے ان سے پوچھا: من این لک ھذا یا بُنَیَّۃ؟ قالت یا أبت ھو من عنداللہ ط انّ اللہ یرزق من یشاء بغیر حساب تو حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کو حضرت مریمؑ کے مشابہ قرار دیا اور اس کھانے میں اتنی برکت ہوئی کہ آپؐ اور آپؐ کی تمام ازواج مطہرات، حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور حضرت حسینؓ سب نے سیر ہو کر کھایا اور باقی کھانا ہمسایوں میں تقسیم کیا گیا۔ دیکھیے (کتاب مذکور، ۱: ۳۶۰)۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کو عفیفہ، پاکباز اور اپنے زمانے کی سیدۃ نساء العالمین بیان کیا ہے۔ ان کے زہد و عبادت کا ذکر کرتے ہوئے ان کے علو مرتبت کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ فرشتے ان کے پاس آتے تھے: وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰىكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ ○ يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ ○ (۳ [آل عمران]: ۴۲تا۴۳)، یعنی اور (اس وقت کو یاد کرو) جب فرشتوں نے مریمؑ سے آکر کہا: اے مریم! اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لیے چن لیا۔ اے مریمؑ! اپنے رب کی فرمانبرداری کرنا اس کے آگے سجدہ کرنا اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرنا۔ حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے سیدۃ نساء العالمین کے مفہوم پر مفصل گفتگو کی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۴: ۳۳ تا ۳۵؛ نیز دیکھیے البدایہ والنہایہ، ۲: ۵۹)۔ ابن کثیر نے غیر معمولی اہمیت اور عظمت و فضیلت رکھنے والی خواتین کے بارے میں متعدد احادیث نقل کی ہیں، چنانچہ عورتوں میں سے حضرت مریمؑ، حضرت خدیجہؓ بنت خویلد، حضرت فاطمہؓ بنت محمدؐ اور آسیہؓ امراۃ فرعون کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عظمت کا بھی ذکر کیا گیا ہے (دیکھیے البدایہ والنہایہ، ۲: ۶۰ ببعد)۔

قرآن مجید ان لمحات کا بھی ذکر کرتا ہے جب کنواری مریم کو فرشتوں نے بیٹے کی خوشخبری سنائی تو وہ حیرت و استعجاب کا پیکر بن کر رہ گئیں: اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ اِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ۖ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهًا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ○ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَّمِنَ الصّٰلِحِيْنَ ○ قَالَتْ رَبِّ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ وَلَدٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ ط قَالَ كَذٰلِكِ اللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ط اِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (۳ [آل عمران]: ۴۵تا۴۷) یعنی جب فرشتوں نے کہا اے مریم! اللہ تجھے اپنی طرف سے ایک کلمہ کی خوشخبری دیتا ہے؛ اس کا نام مسیح ابن مریم ہوگا۔ وہ دنیا اور آخرت میں معزز اور اللہ کے مقرب بندوں میں سے ہوگا، لوگوں سے گہوارے میں بھی کلام کرے گا اور بڑی عمر کو پہنچ کر بھی اور وہ نیکوکاروں میں ہوگا۔ یہ سن کر مریم بولی: پروردگار! میرے

ہاں بچہ کیونکر ہوگا، مجھے تو کسی انسان نے ہاتھ تک نہیں لگایا۔ فرمایا: ایسا ہی ہوگا: اللہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، جب وہ کسی کام کے کرنے کا فیصلہ فرماتا ہے تو بس کہتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔

حضرت مسیحؑ کی معجزانہ ولادت کا ذکر مفصل طور پر سورۂ مریم [۱۹] میں ہوا ہے اور قرآن حکیم نے اتنی صراحت کے ساتھ معجزانہ ولادت کا ذکر کیا ہے کہ کسی قسم کا کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا: یہود و نصاریٰ نے چونکہ ولادت مسیحؑ سے متعلق بہت سے بے سر و پا قصے مشہور کر رکھے تھے اس بنا پر سورہ مریم میں ولادت مسیحؑ کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: اور اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کتاب میں مریمؑ کا حال بیان کرو، جب کہ وہ اپنے لوگوں سے الگ ہو کر مشرقی جانب گوشہ نشین ہو گئی تھی اور پردہ ڈال کر ان سے چھپ کر بیٹھی تھی! اس حالت میں، ہم نے اس کے پاس اپنے خاص فرشتے کو بھیجا اور وہ اس کے سامنے ایک پورے انسان کی شکل میں نمودار ہو گیا۔ مریمؑ یکایک بول اٹھی کہ اگر تو کوئی خدا ترس آدمی ہے تو میں تجھ سے رحمٰن کی پناہ مانگتی ہوں۔ اس نے کہا: میں تو تیرے رب کا فرستادہ ہوں اور اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ تجھے ایک پاکیزہ لڑکا دوں۔ مریم نے کہا: میرے ہاں کیسے لڑکا ہوگا جب کہ مجھے کسی بشر نے چھوا تک نہیں ہے اور میں کوئی بدکار عورت بھی نہیں ہوں۔ فرشتے نے کہا: ایسا ہی ہوگا۔ تیرا رب فرماتا ہے کہ ایسا کرنا میرے لیے بہت آسان ہے اور ہم یہ اس لیے کریں گے کہ اس لڑکے کو لوگوں کے لیے ایک نشانی بنائیں اور اپنی طرف سے ایک رحمت اور یہ ایک طے شدہ بات ہے۔ مریمؑ کو اس بچے کا حمل رہ گیا اور اس حمل کو لیے ہوئے ایک دور کے مقام پر چلی گئی۔ پھر زچگی کی تکلیف نے اسے کھجور کے درخت کے نیچے پہنچا دیا۔ وہ کہنے لگی: کاش میں اس سے پہلے ہی مر جاتی اور میرا نام و نشان نہ رہتا۔ فرشتے نے پائنتی سے اس کو پکار کر کہا: غم نہ کر، تیرے رب نے تیرے نیچے ایک چشمہ رواں کر دیا ہے اور تو ذرا اس درخت کے تنے کو ہلا! تیرے اوپر تر و تازہ کھجوریں ٹپک پڑیں گی پس تو کھا، پی اور اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر! پھر اگر کوئی آدمی تجھے نظر آئے تو اس سے کہہ دے کہ میں نے رحمٰن کے لیے روزے کی نذر مانی ہے؛ اس لیے آج میں کسی سے نہ بولوں گی۔ پھر وہ اس بچے کو لیے ہوئے اپنی قوم میں آئی۔ لوگ کہنے لگے: اے مریم! یہ تو نے بڑا پاپ کیا ہے۔ اے ہارون کی بہن! نہ تیرا باپ کوئی برا آدمی تھا اور نہ تیری ماں ہی کوئی بدکار عورت تھی۔ مریم نے بچے کی طرف اشارہ کیا۔ لوگوں نے کہا: ہم اس سے کیا بات کریں جو گہوارے میں پڑا ہوا ایک بچہ ہے۔ بچہ بول اٹھا: میں اللہ کا بندہ ہوں۔ اس نے مجھے کتاب دی اور نبی بنایا اور مجھے بابرکت کیا ہے جہاں بھی رہوں اور زندگی بھر کے لیے نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا حکم دیا اور اپنی والدہ کا حق ادا کرنے والا بنایا اور مجھ کو شقی نہیں بنایا۔ سلام ہے مجھ پر جب کہ میں پیدا ہوا اور جب کہ میں مروں اور جب کہ میں زندہ کر کے اٹھایا جاؤں۔ یہ ہے عیسی ابن مریم اور یہ ہے اس کے بارے میں وہ سچی بات جس میں لوگ شک کر رہے ہیں (۱۹ [مریم]: ۱۶ تا ۳۴)۔

مفسرین نے حضرت مسیحؑ کی معجزانہ ولادت کو پورے اعتماد اور وثوق سے بیان کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۳: ۲۷۳؛ الجصاص:

احکام القرآن، مطبوعۃ بیروت، ۲ : ۱۳؛ الزمخشری : الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مطبوعۃ بیروت، ۳ : ۱۳؛ القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ، ۱۹۶۷ء، ۱۱ : ۹۱-۹۳؛ الخازن : لباب التأویل، قاہرہ، المطبعہ الخیریہ، ۱ : ۲۴۴؛ ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۲ : ۵۹)۔ الرازی کے بقول حضرت مریمؑ کو معمول کے مطابق مدت حمل گزارنی نہ پڑی، بلکہ نفخ کے فوری بعد ولادت مسیح عمل میں آ گئی (الرازی : التفسیر الکبیر، قاہرہ، بار اول، ۲۱ : ۲۰۲)۔ ابن کثیر نے حضرت عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کے ضمن میں یہ نکتہ بیان کیا ہے : و قولہ تعالٰی عیسی ابن مریم نسبہ الی امہ حیث لا اب لہ (تفسیر القرآن العظیم، ۱ : ۳۶۴)۔

علاوہ ازیں ابن العربی (م ۵۴۳ھ) نے لکھا ہے کہ انہوں نے بیت لحم میں ۴۸۵ھ میں نصارٰی کے معبد میں ایک غار دیکھا جہاں ایک سوکھا ہوا تنا تھا اور وہاں کے رہبان بالاتفاق اسے "جذع مریم" قرار دیتے تھے : فرایت فی معبدھم غارا علیہ جذع یابس کان رھبانھم یذکرون انہ جذع مریم باجماع (احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۲ : ۵۶)۔ علامہ طبرسی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی معجزانہ ولادت سے جہاں اس امر کو ثابت کیا ہے کہ معجزات محض انبیا کے لیے ہی خاص نہیں غیر انبیاء سے بھی ان کا ظہور ہو سکتا ہے (اور اس وقت ان خوارق کو کرامات کہا جاتا ہے)، وہاں اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ حضرت مریم نبیہ نہ تھیں : (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۹۵۹ء، ۱۶ : ۳۶)۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے حضرت مریمؑ کے نبیہ ہونے یا نہ ہونے پر بڑی مبسوط بحث کی ہے اور مؤیدین اور مخالفین دونوں کے دلائل مفصل بیان کیے ہیں (قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۴ : ۲۲ تا ۲۳)۔ علامہ قرطبی نے نصارٰی کے اس گمان کا ذکر کیا ہے کہ حضرت مریم کی عمر ۵۰ برس سے کچھ اوپر تھی۔ بعض نے ۵۶ برس لکھی ہے : فکان جمیع عمرھا نیفا و خمسین سنۃ (الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۶۷ء، ۱۱ : ۹۱)۔

یہاں مناسب ہوگا کہ حضرت مریمؑ سے متعلق یہودی اور نصرانی تصور کا بھی مختصر سا جائزہ لے لیا جائے۔ سورۃ النسآء میں یہود کے گھناؤنے کردار کا ذکر کرتے ہوئے قرآن عزیز نے بتایا ہے کہ انہوں نے دیگر سنگین جرائم کے ارتکاب کے ساتھ ساتھ اس جرم کا بھی ارتکاب کیا کہ حضرت مریمؑ پر بہتان لگایا :

وَ بِکُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلٰی مَرْیَمَ بُهْتَانًا عَظِیْمًا (۴ [النسآء] : ۱۵۶)، (یعنی یہود اپنے کفر میں اتنے بڑھے کہ مریم پر سخت بہتان لگایا۔ جیسا کہ سورۂ مریم میں مذکور ہوا ہے یہود کو ابتدا میں حضرت مریمؑ پر شبہ گزرا، لیکن حضرت عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا ثبوت جب ان کے گہوارے میں معجزانہ کلام سے انہیں مل گیا تو ایک محیر العقول عظیم شخصیت کے بارے میں یہودیوں کو کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہا؛ چنانچہ انہوں نے نہ تو عفیفہ مریمؑ پر تیس برس کے عرصے میں تہمت لگائی اور نہ ہی عیسیٰؑ کو کبھی ناجائز ولادت کا طعن کیا۔ جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر تیس برس ہوگئی اور انہوں نے نبوت کے کام کی ابتدا کی اور اخلاقی بنیادوں پر مبنی تعلیم پیش کی تو یہود جو مسیح منتظر سے عسکری توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے، ان کے مخالف ہوگئے اور انہوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰؑ پر زبان طعن دراز کی بلکہ ان کی پاکباز والدہ پر بہتان عظیم کے مرتکب ہوئے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن،

لاہور ۱۹۵۱ء، ۱ : ۲۱۴) ۔ اس وقت سے یہودی ادب میں حضرت مریمؑ سے عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا انکار کیا جاتا ہے؛ چنانچہ MARY پر آرٹیکل میں اس بارے میں طویل بحث کی گئی ہے اور اناجیل کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت معجزانہ نہ تھی، مثلاً انجیل لوقا کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے "We are able, however, to advance a step further, whole sections of the first two chapters of LK bear witness against the virgin birth" (*Encyclopaedia Biblica*، لنڈن ۳ : ۲۹۵) ۔ مزید برآں Origin of Virgin theory کے مختلف اسباب کی نشاندھی کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ۳: ۲۹۶۳ ببعد)؛ نیز اس امر کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مریمؑ کو کوئی اعلیٰ روحانی مقام حاصل نہ تھا، بلکہ وہ بھی موروثی گناہ کے داغ سے بچ نہ سکی تھیں (کتاب مذکور، ۳ : ۲۹۶۵) ۔

جہاں تک نصرانیوں کا تعلق ہے وہ حضرت مریمؑ کا غلو کی حد تک احترام کرتے ہیں۔ ان کے آرٹ، میوزک اور ادب میں حضرت مریمؑ کو ایک اہم مقام حاصل ہے ۔ عیسائیوں کے ہاں مریم MARY کی شخصیت تدریجاً ارتقا پذیر ہوئی ہے جس کا اندازہ ان القابات سے لگایا جا سکتا ہے جو وقتاً فوقتاً انھیں دیے جاتے رہے ہیں، مثلاً کنواری ماں (Virgin mother)، حوا ثانی (Second Eve)، مادر خداوند (Mother of God)، عذراء (Ever Virgin) وغیرہ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: *The New Encyclopaedia Britannica*، شکاگو ۱۹۷۴ء، ۶ : ۶۹۲) ۔

اس بارے میں ایک خاص بات یہ قابل ذکر ہے کہ خود انجیل میں حضرت مریمؑ کے بارے میں یہ ادب و احترام مفقود نظر آتا ہے، مثلاً متی کی انجیل میں ہے: جب وہ بھیڑ سے یہ کہہ رہا تھا: دیکھو اس کی ماں اور بھائی باہر کھڑے تھے اور اس سے بات کرنا چاہتے تھے ۔ کسی نے اس سے کہا دیکھ تیری ماں اور تیرے بھائی باہر کھڑے ہیں اور تجھ سے بات کرنا چاہتے ہیں، اس نے خبر دینے والے کو جواب میں کہا کون ہے میری ماں اور کون ہیں میرے بھائی؛ اور اپنے شاگردوں کی طرف ہاتھ بڑھا کر کہا دیکھو میری ماں اور میرے بھائی یہ ہیں؛ کیونکہ جو کوئی میرے آسمانی باپ کی مرضی پر چلے وہی میرا بھائی اور میری بہن اور ماں ہے (کتاب مقدس، انجیل متی، باب ۱۲ : ۴۶ تا ۵۰؛ نیز دیکھیے: انجیل مرقس، باب ۳ : ۳۱ تا ۳۵؛ انجیل لوقا، باب ۸ : ۱۹-۲۱) ۔ اس کے علاوہ متی ۱۳ : ۵۵؛ مرقس ۶ : ۳ اور لوقا ۲ : ۴۳ میں بھی حضرت مریمؑ کا احترام نہیں کیا گیا ہے ۔

قرآن حکیم جو خدا کا محفوظ اور ابدی کلام ہے اور جس کی روش وقتی و سیاسی مصلحتوں سے بالاتر ہے، یہود کی روش اور نصاریٰ کے موقف کی واضح تردید کرتا ہے ۔ یہود اور نصاریٰ دونوں کے مقامات لغزش کی نشاندھی بھی کرتا ہے؛ اس میں حضرت مریمؑ کو ایک صالحہ، زاہدہ، عفیفہ، عابدہ، سیدہ نساء العالمین، فرشتوں سے مکالمہ کرنے والی اور رب کریم سے مناجات کرنے والی اعلیٰ روحانی شخصیت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمرٰن] : ۳۶-۳۷، ۴۲، ۴۵) ۔ سورہ مائدہ میں انھیں صدیقہ کہا گیا ہے ۔ سورۃ الانبیاء میں حضرت مریمؑ کا تابناک کردار ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے: وَالَّتِیْٓ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِیْهَا

مِنْ رُّوْحِنَا وَ جَعَلْنٰهَا وَ ابْنَهَآ اٰيَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۹۱)، یعنی وہ خاتون جس نے اپنی عصمت کی حفاظت کی تھی، ہم نے اس میں اپنی روح پھونک دی اور اسے اور اس کے بیٹے کو دنیا بھر کے لیے نشانی بنا دیا۔

سورۃ التحریم کی ایک جامع اور بلیغ آیت میں حضرت مریمؑ کا کردار ایک عظیم روحانی شخصیت کی صفات حسنہ سے آراستہ و مزین پیش کیا گیا ہے : وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرٰنَ الَّتِيْٓ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُّوْحِنَا وَ صَدَّقَتْ بِكَلِمٰتِ رَبِّهَا وَ كُتُبِهٖ وَ كَانَتْ مِنَ الْقٰنِتِيْنَ ○ (۶۶ [التحریم] : ۱۲)، یعنی (اور اللہ تعالیٰ) عمران کی بیٹی مریمؑ کی مثال دیتا ہے جس نے اپنی عصمت کی حفاظت کی تھی، پھر ہم نے اس میں اپنی طرف سے روح پھونک دی اور اس نے اپنے رب کے ارشادات اور اس کی کتابوں کی تصدیق کی اور وہ اطاعت گزار لوگوں میں سے تھی۔

مآخذ : (۱) القرآن الحکیم؛ (۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاہرہ؛ (۳) الجصاص : احکام القرآن، طبع بیروت؛ (۴) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۱ھ؛ (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ ۱۹۴۲ء؛ (۶) الزمخشری : الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، طبع بیروت؛ (۷) الفخر الرازی : التفسیر الکبیر، قاہرہ بار اول؛ (۸) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التاویل، طبع قاہرہ؛ (۹) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۱۰) ابن کثیر : البدایہ والنہایہ، طبع قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۱) الخازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، طبع قاہرہ؛ (۱۲) النسفی : مدارک التنزیل و حقائق التاویل، طبع قاہرہ؛ (۱۳) الطبرسی : مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبع بیروت؛ (۱۴) سید قطب : فی ظلال القرآن، قاہرہ بار دوم؛ (۱۵) احمد مصطفی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۶) الراغب الاصفہانی : المفردات فی غریب القرآن، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۷) حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۱۸) مودودی : تفہیم القرآن، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۱۹) سید امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن، لاہور؛ (۲۰) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن؛ (۲۱) اشرف علی تھانوی : بیان القرآن؛ (۲۲) کتاب مقدس، لاہور؛ (۲۳) T. K. Cheyne و J. S. Black : *Encyclopaedia Biblica*، لنڈن؛ (۲۴) *The New Encyclopaedia Britannica,* شکاگو ۱۹۷۳ء۔

(بشیر احمد صدیقی)

※ **مَرِین (بنو)** : (بنو مَرِین)؛ مغرب اقصیٰ (مراکو) کا ایک بربری خاندان جو تیرھویں صدی سے پندرھویں صدی عیسوی تک حکمران رہا۔

پہلا بیان جو بنو مرین سے متعلق ہمیں ملتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ لوگ صحرا میں فقیق اور تافیلالت [رک بآن] کے درمیان خانہ بدوشی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ دوسرے گروہوں کی طرح جو اپنے آپ کو زناتہ سے منسوب کرتے تھے، انھیں بھی خانہ بدوش عربوں یعنی بنو ہلال نے گیارھویں صدی کے نصف آخر میں مغرب کی طرف مار بھگایا ہوگا۔ اپنے بھائیوں بنو عبدالواد کی طرح جن کا علاقہ ان سے ملا ہوا تھا، انھوں نے بھی ۱۱۴۵ء میں مغرب اوسط کی فتوحات کے سلسلے میں الموحدون کا مقابلہ کیا تھا اور ان سے شکست کھائی تھی۔ بنو عبدالواد تو فاتحین کی ملازمت میں داخل ہوگئے اور بنو مرین نے صحرا میں پناہ لی۔ الموحدون کی سلطنت میں کمزوری آ جانے کی وجہ سے انھیں اپنا انتقام لینے کا موقع ہاتھ آ گیا۔ ملویہ کی وادی میں اپنے موسمی دوروں کے دوران انھیں مغرب اقصیٰ کی دفاعی کمزوریوں کا حال معلوم ہوگیا، کیونکہ وہاں کی بہترین فوجیں ہسپانیا میں مصروف پیکار تھیں؛ چنانچہ بنو مرین نے بہت بڑے پیمانے پر شمال کی

جانب ۶۱۳ھ / ۱۲۱۶ء میں حملہ کر دیا۔ یہ ان فتوحات کا جن کی تکمیل تدریجی طور پر ۴۳ سال میں ہوئی، پہلا مرحلہ تھا۔ اس سے اگلے سال انہوں نے بنو رباح کے عربوں کا قلع قمع کیا جو مغرب کی طرف میدانوں میں رہا کرتے تھے اور پہلی بار انہوں نے ملک کی مالی آمدنی سے اپنا گھر بھرا۔ الموحدون اپنی خانہ جنگیوں کی وجہ سے کمزور ہو چکے تھے؛ لہذا انہوں نے کوئی جوابی کارروائی نہ کی، یہاں تک کہ ۲۷ سال گزر گئے۔ اس کے بعد بنو مرین کو خلیفہ السعید (۶۴۲ھ/۱۲۴۴ء) کی افواج نے شکست دی۔ ایک رکاوٹ کے بعد آئندہ کی فتوحات کا سلسلہ امیر ابو یحیٰی بن عبدالحق نے زیادہ باقاعدگی کے ساتھ شروع کیا۔ اس نے اپنی فوجی طاقت بڑھانے کی یہ تدبیر نکالی کہ اپنے قرابت دار گروہوں کو زمینیں عطا کرنا شروع کر دیں اور فوج میں باہر کے تنخواہ دار سپاہی بھرتی کرنے لگا، پھر ہر طریقے سے یہ کوشش کی کہ بڑے شہروں پر قبضہ کیا جائے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اور اس کے ساتھ ہی اخلاقی تائید کے حصول کے لیے جو اسے اب تک حاصل نہ تھی، امیر نے یہ دعوی کر دیا کہ وہ بنو حَفْص [رک بآں] یعنی افریقیہ کے موحدون کا مختار کار گزار ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ اعلان بھی کیا کہ وہ مقدس مذہبی پیشواؤں کا جن کی لوگ عام طور پڑی قدر و منزلت کیا کرتے تھے، حامی اور سرپرست ہے۔ ان تدابیر سے اس نے مکناس، فاس، تازا، رباط اور سلا پر قبضہ کر لیا۔ آخر میں امیر ابو یوسف یعقوب نے، جو ابو یحیٰی کا جانشین تھا، مدّعی تخت الموحّد ابو دَبُّوس کی جو مدد کی، اس سے اسے مراکش کو بھی اپنے علاقے میں شامل کرنے کا موقع مل گیا اور اس طرح مرینی فتوحات کی تکمیل ہو گئی (۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء)۔

المغرب کا یہ علاقہ جو الموحدون کی عظیم سلطنت کا قلب تھا، اپنے قبضے میں کر کے مرینی ان لوگوں کے خاندانی حوصلوں اور عزائم کے بھی وارث بن گئے جن سے انہوں نے یہ ملک چھینا تھا اور انہی کی طرح اب وہ ہسپانیا اور بربرستان کی مکمل فرمانروائی کے خواب دیکھنے لگے۔

جیسا کہ المرابطون اور الموحدون کے زمانے میں بھی مانا جاتا تھا، المغرب کے لوگوں کے لیے ہسپانیا شہدائے ملت کا ایک مقدس خطہ تھا۔ فقط یہی نہ تھا کہ یہ خاندان اپنے شورش پسند نوجوانوں کو وہاں بھیج دیا کرتا تھا، یعنی ان شہزادوں کو جن کی موجودگی المغرب میں موجب فتنہ ہو سکتی تھی اور جو مومن مجاہدوں کی افواج کے رضا کار سپاہی بھی تھے، بلکہ کئی سلاطین خود وہاں جا کر نبرد آزما ہوتے رہے، مثلاً امیر ابو یوسف، جس کا سب سے بڑا منصوبہ یہ تھا کہ جہاد پھر شروع کیا جائے اور اس کے جانشین ابو یعقوب [یوسف] اور [علی] ابوالحسن جنہوں نے ان سمندر پار کی مہمات کو ناکام ہوتے دیکھا۔

آبنائے جبل الطارق کو عبور کر کے ابو یوسف نے اپنی محبوب ترین تمنا پوری کر لی، لیکن اس کا مقصد اس دعوت کی اجابت بھی تھی جو غرناطہ کے بنو الاحمر اسے بار بار دے رہے تھے؛ کیونکہ وہ شاہ قشتالہ کے استحصالِ زر اور ہتک آمیز رویے سے تنگ آ چکے تھے۔ جب وہ وہاں پہنچا تو اسے نجات دہندہ سمجھ کر آؤ بھگت کی گئی اور اس نے پہنچتے ہی بغرض جہاد ایک فوجی مہم شروع کر دی۔ Don Nuno de Lara نے اس کوشش میں کہ اس سے عیسائیوں سے لوٹا ہوا مال غنیمت چھین لے، اکیجہ Ecija کے قریب

شکست فاش کھائی اور خود بھی مارا گیا (۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء)۔ ہسپانیہ میں بنو مرین کی ان جنگوں کے سلسلے میں جم کر لڑائی لڑنے کا ذکر اس کے علاوہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے؛ ہاں ہسپانیہ کے مسیحی علاقے میں اکے دکے حملے تقریباً ہر روز ہوتے رہتے تھے۔ سلاطین فاس اور غرناطہ کے باہمی تعلقات ہسپانیہ میں بنو مرین کی آمد کے وقت بھی یقیناً خوشگوار نہ تھے، لیکن جب امیر ابو یوسف نے جزیرہ طریف [رک باں] پر، اسے ہسپانیا میں اپنی جنگی کارروائیوں کا مرکز بنانے کے لیے، قبضۂ مالکانہ کا دعوی کیا تو پھر دونوں میں کھلم کھلا دشمنی ہوگئی۔ ابن الاحمر نے شاہ قشتالہ سے اپنے نجات دہندہ کی دست درازوں کا سد باب کرنے کے لیے مدد مانگی؛ چنانچہ ہسپانیہ کے نصرانیوں اور مسلمانوں کے درمیان ایک معاہدہ ہوگیا جس میں یغمراسن، سلطان تلمسان، بھی شامل ہوگیا اور اس نے یہ بات اپنے ذمے لے لی کہ وہ آئندہ مراکش کے بادشاہ کے داخلۂ اندلس کو روکے گا، یا اس کے راستے میں مشکلات حائل کرنے کا بندوبست کرے گا۔

اس اتحاد کے باوجود عیسائی سپین کو پھر حاصل کر لینے کی جد و جہد سے باز نہ آئے۔ ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء میں انہوں نے جبل الطارق پر قبضہ کر لیا اور امیر غرناطہ نے پھر مغربی سلطان سے امداد چاہی۔ ابوالحسن نے اپنے بیٹے عبدالملک کو بھیج دیا جس نے دوبارہ جبل الطارق پر قبضہ کر لیا (۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء)۔ جب عبدالملک مارا گیا تو ابوالحسن نے ایک بہت بڑی فوج ان جہازوں پر سوار کرکے جو افریقیہ کی بندرگاہوں سے حاصل کیے گئے تھے، وہاں بھیج دی اور خود بھی جزیرہ طریف کے قریب خشکی پر اتر پڑا۔ یہ شہر نصرانیوں کے قبضے میں تھا۔ اس نے اس پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن الفانسو یازدہم شاہ قشتالہ کے الجزیرہ (Algeciras) پر قبضہ کر لینے کے باعث، آخر کار مرینی سلطان کے حوصلے پست ہوگئے اور آئندہ اس نے یا اس کے جانشینوں میں سے کسی نے ہسپانیا پر حملہ کرنے کی جرأت نہ کی۔

گو حالات مرینیوں کے حق میں اس بات کے لیے سازگار نہ ہوئے کہ وہ نصرانیوں کے خلاف وہی شہرت اور ناموری حاصل کر سکیں جو الموحدون نے کی تھی، تاہم انہیں اس کا موقع حاصل ہوگیا کہ وہ اپنے پیش رووں (الموحدون) کی تمام عظیم الشان سابقہ افریقی مملکت پر دوبارہ قبضہ کرنے میں منہمک ہو جائیں، اور اس میں وہ کامیاب بھی ہوگئے، اگرچہ یہ قبضہ مقابلۃً تھوڑی مدت ہی رہا۔ یہ سلطنت، جیسا کہ عام طور پر خوب معلوم ہے، مرینیوں کی سلطنت کے علاوہ تلمسان کے خاندان عبدالواد اور تونس [رک باں] کے حفصی بادشاہوں کی مملکت پر مشتمل تھی۔ تلمسان کی حکومت کے لیے بھی سلاطین فاس کے فاتحانہ حوصلوں کا لقمہ بن جانے کا خطرہ صاف نظر آتا تھا۔ ان دونوں حکومتوں کے درمیان جو ہمسایہ سلطنتیں ہونے کے علاوہ ایک دوسری سے قرابت داری کے سلسلوں سے بھی وابستہ تھیں، تنازع کے اسباب بہت سے تھے۔ پرانی رقابتوں کے ساتھ جو اس وقت سے چلی آتی تھیں جب یہ دونوں قبیلے خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے، ان دونوں باہم متصل حکومتوں میں یہ ولولہ بھی شامل ہوگیا تھا کہ وہ اپنی اپنی حدود سلطنت کی توسیع کریں۔ بنو عبدالواد کی یہ امید کہ وہ مغرب کی طرف کے علاقے اپنی مملکت میں شامل کر لیں، بہت جلد ختم ہوگئی۔ ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ وہ مرینیوں کے لیے جو سمندر پار کرکے ہسپانیا میں اترنا چاہتے تھے، سد راہ تھے اور اس وجہ سے ان

کے پہلو میں خار کی طرح کھٹکتے تھے، لیکن وہ بہت روز تک اپنی یہ حکمت عملی قائم نہ رکھ سکے بلکہ انہیں بہت جلد اس بات پر اکتفا کرنا پڑا کہ وہ محض اپنے بچاؤ کی فکر کریں۔ بہت دفعہ ایسا ہوا کہ تلمسان کی سلطنت پر حملہ ہوا اور تلمسانی اپنی دیواروں کے اندر محصور ہوکر رہ گئے۔ مثال کے طور پر ایک دفعہ ۶۹۸ھ/۱۲۹۹ء سے شروع ہوکر ان کی ناکابندی ۸ سال ۲ ماہ تک جاری رہی اور اس مدت میں مرینیوں نے مستقل طور پر یہاں ایک فوجی چھاؤنی قائم کر دی جو بعد میں شہر المنصورہ بن گئی اور اس کے علاوہ اور بہت سے مورچے بنا لیے، لیکن اس کے باوجود تلمسان بہت دنوں کے بعد جا کر فتح ہوا۔ ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں ابوالحسن نے اس پر قبضہ کیا اور وہ اور اس کا بیٹا ابو عنان ۲۲ سال تک اس پر قابض رہے۔ ان دونوں شہزادوں کے لیے جن کا عہد حکومت اس خاندان کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا، تلمسان افریقہ کی طرف بڑھنے کے لیے پہلی منزل تھی۔ الموحدون کی سلطنت کو دوبارہ حاصل کرنے کے خواب کی تعبیر ابھی پوری نہ ہوئی تھی، اسے پورا کرنے کے لیے حفصیوں کی ریاست کا الحاق ضروری تھا۔

پائیدار اور مستقل تعلقات نے جن کی بنا پر ہر فریق کچھ نہ کچھ فائدہ حاصل کرنے کا متمنّی رہتا تھا، مشرق اور مغرب کی ان دونوں ریاستوں، یعنی بنو حفص اور بنو مرین کو باہم متحد کر رکھا تھا۔ ایک معاصر اہل نظر یعنی مصر کے العمری کی رائے ہے کہ فوجی طاقت کے لحاظ سے تو بنو مرین ہی کو طاقت ور ریاست شمار کر سکتے ہیں، لیکن بنو حفص کو جو الموحدون خلفا کی اولاد تھے کچھ ایسی قدر و منزلت حاصل تھی جو بنو مرین کو باوجود اس کے کہ ابو عنان نے بڑی جسارت سے امیرالمؤمنین کا لقب اختیار کر لیا تھا، حاصل نہ ہو سکی تھی۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ کیوں ابتداء ہی سے بنو مرین مغربی شہروں پر قبضہ کرتے وقت اپنے آپ کو شاہان تونس کا کارگزار مختار کہا کرتے تھے اور کیوں بنو حفص کی شہزادیوں سے شادیاں کرتے تھے۔ دوسری طرف بنو حفص انہیں لڑکیاں دینے سے انکار کرنے کو قرین مصلحت نہ سمجھتے تھے، وہ سلاطین مراکو کے ساتھ تعلقات رکھنے میں ہوشیاری اور موقع شناسی کو کام میں لاتے تھے، تاکہ وہ سلاطین تلمسان کے خلاف ان کی حفاظت کر سکیں۔ مختصر یہ کہ ان کو توقع تھی کہ مرینی مغرب اوسط پر حملہ کریں گے، لیکن نہیں چاہتے تھے کہ وہ اس کے مکمل مالک بن بیٹھیں کیونکہ ان کے مالک بن جانے سے تمام افریقہ فاتحوں کی دستبرد کے لیے براہ راست کھل جاتا تھا۔

چنانچہ ۱۳۳۷ء میں وہی ہوا جس کا ڈر تھا۔ تخت تونس کے غصب کرنے اور اس سے بعد کے مصائب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ابوالحسن نے افریقہ پر حملہ کر دیا اور وہاں بھی اسی طرح اپنا اقتدار جمانا چاہا جیسا کہ اپنی سلطنت میں جما رکھا تھا، لیکن یہاں کی صورت حالات المغرب کی صورت حالات سے، جس سے وہ بخوبی آشنا تھا، بہت مختلف تھی۔ افریقہ میں ابھی عربوں کی طاقت بہت زیادہ تھی اور ابوالحسن کو ان کے مقابلے میں بڑی مصیبت پیش آئی۔ سب عرب ایک غیر ملکی حکمران کے مقابلے میں متحد و متفق ہوگئے اور انہوں نے قیروان کے نزدیک محرم ۷۴۹ھ/اپریل ۱۳۴۸ء میں اسے ایک تباہ کن شکست دی۔ اس شکست فاش کی وجہ سے مرینیوں کے اقتدار کو خود المغرب میں بڑا صدمہ پہنچا۔ ابوالحسن

کے بیٹے ابو عنان کی افریقہ کو فتح کرنے کی ایک اور کوشش بھی ناکام ثابت ہوئی۔

بنو مرین کے مقاصد کا خون ہو جانے کے باوجود بھی ان دو آخری بادشاہوں کا عہد حکومت مسلم بربرستان کی تاریخ میں نہایت شاندار رہا ہے اور وہ ہمارے لیے اپنی شان و شوکت کی بہت سی یادگاریں چھوڑ گئے ہیں۔

مرینی بادشاہ تعمیر کے کام میں بڑے مستعد تھے۔ ۱۲۷٦ء میں ابو یوسف نے فاس قدیم کے نزدیک ہی مغرب کی جانب فاس جدید کی بنیاد ڈالی تاکہ اسے اپنا سرکاری پاے تخت بنائے، لیکن تعمیری سرگرمیوں کا زور و شور چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں بہت زیادہ منظر عام پر آیا؛ چنانچہ ان کی وہ عمارتیں جو ہم تک پہنچی ہیں زیادہ تر اسی زمانے کی تعمیر شدہ ہیں۔ یہ عمارتیں فن تعمیر کے نقطۂ نظر سے بڑی قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی بنو مرین کی فوجی سرگرمیوں اور مذہبی جوش و خروش کا بھی اظہار ہوتا ہے، مثلاً المنصورہ کی فصیل شہر اور مسجد شلہ (Chella) کی دیواریں اور قبرستان، فاس اور سلا کے مدرسے، تلمسان کے قریب سیدی بومدین کے مقبرے کے اردگرد کی مختلف عمارتیں۔ المغرب کے ذہنی ارتقا کا غالب عنصر تصوف کی شکل میں زہد و تقوی تھا؛ تاہم ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ دربار فاس میں عبدالرحمٰن بن خلدون، ابن الخطیب اور ابن بطُوطہ جیسے لوگ بھی باریاب تھے جو ادب اور دنیوی علوم کے میدان میں اپنا نام روشن کر گئے ہیں۔

افریقیہ کو فتح کرنے کی ناکام کوششوں اور قیروان کی تباہ کن شکست کو مرینیوں کے زوال کی ابتدا کہہ سکتے ہیں۔ ان فوجی ناکامیوں کی وجہ سے اس فوج کو واپس بلانا پڑا جو المغرب کے بعض حصوں میں متعین تھی اور چونکہ [کوہ] اطلس کے دروں کی حفاظت کا اب کوئی انتظام نہ تھا، اس لیے سوس اور تافیلالت کے عرب افریقہ کی افواہوں سے متاثر ہو کر اظہار سرکشی کرنے لگے۔ محصول ادا کرنے والے قبائل اب لمبے لمبے وقفوں کے بعد محصول ادا کرنے لگے اور وہ بھی اس وقت جب کہ ان کے خلاف تعزیری فوج بھیجنے کی دھمکی دی جاتی تھی۔ زوال کی اس سے سنجیدہ تر وجہ ایک اور تھی: وہ یہ کہ وزیروں کی طاقت و اختیارات بے حد بڑھ چکے تھے، امرا و حکام کے اعلی طبقے کے افراد جن کی شاہی خاندان سے قرابت تھی، اپنے اپنے عہدے اپنی اولاد کو بطور میراث دینے لگے اور بڑے بڑے زبردست جتھے ان کے حمایتی بن گئے۔ انجام یہ ہوا کہ نئے بادشاہ کے تقرر کا اختیار ان کے ہاتھ میں آ گیا اور انہیں اپنے اقتدار اور نگرانی میں رکھنے کی غرض سے وہ نابالغ بچوں یا کمزور شہزادوں کو تخت نشین کرنے لگے۔ جب کبھی کوئی سلطان بطور خود حکومت کرنے کی خواہش کا ذرا بھی اظہار کرتا تو وہ اسے معزول یا قتل کرنے میں کچھ تامل نہ کرتے تھے؛ چنانچہ ۷٦۲ھ/۱۳٦۱ء میں عیسائیوں کی بے قاعدہ فوج کے ایک سپاہی نے ابو سالم کا سر کاٹ دیا۔ اس کا جانشین تاشفین جو ایک مخبوط الحواس شخص تھا، معزول ہوا اور اس کی جگہ ابو زیّان مقرر کیا گیا جو تھوڑے ہی دن بعد ایک حوض میں مرا ہوا ملا جسے گلا گھونٹ کر ڈبو دیا گیا تھا۔

محل شاہی میں ان انقلابات کی وجہ سے سلطنت کی یک جہتی بالکل تباہ ہو گئی اور حالت یہ ہو گئی کہ سجلماسہ کا صوبے دار شہزادہ فاس کے حکمران سے لڑ رہا ہے، وزیر کی مخالفت میں جس کے زیر اثر جائز مالک تخت موجود ہے،

دیگر مدعیان سلطنت ڈٹے ہوئے ہیں اور انجام کار مملکت کو اپنے درمیان تقسیم کرا کے چھوڑتے ہیں؟ مراکش کی فاس سے ٹھنی ہوئی ہے۔ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ خاندان کے پشتینی دشمن یعنی تلمسان کے بنو عبدالواد نے بھی موقع سے فائدہ اٹھانا چاہا اور یغمراسن کی جنگجویانہ حکمت عملی کو پھر سے اختیار کرنے کی کوشش کی، لیکن ریاست تلمسان خود اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ اس حکمت عملی میں کامیابی اس کے بس کی بات نہ تھی۔ اس کے علاوہ مغرب اوسط کے عرب فاس کے اکسانے سے ان پر عقب سے حملے کر رہے تھے۔ عربی قبیلہ سُوَید کا ایک شیخ "مرینی خاندان کا سرپرست اور ہوا خواہ" کہلاتا ہے۔ بنو مرین کے پاس تلمسان کو خاموش رکھنے کا ایک اور ذریعہ بھی تھا اور وہ یہ کہ وہ خاندان عبدالواد کے شورش پسند مدعیان تخت کی ہمت افزائی کرتے رہتے تھے۔ قصہ مختصر یہ کہ بنو مرین کی کمزوریوں کے باوجود بنو عبدالواد جن کی املاک زیادہ تر عربوں کے قبضے میں آ چکی تھیں، ان سے بھی زیادہ زبوں و خستہ حال ہو چکے تھے اور اس لیے جب مغرب سے ان پر نئے سرے سے حملے ہوئے تو ان میں تاب مزاحمت باقی نہ تھی۔ ۱۳۸۹ء میں تلمسان کے تمام سلطان فاس کی حکومت کے زیر اقتدار رہ کر حکمرانی کرتے تھے۔

اس اثنا میں کچھ ایسے سنگین واقعات پیش آئے کہ مرینیوں کو اپنی توجہ مغرب اوسط کے معاملات سے ہٹا لینا پڑی۔ ۱۴۰۱ء میں ہنری سوم شاہ قشتالہ بحری قزاقوں کی دست درازیوں کا انتقام لینے کی غرض سے ساحل بربرستان پر اترا اور اس نے شہر تطوان کو تباہ کر ڈالا۔ اس حملے کی وجہ سے المغرب میں بڑا ہیجان پیدا ہوا ہی تھا کہ اتنے میں پرتگیزوں نے ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء میں سبتہ (Ceuta) فتح کر لیا۔ پھر کیا تھا مذہبی عناصر نے ایک زبردست حملے کی تیاری کر لی؛ بیرونی حملوں کا خوف، اس پر کمزوری کی وجہ سے ایسی صورت حالات پر قابو پا لینے کی ناقابلیت، ان دو باتوں کی وجہ سے ایسے فسادات برپا ہوئے کہ وہ اس خاندان ہی کو لے بیٹھے۔ ۸۲۳ھ/۱۴۲۰ء میں سلطان ابو سعید قتل ہوا اور اس کے بعد مرینیوں کی جگہ بنو وطّاس نے لے لی۔

مآخذ: (۱) ابن خَلْدُون: [مقدمہ]، طبع Quatremere، ترجمہ de Slane (*Prolégomènes*، *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque imperiale*، ج ۱۶ تا ۲۱)؛ (۲) وہی مصنف: *Histoire des Berbères*، طبع de Slane، ج ۲، ترجمہ de Slane، ج ۴؛ (۳) ابن ابی زَرع الفاسی: الانیس المطرب بروض القرطاس، طبع و لاطینی ترجمہ Tornberg (*Annales regum Mauritaniae*)، در جلدیں، Upsala ۱۸۴۳ء؛ (۴) ابن الاحمر: روضة النسرین، طبع و ترجمہ G. Marcais و Gh. Bouali (*Histoire des Beni Merin*)، (*Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*) پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۵) E. Levi-Provençal: *Deux nouveaux manuscrits de la Rawdat an-nisrin d'Ibn al Ahmar*، در *J. A.*، ۱۹۲۲ء، ۲: ۲۰۹ ببعد؛ (۶) ابن بَطُّوطہ: [رحلة] طبع و ترجمہ Defremery اور Sanguinetti: ۴، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۷) الذخیرة السنیہ (*Chronique anonyme des Merinides*)، طبع بن شنب، *Publ. de la Faculté des lettres d'Alger*)، الجزائر ۱۹۲۱ء؛ (۸) الجزنائی: زهرة الآس (*Traitant de la fondation de la Ville de Fès*)، طبع و ترجمہ A. Bel (*Publication de la Faculté des Lettres d'Alger*) الجزائر ۱۹۲۳ء؛ (۹) ابن مَرزُوق: مسند (*Hist. du merinide Abu'l Hassan*)، اقتباسات، طبع و ترجمہ Levi-Provençal در

Hespéris، ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) ابن فضل اللّٰہ العمری:
مسالک الابصار: ج ۱، ترجمہ Gaudefroy-Demomby
des، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۱) A. Bel : Inscriptions
arabes de Fès، پیرس ۱۹۱۹ء؛ (اشاعت ثانیہ از
Journal Asiatique، ۱۹۱۷ء تا ۱۹۱۹ء)؛ (۱۲)
H. Basset و Levi Provençal : Chella, une necropole
merinide، پیرس ۱۹۲۳ء (اشاعت ثانیہ از Hesperis،
۱۹۲۲ء)؛ (۱۳) A. Cour: Les derniers Mérinides، در
Bulletin de la Société de Géographie d' Alger
۱۹۰۵ء؛ (۱۴) وہی مصنف : La Dynastie marocaine
des Benu Wottas، قسنطینہ ۱۹۰۷ء؛ (۱۵)
G. marcais : Les Arabes en Berbérie du XIème
au XIVème siécle، قسنطینہ و پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۶)
وہی مصنف : Manuel d' art musulman, L' archi-
tecture ج ۱، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۷) W. and G.
Marçais : Les manuments arabes de Tlemcen، پیرس
۱۹۰۳ء؛ (۱۸) Van. Berchem : Titres Califiens d'
Occident، در Journal Asiatique، ۱۹۰۷ء، ۱ : ۲۴۵
ببعد؛ (۱۹) Ch. Terrasse : Medersas du Maroc، پیرس
تاریخ ندارد؛ (۲۰) Henri Terrasse : Portes de l'
arsenal de Salé، در Hespéris، ۱۹۲۲ء، ص ۲۵۷ ببعد.

(GEORGES MARCAIS)

* **مُزاب**: (MZĀB) جنوبی الجزائر کا ایک ضلع جو جغرافیائی اعتبار سے شمالی صحرا کا ایک حصہ ہے [اور نخلستانوں کے ایک مجموعے پر مشتمل ہے، رقبہ ۸۰,۰۰۰ کو میٹر، آبادی ۳۰,۰۰۰ بربر جن کا پیشہ زراعت اور تجارت ہے] ۔ حکومتی نقطۂ نظر سے یہ غردایہ کے علاقے کا دیسی لوگوں سے آباد ایک چھوٹا سا ضلع ہے (Territoires du sud)؛ اصل میں یہ ضلع بلاد الجزائر کے جنوب میں صوبہ الجزائر کے ملحقہ علاقے میں واقع ہے ۔ اس علاقے کو شبکۂ مزاب یا محض مزاب کہتے ہیں ۔ اس کا محل وقوع ۳۲ اور ۳۳ درجہ ۲۰ دقیقہ عرض البلد شمالی اور ۲ درجہ ۴۲ دقیقہ اور ۴ درجہ ۴۵ دقیقہ طول البلد مشرق کے درمیان ہے ۔ اس کا رقبہ ۳ ہزار مربع میل کے قریب ہے، [۔۔۔ تفصیل کے لیے دیکھیے تکملہ [آ لائیڈن بار اول بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر طبع و
ترجمہ de Slane؛ (۲) Naphegyi : Ghardaya، نیویارک؛
(۳) Ville : Exploration geologique du Beni Mzab,
du Sahara et de la region des steppes de la
province d' Alger، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۴) Duveyrier :
L'oued Mzab et le chemin de Metlili، در Bull Soc
de Geogr ۱۸۵۹ء)؛ (۵) Masquery : Chronique d'
Abou Zakaria، ترجمہ کتاب السیرہ و اخبار الائمہ،
الجزائر ۱۸۹۷ء؛ (۶) البرادی: کتاب الجواہر، قاہرہ
۱۳۰۲ھ؛ (۷) الشماخی: کتاب السیر، مطبوعۂ قاہرہ
(۸) شیخ عطفیش: شرح کتاب النیل و شفاء العلیل
(۳ جلدیں)، تونس؛ (۹) البارونی: سلّم العامّۃ، مطبوعۂ قاہرہ؛
(۱۰) de Motylinski : Guerara depuis sa fondation
الجزائر ۱۸۸۸؛ (۱۰ الف) Dr. Ch. Amat : La Mzab
et les Mzabites، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۱۱) De Motylinski :
Les livres de la Secte abadhite، الجزائر ۱۸۸۵ء؛
(۱۰ الف) Masqueray : Formation des Cites chez
Les populations sedentaires de l' Algerie، پیرس
۱۸۸۹ء؛ (۱۲) Zeys : Législation Mozabite، الجزائر
۱۸۸۶ء؛ (۱۳) de Motylinski : Notes historiques sur
le mzab، الجزائر ۱۸۸۹ء؛ (۱۴) René Basset :
Etude sur la Zanatia du Mzab، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۱۵)
Brunhes : Les Oasis du Souf et (la Geogr ۱۹۰۲ء)
du Mzab؛ (۱۶) Dr. Huguet : Les guifs du Mzab
Soc Anthr)، پیرس ۱۹۰۲ء)؛ (۱۷) Morand : Les
Kanouns du Mzab، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) Goldziher :
Le Dogme et la loi de l' Islam، پیرس ۱۹۲۰ء؛

(۱۹) Biarnay : *Notes d' Ethnographie*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۲۰) Zygmunt Smogorzewski، *Srodla abadyckie*، Lemberg ۱۹۲۶ء؛ (۲۱) Marcel Mercier : *Etude sur le Waqf abadhite*، الجزائر ۱۹۲۷ء؛ (۲۲) A. M. Goichon : *La vie feminine au Mzab*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۲۳) Marcel Mercier : *La Civilisation Urbaine au Mzab*، الجزائر ۱۹۲۲ء؛ (۲۴) Milliot : *Recueil de Délibérations des djemāʿa du Mzab* (*Rev. Et. Islamique*، ۱۹۳۰ء)۔

(MARCEL MERCIER [و تلخیص از ادارہ])

* **المزاتی**: تقریبًا بیس اباضی مصنفین کا نام، جو اپنی پرہیزگاری کی وجہ سے مشہور ہوے۔ ان میں ابو الربیع سلیمان بن یخلف المزاتی قابل ذکر ہے، جو ابو عبداللہ محمد بن بکر کا شاگرد تھا۔ یہ اپنے علم و فضل اور زہد و تقوی کی وجہ سے مشہور تھا۔ اس نے اپنی تمام عمر تعلیم و تدریس اور مطالعۂ کتب میں گزار دی اور ۴۷۱ھ (۱۰ جون ۱۰۸۰ء، یا ۳ مئی ۱۰۸۲ء) میں بنو ویسلو (قبیلہ مزاتہ کی ایک شاخ) کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں وفات پائی۔ بنو ویسلو اس زمانے میں قابس اور جنوبی طرابلس الغرب کے علاقے میں سکونت پذیر تھے۔ اس نے اصول فقہ میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام المُتحَف ہے۔

مآخذ: ابو العباس احمد بن سعید الشماخی: کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ص ۴۰۳ و ۵۹۲۔

(محمد بن شنب)

⊗ **مزاح** [ع]: (نیز مُزاح، مَزح، مُزاحۃ)، از مادہ م - ز - ح = مزح مزحًا و مُزاحًا: ہنسی، مذاق، دل لگی، خوش طبعی وغیرہ (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ الزبیدی (تاج العروس) نے زیادہ اصطلاحی معنی دیے ہیں: اَنَّہ المُباسطَۃُ إلی الغیر علی جہۃ التلطف و الاستعطاف دون اذیۃ حتی یخرج الاستہزاء والسخریۃ، اس عبارت میں خیر اور تلطف۔ اور اذیت سے خالی ہونے کے پہلو قابل توجہ ہیں۔ پھر لکھا ہے: قال الائمۃ: الاکثار منہ والخروج عن الحد مخل بالمروءۃ والوقار۔ اس عبارت سے یہ اصول برآمد ہوا کہ مزاح کو مروءۃ [آدمیت] اور وقار کا پہلو نظر انداز نہ کرنا چاہیے اور یہ بھی کہ اس کا مقصد مباسطۃ (کشادگی طبع)، خوش خلقی اور فرحت قلوب ہے نہ کہ اذیت پہنچانا یا کسی کی تحقیر و تذلیل کرنا۔

اس کی کئی صورتیں ہیں جن کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔ مزاح کی یہ صورتیں مختلف افراد اور نسلی اقوام کی معاشرت اور کلچر کی بنا پر مختلف ہوتی ہیں، جن میں سے بعض مذکورہ بالا اصولوں کے مطابق ہوتی ہیں، مگر بعض ناخوشگوار اور غیر معتدل بھی۔

کبھی کبھی مزاح کے ساتھ لفظ ظرافت بھی استعمال ہوتا ہے (خصوصًا اردو ادب میں)۔ لسان میں ظرافۃ (والظرف) کے معنی بلاغت، حلاوۃ، جمال، ملاحۃ، حسن زکا کیے گئے ہیں، و فی الوجہ الحسن و فی القلب الزکاء، مطلب یہ کہ ظرافت کا تعلق قلب و دماغ سے بھی ہے۔ اور ظاہری شکل و صورت سے بھی، لیکن جہاں تک بیان و بلاغت کا تعلق ہے حقیقی ظرافت اگر کنایہ و تعریض سے کام لیتا ہے (الظریف لا تضیق علیہ معانی الکلام فہو یکنی و یعرض ولا یکذب)؛ لہذا ظرافت کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ کلام پر عبور تام حاصل ہو اور کنایہ و تعریض کا استعمال کیا جائے، لیکن اس میں جھوٹ کی آمیزش نہ ہو۔ یہ ہیں مزاح و ظرافت کی اصولی حدیں، لیکن فن بیان و بلاغت کی کتابوں اور اس کی عملی شکلوں میں ہمیں بہت سے تنوعات ملتے ہیں جن میں سے بعض

پر آیندہ سطور میں اظہار خیال ہوگا (اضافہ از صدر ادارہ)]۔

علی بن رَبّن الطبری (م ۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء) نے (فردوس الحکمہ میں) ہنسی کا جو عموماً مزاح کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے، تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب انسان کسی اچانک بات کو دیکھ یا سن کر چونک پڑے اور اس سلسلے میں کوئی عملی قدم اٹھانے کے لیے مستعد ہو جائے، مگر دوسرے ہی لمحے اسے محسوس ہو کہ اس عملی قدم کی ضرورت باقی نہیں رہی تو اس کے خون میں جو ابال پیدا ہوگیا تھا وہ (یکایک فالتو ہو کر) ہنسی کی صورت میں چھلک جاتا ہے (Franz Rosenthal : *Humour in early Islam*)۔ علی بن ربن الطبری کی وفات کے سیکڑوں برس بعد اس بات کو کانٹ (Kant) نے یوں بیان کیا، کہ ہنسی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کوئی شے ہوتے ہوتے رہ جائے اور انسانی توقعات ایک بلبلے کی طرح پھوٹ کر ختم ہو جائیں (Kant : *Critique of Judgment*، بار دوم، ص ۲۲۳)۔

اجتماعی جائزہ: ہنسی ایک حیاتیاتی فعل ہے، جو فاضل جذبے کے اخراج کی صورت میں سامنے آتا ہے، مگر تبسم زیر لب ایک رومانی کیفیت ہے، جو جذبے کے ابھار اور اخراج کے عین درمیان محض ایک موہوم سی کروٹ کی حیثیت رکھتی ہے، اسے جذبے کے لطیف پرتو کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ عربوں، ایرانیوں ترکوں اور ہندوستانیوں کے ہاں جب ہنسی کو تحریک ملی، تو ان میں سے ہر قوم کے مخصوص علاقائی اور ثقافتی پس منظر نے اس ہنسی کو بھی ایک خاص رنگ عطا کر دیا، مگر جب یہ قومیں اسلامی تہذیب کے سایہ میں آئیں تو اسلام کی رواداری، قوت برداشت، ثقافت اور کشادہ نظری کے باعث ان اقوام میں ایک معنی خیز دزدیدہ نگاہی کا جذبہ ابھرا، جو اپنے اظہار کے لیے خندۂ دندان نما کا نہیں بلکہ ایک تبسم زیر لب کا طالب تھا۔ فلسفے کی سطح پر بہ خاص رویہ تصوف میں، شاعری کی سطح پر غزل میں اور مزاح کی سطح پر نکتہ آفرینی کے میلان میں ظاہر ہوا۔

اسلام، زندگی اور اس کے مظاہر کی نفی کا قائل نہیں، مگر وہ اس بات پر یقیناً زور دیتا ہے کہ موجود، کو عبور کرکے ذات لا محدود کے روبرو سجدہ ریز ہوا جائے۔ دوسری طرف کھلی ہنسی کا جذبہ اس بات کا متقاضی ہے کہ زندگی میں بھرپور شرکت کی جائے؛ چنانچہ اسی لیے اسلامی تہذیب نے ہنسی کی بلند آہنگ یا بے محابا متشدد صورتوں کو وقار نفس کے خلاف سمجھا ہے، مگر باوقار ہنسی اور شرافت آمیز تبسم کو ایک فطری عادت انسانی خیال کیا ہے۔ حافظ، خیام، رومی اور غالب کے ہاں جذبے کی تہذیب کا یہ عمل ایک ایسے لطیف تبسم کی صورت میں ابھرا ہے، جس میں ایک خود آشنا ضبط بھی ہے اور مریضانہ خواب بینی کے عمل کا پردہ چاک کرنے کی روش بھی؛ چنانچہ اس تبسم کو اسلامی تہذیب کی روح کا عکاس قرار دینا کچھ ایسا غلط نہیں۔ اب ہم مسلم اقوام کی اہم زبانوں (عربی، فارسی وغیرہ) میں مزاح کا سراغ لگاتے ہیں:

عربی ادب: [اگر ہم اس سرگزشت کا آغاز تبرک کے طور پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ذات گرامی سے کریں تو باعث برکت بھی ہوگا اور آپؐ کے حوالے سے ہمیں مزاح کا ایک زرین اصول بھی حاصل ہوگا۔ آپؐ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ مزاح فرماتے تھے لیکن: ہو یمزح ولا یقول الا حقا (الترمذی: سنن، ۴: ۳۵۴، عدد ۱۹۹۰، قاہرہ ۱۹۵۲ء)؛ گویا مزاح میں حقیقت و

صداقت سے انحراف نہ کرنا بھی ایک اہم اصول ہے۔ اصطلاحاً بات کی جائے تو آپؐ کے اسلوب مزاح کو تاج العروس کی زبان میں مباسطۃ الی الغیر اور حسن خلق کہیں گے۔ بہت سی کتب حدیث میں محدثین نے مزاح پر مستقل ابواب باندھے ہیں، ان ابواب میں وہ واقعات درج کیے ہیں، جن سے مذکورہ بالا اصول کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص کو آپؐ نے فرمایا: کہ ہم تجھے اونٹ کے بچے پر سوار کرا دیں گے۔ اس نے عرض کیا کہ میں اونٹ کے بچے کو کیا کروں گا؟ آپؐ نے فرمایا: ہر اونٹ کسی نہ کسی اونٹ کا بچہ ہی ہوتا ہے (ابو داؤد: السنن، ۵ : ۲۷۰، عدد ۴۹۹۸؛ الترمذی، ۴ : ۳۵۷ ببعد، عدد ۱۹۹۱) یا آپؐ کا حضرت انسؓ کے چھوٹے بھائی کو یہ فرمانا: یَا أَبَا عُمَیرٍ مَا فَعَلَ النُّغَیرُ (الترمذی، ۴ : ۳۵۷، عدد ۱۹۸۹)۔ آپؐ کے اس اسلوب کے حوالے عربی ادب کی کتابوں میں خصوصاً الجاحظ کی تصانیف میں کافی ملتے ہیں، لیکن فی الحال ہم اس موضوع پر ایک اور سطح سے بات کر رہے ہیں [اضافہ از صدر ادارہ]۔ بہرحال مزاح کا کلچر سے نہایت گہرا تعلق ہے اور [کلچر کی نمود میں اگرچہ ذہنی، روحانی اور عقائداتی عناصر کی بھی خاصی کارفرمائی ہوتی ہے تاہم] اس کی جڑیں زمین میں پیوست ہوتی ہیں۔ ہر خطہ زمین کی ایک مخصوص آب و ہوا اس کے باسیوں کے مزاج کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتی ہے، اس لیے ہر علاقے کی ظرافت کا مزاج بھی دوسرے علاقوں سے الگ اور جدا ہوتا ہے، لہٰذا قدرتی امر ہے کہ عربوں کی ظرافت کا رنگ علاقے کی معمولیات کے مطابق ہو۔ عرب ایک صحرائی علاقہ ہے اور صحرا میں در و دیوار نہیں ہوتے، چنانچہ صحرا کا رہنے والا ایک کشادہ فضا میں روشنی اور تاریکی (خیر اور شر) کی آویزش باسانی مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ایسے ماحول میں رہتے ہوئے انسان کی نظر موجود (Existence) کو پار کر کے جوہر (Essence) تک پہنچنے کی کوشش بھی کرتی ہے۔ اسی لیے عرب کے صحرا نشینوں کے ہاں نہ صرف خیر اور شر کے تضاد کا احساس پیدا ہوا، بلکہ وہ کیمیا گری کی طرف بھی متوجہ ہوئے، جو نہ صرف جوہر کی تلاش کا ایک سلسلہ تھا بلکہ طبیعاتی سطح پر قلب ماہیت (Metamorphosis) کی آرزو پر بھی دال تھا۔ ظرافت نے اس کا اثر یوں قبول کیا، کہ ہر شے جو شخصیت (جوہر) کی تکمیل کے راستے میں رکاوٹ تھی، قابل تسخیر قرار پائی۔ نیز ہر وہ رویہ جو صحرائی زندگی کے کشادہ نظری کے نتائج مثلاً مہمان نوازی، راست گوئی اور فیاضی کے خلاف تھا، قابل تمسخر سمجھا گیا۔ اسی طرح ہر وہ کردار جو خیر و شر کے تضاد میں مبتلا تھا، جیسے منافق (بظاہر موافق بباطن مخالف) یا بخیل (بظاہر امیر بباطن مفلس) استہزاء کا مورد ٹھہرا۔ عہد جاہلیت میں عربوں کی ظرافت نے صحرائی اور قبائلی زندگی کا منفی اثر بھی قبول کیا، وہ یوں کہ بعض اوقات ذریعہ انتقام مقصود ہوا اور جنسی بربریت نے فحش گوئی کی روایت کو جنم دیا۔

غرض ہر علاقائی ظرافت کا ایک نقطۂ ثقل بھی ہوتا ہے جو پورے علاقے کی جملہ ناہمواریوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، بلکہ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں ظاہر ہونے والے لطائف تک اسی ایک نقطہ پر جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ نقطۂ ثقل بالعموم کسی نہ کسی ظریف یا مزاحیہ کردار کی صورت میں نمودار ہوتا ہے [اس کا مزید مطالعہ کرنا ہو تو الجاحظ کی کتاب البخلاء، نیز اخبار الحمقا و المغفلین جیسی کتابیں دیکھی جا سکتی

ہیں]۔ ان مزاحیہ کرداروں کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس خطہ زمین کی ظرافت کے عام مزاج کی نشان دہی بھی ہو جاتی ہے جس میں ان کرداروں نے جنم لیا تھا، مثلاً عربوں کے ہاں دو مزاحیہ کردار ایسے بھی ملتے ہیں، جن کے گرد عربی مزاج اور معاشرے کی بیشتر قابل تمسخر ناہمواریاں جمع ہو گئی ہیں۔ ان میں سے ایک کا نام جحی [رک بآں] ہے جسے "احمق" کا لقب بھی ملا، (دیکھیے عجب نامہ (A Volume of Oriental Studies) نذر پروفیسر Edward G Browne طبع T. W. Arnold وغیرہ، کیمبرج ۱۹۲۲ء) اور جس کے نام کے ساتھ انسانی حماقتیں گویا منسلک ہو کر رہ گئیں۔ ابن الندیم کی کتاب الفہرست [مطبوعۂ بیروت، ص ۳۱۳ (کتاب نوادر جحی)، جیسے ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء میں نوادر جحی کے نام سے اور ۱۸۹۰ء میں قصۂ جحی کے نام سے شائع کیا گیا (بیروت)] میں جحی کا ذکر موجود ہے (Rosenthal: Humour in Early Islam، ص ۹) گو اس میں جحی کے علاوہ صوفیوں اور نحویوں کے "نوادر" بھی شامل ہیں۔ اسی طرح "الفہرست" میں مضحکہ خیز شکلیں بنانے والوں یعنی (مسخروں) کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں کا بھی ذکر موجود ہے؛ تاہم "الفہرست" کے ڈیڑھ سو برس بعد ابن بابا نے ظریفوں کی جو فہرست مرتب کی، اس میں "الفہرست" کا صرف ایک نام باقی رہ گیا اور وہ جحی کا تھا۔ [یوں چھوٹی چھوٹی کہانیوں کی صورت میں عام کردار بھی مل جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں سلّم الادب وغیرہ کی کہانیاں]۔

دوسرا نام اشعب [رک بآں] کا ہے، جو دور بنو امیّہ سے متعلق تھا اور جسے "لالچی (الطمّاع)" کا لقب عطا ہوا تھا اور یہ حقیقت ہے کہ عربوں کی ظرافت کے بارے میں جو مواد محفوظ ہے اس کا معتدبہ حصہ اشعب ہی سے متعلق ہے۔ عربوں کے ہاں فیاضی، کشادہ نظری اور مہمان نوازی کے رجحان نے لالچ ایسی بات کو سب سے زیادہ قابل تمسخر سمجھا، کیونکہ یہ دنیا داری کے بدترین پہلو کی غماز تھی اور اسی لیے اشعب کا نام بھی عرب ظرافت میں ایک نقطہ توجّہ بن گیا۔ [ہبنقہ القیسی کا کردار بھی کم دلچسپ نہیں]۔ یوں تو اشعب کا ذکر خطیب کی تاریخ بغداد، ابن منظور کی لسان العرب اور الذہبی کی میزان الاعتدال اور دوسری کتابوں میں بھی موجود ہے، تاہم اس کا تفصیلی ذکر ابوالفرج الاصفہانی کی کتاب الاغانی (۱۷ : ۸۲ تا ۱۰۵) ہی میں ملتا ہے، نیز المدنی عمر بن صباح اور زبیر بن بکر نے بھی اس کے بارے میں معلومات مہیا کی ہیں، جن سے اشعب کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

اشعب کی ذات سے، جو لطائف منسوب ہیں، ان کی سطح عام طور سے خاصی پست ہے، یوں لگتا ہے جیسے برصغیر پاکستان و ہند میں بھانڈ کی جو روایت پروان چڑھی تھی، وہ صحرائے عرب میں اشعب کے روپ میں نمودار ہوئی۔ جس نے ممدوح کو خوش کرنے کے لیے اپنی ذات کو ہنسی کا نشانہ بنانے سے بھی دریغ نہ کیا، نیز اپنی مضحکہ خیز حرکات مثلاً بہروپ یا چہرے کے خطوط کو بگاڑ کر پیش کرنا وغیرہ سے بھی ہنسی کو تحریک دینے کی کوشش کی۔ اشعب کی روایت کا تجزیہ کرتے ہوئے روزنتال (Humour in Early Islam، ص ۳۳) نے لکھا ہے کہ اشعب کی ذات سے تین قسم کے لطائف منسلک ہوئے: سیاسی لطائف، مذہبی لطائف اور شہری طبقے کے لطائف، ان میں سے سیاسی اور مذہبی لطائف رفتہ رفتہ اپنی اہمیت کھو بیٹھے اور صرف شہری متوسط طبقے کے لطائف باقی رہ گئے، جس کا مطلب یہ ہے کہ

عربوں کی سادہ بدویانہ ظرافت بتدریج چست اور شوخ شہری ظرافت میں مبدل ہوتی چلی گئی۔

ویسے یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ عرب کے متذکرہ بالا مزاحیہ کرداروں میں سے جحی کی ذات سے وابستہ مزاحیہ کہانیاں تو دوسرے ممالک میں پھیل کر وہاں کے مزاحیہ کرداروں سے بھی منسلک ہوئیں، لیکن اشعب سے وابستہ کہانیاں عرب تک ہی محدود رہیں، جس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہیں کہ جحی ایک بین الاقوامی کردار تھا، جب کہ اشعب علاقائی کردار کی سطح سے اوپر نہ اٹھ سکا۔ اشعب عرب کلچر کی پیداوار ہونے کے باعث ان ناہمواریوں کو منظر عام پر لاتا جو عربوں کے نزدیک مضحکہ خیز تھیں مثلاً بخیلی، دروغ گوئی اور منافقت وغیرہ جب کہ جحی انسان کی مستقل نوعیت کی حماقتوں کا نمائندہ ہونے کے باعث عرب کی سرزمین سے باہر بھی مقبول ہوا۔ آرتھر کرسٹنسن Arther Christensen نے لکھا ہے (*Juhi in Persian Literature*) کہ جحی کی کہانیاں ترکی کے کردار ملا نصر الدین سے بھی منسلک ہوئیں اور سسلی، یونان اور ایران تک بھی پہنچیں۔ آٹھویں صدی ہجری میں جحی سے وابستہ، بعض کہانیاں عبید زاکانی (فارسی شاعر) کے ہاں بھی ملتی ہیں اور انوری کے "دیوان" اور مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی معنوی میں تو جحی کا نام تک موجود ہے۔ ہندوستان کا شیخ چلی بھی جحی کی نقل ہی نظر آتا ہے۔

عربوں کے اسلوب حیات پر اسلام کا اثر کچھ یوں مرتسم ہوا کہ ان کے ہاں ایک شدید وضع کی وابستگی کا میلان اسلام کے ماورائی رویے کے سامنے منہدم پڑ گیا۔ دوسرے یہ کہ ہر فرد کو اپنے اعمال کا ذمے دار قرار دے کر اسلام نے عربوں کی بے راہروی پر کاری ضرب لگائی اور تیسرے یہ کہ فرد کو گروہ، نسل یا قبیلے کی سطح سے اٹھا کر ملت اسلامیہ کا جزو بنا دیا۔ یوں اسلام نے عربوں کی قدیم قبائلی ثقافت میں نئے ابعاد (Dimensioos) پیدا کر دیے، ظرافت کے میدان میں اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لالچ، بخیلی اور خود غرضی وغیرہ ہدفِ استہزا بنے، کج روی کا مذاق اڑایا گیا، نیز عربوں کی ظرافت، قبائلی سطح سے اوپر اٹھ کر شہری سطح پر آ گئی اور اس میں منافقت کا پردہ چاک کرنے کا رویہ وجود میں آ گیا۔ حسن یحیی عندلیب نے لکھا ہے کہ فارسی ہجو میں ذاتی عنصر زیادہ ہے اور عربی ہجو میں اخلاقی عنصر زیادہ۔ عربی ہجو میں اصلی اور واقعی معائب بیان کیے گئے ہیں۔ فارسی ہجو میں دروغ بافی، غلو اور فحاشی سب کچھ ہے (حسن یحیی عندلیب: ہجویات یا طنز نگری در ادبی دنیا، لاہور سالنامہ ۱۹۳۱ء)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی ظرافت جو قبائلی سطح پر ذاتی یا خاندانی آویزشوں سے قوت اخذ کرتی تھی، اسلامی اخلاقیات کے تحت اخلاق، شرافت، بہادری اور مہمان نوازی کے فقدان کے خلاف صف آرا ہو گئی۔ عربوں کی ظرافت پر اسلام کا یہ تہذیبی اثر کبھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اس تہذیبی اثر کی بہترین مثال کتاب الف لیلة و لیلة [رک بآں] ہے جو قدیم بغداد کی معاشرت کی عکاسی کرتی ہے اور جس میں معاشرے کے مثالی کرداروں مثلاً کوتوال، قاضی، وزیر اور بادشاہ ہی کو مذاق کا نشانہ نہیں بنایا گیا، بلکہ دولت کے حصول کے لیے انسان کی حریصانہ تگ و دو کا بھی پردہ چاک کیا گیا ہے۔ بے شک الف لیلہ کی ظرافت کی اساس عملی مزاح پر استوار ہے، مگر بغداد کے عربی معاشرے میں اس کی ضرورت اس لیے بہت زیادہ تھی کہ اہل عرب شہری زندگی اختیار کرنے کے بعد بے عملی کی اس

فضا میں محصور ہوگئے تھے، جیسے جے پی ایچ نیوبائی J. P. H. Newby نے منفعل، مشرق مزاج قرار دیا ہے (Preface در *Tales from Arabian Nights*، ص ۳)، اور عملی مزاج اس انفعالیت کا استیصال کرنے اور مثالی نمونوں کو عادت اور تکرار کی فضا سے باہر لانے میں ممد تھا، بے عملی بے اصول تقدیر پرستی کا نتیجہ ہے۔ مغرب کی ظرافت کا غالب حصہ مزاحیہ صورت واقعہ اور مزاحیہ کردار پر مبنی ہے، جو عملی زندگی میں اکثر و بیشتر نمودار ہو جاتے ہیں، جب کہ مشرقی ظرافت زیادہ تر کھلے تمسخر، ہزل (شدید تر صورت میں ہجو)، یا لفظی ظرافت سے کام لیتی ہے۔ مشرقی ظرافت کی ایک ارفع اور ماورائی صورت بھی ہے، جو بیشتر مسلمان اقوام میں نمودار ہوئی، مگر الف لیلۃ و لیلۃ، کے دور میں بغداد اس سے نا آشنا معلوم ہوتا ہے۔ [یہ تھی شخص سے زیادہ معنی کے ذریعے اظہار، اور کردار سے زیادہ بذلہ اور نکتہ آفرینی اور اس سے بھی زیادہ شوخی جس میں حلاوت آمیز چبھن ہوتی ہے، اس نے لطائف و حکایات میں ظہور کیا مثلاً سعدی کی گلستان اور بوستان کرداری صورت میں ہے اور مقامات ان [(رک بان)] ان سب شاہکاروں کا ایک ملغوبہ تھا۔

ترکی ادب: عربوں کی ظرافت اسلامی تہذیب اور ما قبل اسلام کی عرب ثقافت کی آویزش کا نتیجہ تھی۔ ترکوں کے ہاں ظرافت کے عناصر خاصی حد تک اکتسابی تھے، مثلاً ترکوں کے سب سے بڑے ظریف ملا نصر الدین کی ظرافت عربوں کے ظریف جحی کی ظرافت ہی کا تسلسل ہے۔ اسی طرح ترکوں نے ثقافت کے سلسلے میں ایرانی اثرات کو ابتدا ہی میں قبول کر لیا تھا اور جب انہوں نے اسلام قبول کیا تو دل و جان سے ایسا کیا، یوں ان کے ہاں ذہنی انتشار کی کوئی صورت محض اس لیے پیدا نہ ہوئی کہ ان کا قبائلی کلچر، سادہ اور بے تکلف ہونے کے باعث اسلامی تہذیب کے خلاف کسی قسم کا رد عمل پیش ہی نہ کر سکا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں چنگیز خان کی یلغار سے گھبرا کر ترک خانہ بدوش قبائل جب سلیمان شاہ کی قیادت میں اناطولی پہنچے تو وہاں بعض دوسرے ترک قبائل بالخصوص سلجوقیوں سے ان کے مراسم استوار ہوئے (E. J. W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ص ۱۰) اور چونکہ سلجوقیوں نے پہلے سے ایرانی اثرات قبول کر رکھے تھے، اس لیے ترکوں کی ثقافت کی تعمیر بھی ایک حد تک ایرانی اثرات اور اسلامی اعتقادات کے تحت ہوئی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ترکوں کے ابتدائی نسلی میلانات بالکل معدوم ہوگئے، کیونکہ جب انیسویں صدی کے وسط میں ترکوں کو بیداری اور قومی احیاء کا خیال آیا تو انہوں نے نہ صرف حطّیوں سے اپنا رشتۂ ثقافت دریافت کیا، بلکہ ترکی زبان اور ترکی کلچر کے احیا کی بھی کوشش کی۔ بایں ہمہ ترک معاشرے میں وہ ثقافتی آویزش پیدا نہ ہوئی، جو ایران اور ہندوستان میں پوری شدت کے ساتھ نمودار ہوئی اور اس لیے ترکی ظرافت کے تار و پود میں بھی اسلامی، عربی اور ایرانی اثرات ہی نمایاں رہے، مگر ترک کردار نے اس ظرافت کو ایک خاص طرح کی توانائی ضرور بخشی اور یہی اس ظرافت کا امتیازی وصف ہے۔

ترک ایک جنگجو قوم تھے، اور سپاہیانہ اسلوب حیات ان کے جملہ اعمال پر اثر انداز ہو چکا تھا، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کے ہاں ایک تو دشوار پسندی، سخت کوشی اور مہم جوئی کا میلان نہایت قوی تھا، دوسرے یہ کہ وہ سادہ مزاج تھے اور ہر طرح کے تصنع کو ناپسند کرتے تھے۔ تیسرے

یہ کہ وہ زندگی اور اس کے ثمرات سے لطف اندوز ہونے کے قائل تھے (مثلاً ترکوں نے ایران سے شاعری، یونانیوں سے فلسفہ اور عربوں سے مذہب قبول کیا) اور آخری بات یہ کہ وہ باعمل اور حقیقت پسند لوگ تھے انہوں نے آزادی چھینی نہیں تھی اور نہ اسے بطور خیرات وصول کیا تھا بلکہ وہ ابتدا ہی سے آزاد تھے۔

ترکی ادب میں ظرافت کے عناصر کی تلاش بے سود ہے، اس لیے کہ ایک سپاہی کا آزاد، بے ریا اور بلند بانگ قہقہہ، جسے ترکوں کے قومی کردار کی علامت کہا جا سکتا ہے [مثلاً خوان یغما ترکوں کی عملی زندگی میں ایک تفریحی عمل تھا]، معاشرتی سطح پر تو بار بار گونجا، لیکن ان کے اس ادب میں منعکس نہ ہو سکا، جو بڑی حد تک خوشہ چینی کا نتیجہ تھا، البتہ ترکوں کے ہاں ملا نصر الدین کا مزاحیہ کردار ضرور ابھرا، جس نے ترکی ادب میں ظرافت کے فقدان کی تلافی کر دی۔ ملا نصر الدین کے مزاحیہ کردار میں ترک قوم کی جملہ اہم خصوصیات یکجا نظر آتی ہیں۔ مثلاً ترکوں نے بہت سے اثرات دیگر اقوام سے قبول کیے۔ اسی طرح ملا نصر الدین کی ذات کچھ ایسی ہے کہ ایک طرف ایرانیوں نے اس پر اپنے حق کا اعلان کیا اور دوسری طرف یونانیوں نے اسے اپنانے کی کوشش کی، پھر عربوں کے کردار جحیٰ، سپین کے کردار ڈان کیزو (Don Quixote)، ہنری ڈی فرانس کی کہانیاں اور سسلی کے علاقائی ادب میں بھی ملا نصر الدین کے کردار کی جھلکیاں عام طور سے ملتی ہیں (ادریس شاہ: The exploits of the incomparable Mulla Nasruddin، ص ۱۱)۔ چونکہ ترک ثقافت بجائے خود ایک مجموعہ اضداد ہے، اس لیے اگر ترکوں نے ملّا نصر الدّین ایسے مجموعۂ اضداد کو اپنایا ہے، تو قیاس غالب یہی ہے کہ ملا ترکی ظرافت ہی کا نمائندہ تھے۔ بعض دوسرے شواہد بھی اس کی توثیق کرتے ہیں۔ مثلاً ملّا نصر الدین کے لطائف میں معما یا سوال کو حل کرنے کا ایک ایسا عام رجحان موجود ہے، جس سے مزاحیہ صورت حال پیدا ہوتی ہے، یہ گویا اسی مشکل پسندی کی ایک صورت ہے جو ترک ذہن کو بہت عزیز تھی۔ پھر ملا نصر الدین کے ہاں جحی کی سی سادہ مزاجی بھی موجود ہے، لیکن اس سادہ مزاجی کو یوں پیش کیا گیا ہے کہ قاری ملا پر نہیں ہنستا بلکہ ملا کی ذات سے خود کو ہم آہنگ کرکے لطف اندوز ہوتا ہے، علاوہ ازیں ملّا نصر الدّین کے لطائف میں بذلہ سنجی (Wit) کا استعمال بھی عام ہے، جو ترکوں کے ہاں دربار داری کی روایت سے منسلک ہے۔ بحیثیت مجموعی ملّا نصر الدّین کے لطائف ایک ایسے مستعد، باعمل، سادہ لوح اور آزاد منش آدمی کی تصویر پیش کرتے ہیں! جس کے ہاں کردار کی توانائی اور زندگی سے لطف اندوز ہونے کا میلان باقی جملہ میلانات پر غالب ہے اور یہی ترک قوم کا طرۂ امتیاز بھی ہے۔

فارسی ادب: ترک فطرتاً سادہ لوح اور معصوم طبع ہیں جب کہ ایرانیوں کا امتیازی وصف سطح کی چمک دمک، دقت پسندی، باریک بینی اور تنوع پسندی ہے۔ جب ایران پر مسلمان عربوں نے حملہ کیا تو دودمان ساسانی کے زیر نگیں قدیم ایرانی کلچر کے جملہ بنیادی اسالیب پوری طرح نمایاں ہو چکے تھے، مثلاً زرتشتی مذہب کے ذات پات کے تصور نے ایرانی معاشرے کو طبقات میں تقسیم کیا ہوا تھا، جس کے باعث ایک پیچیدہ معاشرتی نظام ابھر آیا تھا۔ اسی طرح بادشاہت کو مقدس اور متبرک قرار دینے کے میلان نے دربار داری کو ایک مستقل ادارے کے طور پر

مقبول بنایا ہوا تھا ۔ علاوہ ازیں، ایک عام ایرانی کے ہاں زندگی بسر کرنے کا ایک مضبوط رویہ موجود تھا، جو فارسی ادب میں ابھرا [کہ اہل فارس کی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ موضوع محدود بھی ہوں تو بھی اظہار و بیان کے پیرائے رنگا رنگ ہو سکتے ہیں] ۔ گویا ایرانی تہذیب میں مذہب کی روح کے بجائے مذہبی رسوم، آزادہ روی کے بجائے پیروی کے میلان اور موضوعات کی بوقلمونی کے بجائے اسالیب اظہار کے بانکپن پر توجہ صرف ہوئی ۔ اسی لیے ایرانی تہذیب حملہ آور مسلمان عربوں کی سادہ شائستگی کے مقابلے میں کہیں زیادہ بوقلمون ثابت ہوئی ۔ با ایں ہمہ عربوں کی آمد نے ایرانی کلچر میں بعض نئی جہات بھی پیدا کیں، مثلاً ایرانیوں نے شکست کے بعد اپنی ذات میں سمٹنے اور ایک صوفیانہ استغراق میں پناہ ڈھونڈنے کی کوشش کی ۔ عرب سادہ صحرائی زندگی کے خوگر ہونے کے باعث زندگی کی ان بوقلمونیوں سے ناآشنا تھے جو ایران میں موجود تھیں ۔ ظرافت کے سلسلے میں متقدم الذکر رجحان کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایرانیوں کے ہاں طنز، رمز و ایما اور نکتہ آفرینی کا خاص ظہور ہوا ۔ مؤخرالذکر رویے کا بکثرت اظہار مثلاً اور زاہد کو ہدف طنز بنانے سے ہوا، جو ان کے نزدیک شگفتگی ذات کے لیے مضر تھا ۔ فارسی غزل اور بعض دیگر اصناف میں ظرافت کے یہ دونوں روپ موجود ہیں، یعنی اس کے بعض اشعار میں تو زہد پر طنز کرکے اس کے مقابلے میں رندی کو اہمیت ملی ہے اور بعض میں ایک لطیف سے تبسم کے ساتھ زندگی اور اس کے مظاہر کا جائزہ لیا گیا ہے ۔

اسلام بنیادی طور پر جمہوریت اور مساوات کا علم بردار ہے اور سالی اور دولت مندی کے بگاڑ کو ناپسند کرتا ہے ۔ اسی لیے اسلام کا تمدنی رنگ، صحرائی یا دیہاتی رنگوں پر غالب ہے ۔ اس کے برعکس ایرانی معاشرے کی اساس ایک طرف بادشاہت کے ادارے پر اور دوسری طرف ایک پیچیدہ اور لچک سے ناآشنا زرعی نظام پر استوار تھی ۔ گویا ایرانی معاشرت کا مرکزی نقطہ بادشاہ کا وہ دربار تھا جس میں تصنع، ریاکاری، خوشامد، بذلہ سنجی، فحش گوئی اور ہجو کی بہت مانگ تھی ۔ حد یہ کہ ایران کے درباروں میں ندیمی یا مصاحبی کا ایک منصب بھی ہوتا تھا اور ندیم یا مصاحب کا یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ بادشاہ یا امیر کی تفریح طبع کے لیے لطائف بیان کرے، یا اپنی نکتہ آفرینی اور مجلس آرائی سے دربار کو زعفران زار بنائے رکھے، یا ہجوگوئی میں اپنے جوہر دکھائے ۔ یہ باتیں ایران سے ہندوستان میں بھی پہنچیں ۔ ہندوستان میں اس کی ایک نمایاں مثال انشاء کی ہے، جسے شجاع الدولہ کے دربار میں کچھ ایسا ہی منصب ملا تھا ۔ ایران میں درباری جوڑ توڑ اور ذاتی مفادات نے ہجو کو انتقام کا ذریعہ یا بادشاہ کو خوش کرنے کا وسیلہ بنایا ۔ ایرانی شاعری میں فحش گوئی کی روایت بھی دربار ہی کا تحفہ ہے ۔ اس کا آغاز سلجوقیوں کے دور حکومت میں ہوا، جب غیر ملکی بادشاہوں کے خالص سپاہیانہ رویوں کے زیر اثر فحش گوئی کے ایک عام انداز کو اختیار کیا گیا ! مگر چونکہ طویل تہذیبی ٹھہراؤ سے بھی جنسی موضوعات کو بہت فروغ ملتا ہے اور دربار کی فضا بھی ان کے لیے راس ہوتی ہے، لہذا ایرانیوں کے ہاں فحش گوئی اور ہجو نگاری کو بطور خاص بہت مقبولیت حاصل ہوئی ۔ فارسی ہجو نگاروں کی فہرست میں ابوالعلاء گنجوی، انوری، خاقانی، ادیب، صابر، حکیم شفائی، شانی، فوقی، نعمت خان عالی، شامل ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ حد یہ کہ کمال الدین اسمٰعیل اصفہانی کہ یگانۂ

روزگار تھا اور حکیم خاقانی کہ پند و نصائح کا استاد مانا گیا تھا اور سعدی جس کی عظمت اور فضیلت سے کسی کو انکار نہیں ۔ ۔ ۔ یہ سب لوگ بھی بعض اوقات پست ہجویہ اور رکیک انداز میں اشعار کہنے پر مجبور ہوئے۔ بقول سید عبداللہ، حکیم سنائی جیسے صوفی اور نظامی گنجوی جیسے حکیم اور ثقہ بزرگ بھی مذاق کی اس برہنگی سے بچ نہیں سکے۔ سنائی جو صوفیانہ شاعری کے بانی سمجھے جاتے ہیں، ان کے کارنامۂ بلخ میں بعض عام باتیں گالیوں کی صورت اختیار کر جاتی ہیں۔ یہ سب کچھ درباروں اور درباری امراء کے زیر اثر تھا۔ سوزنی، انوری، خاقانی، ابوالعلاء گنجوی، وغیرہ کی ہجویں بھی ہر طرح کے اخفاء و ایما سے خالی ہیں اور اس زمانے میں یہ برہنگی اتنی عام ہوئی کہ ایک عرصے تک مذاق عامہ کا جزو بنی رہی، یہاں تک کہ سعدی تک کو ہزلیات سے اعتنا کرنا پڑا اور اس کا اثر بعد تک بھی رہا ہے (سید عبداللہ : مزاح کے تنوعات، در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۶۱) ۔

یہ نہیں کہ فارسی ظرافت محض ہجویات تک محدود رہی، فارسی میں بذلہ سنجی اور نکتہ آفرینی (Wit) کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا اور فارسی میں لکھنے والوں نے اس سلسلے میں رعایتِ لفظی سے خوب فائدہ اٹھایا۔ ویسے بذلہ سنجی، جس میں معنی کی ایک سطح سے ایک دوسری سطح کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، ایرانیوں کی داخلیت پسندی کے عین مطابق بھی تھی۔ بذلہ سنجی کے علاوہ تحریف نگاری (Parody) کو بھی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس ضمن میں عبید زاکانی ابو اسحٰق اطعمہ اور نظام الدّین محمود قاری البسہ نے بڑا نام پیدا کیا ہے۔ اپنی تحریفات سے عبید زاکانی نے زیادہ تر بعض فارسی شعرا کی تحریف مضحک کی ہے۔ ان تحریفات میں سے بیشتر نچلے درجے کی ہیں اور اہل ایران انہیں قدر کی نگاہوں سے نہیں دیکھتے (A Literary History of Persia : Browne، ۳ : ۲۹۹)۔ اطعمہ کی تحریفات اس کی کتاب کنز الاشتہا میں موجود ہیں اور ان میں اطعمہ نے التزاماً کھانوں کے نام گنوائے ہیں۔ البتہ البسہ نے محض اطعمہ کی نقل پر ہی اکتفا کیا ہے۔ فرق صرف یہ تھا کہ جہاں اطعمہ مختلف کھانوں کے نام لیتا تھا، وہاں البسہ نے مختلف لباسوں کے نام گنا دیے ہیں۔

مگر فارسی ظرافت میں اصل اہمیت اس لطیف سی نمکینی یا شوخی کو حاصل ہے، جو نہ تو اتنی مدھم ہے کہ نظر ہی نہ آ سکے اور نہ اتنی نمایاں ہے کہ خندۂ دندان نما میں تبدیل ہو جائے۔ یہ ظرافت ایک طرف تو منظوم کہانیوں اور نثری قصوں میں اس طور ابھری ہے کہ "ہمہ دانی اور ہمہ بینی" کے انداز نے اس میں ایک عجیب سی لطافت پیدا کر دی ہے، مثلاً مولانا جلال الدّین رومی کی مثنوی، جس میں شاعر نے [بعض برہنہ کہانیوں کے باوجود] بے مقصد، محض تفریحی، ہزل آمیز پیرایۂ بیان اختیار نہیں کیا، بلکہ تصوف کے انتہائی بلیغ اور ارفع مقامات کی توضیح کرتے ہوئے ایک ایسا چونکا دینے والا غیر ثقہ انداز اختیار کیا جس میں بقول کوکا Kuka (Wit, humour and Fancy of Persia، ۱۱) مزاح کا عنصر پیدا ہوتا ہے۔ دوسری طرف اس ظرافت نے حسن ادا کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہ صرف لفظ کے مضحک پہلوؤں کو اجاگر کیا، بلکہ نکتہ آفرینی کے ایک پورے سلسلے کو متحرک کر کے ایک طرح کی بشاشت یا انبساط کی کیفیت پیدا کی۔ بالخصوص فارسی غزل میں حسن ادا اور حسن خیال کے ملاپ سے ایک ایسی انتہائی مہذب اور لطیف ظرافت

ابھری جس کا تجزیہ ممکن نہیں، مگر جسے بآسانی محسوس کیا جا سکتا ہے [یعنی : (۱) نمکینی اور (۲) شوخی؛ ان میں سے اول کا تعلق اسلوب بیان سے ہے اور دوسری کا تعلق اسلوب بیان اور مدعا دونوں سے ۔ غور سے دیکھا جائے تو شوخی کو تو مزاح و ظرافت کی ایک صورت قرار دیا جا سکتا ہے لیکن نمکینی کو بنیادی طور سے مزاح نہیں کہا جا سکتا ؛ یہ حسن بیان کی ایک صورت ہے] ۔ عام ایرانی ظرافت کا نقطۂ ثقل عبید زاکانی ہے، بعینہ جیسے عرب ظرافت میں جحی یا اشعب کو اور ترکی ظرافت میں مُلّا نصر الدّین کو نقطۂ ثقل قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ان مختلف ظریفوں کے کردار میں جو فرق ہے وہ ترکی اور ایران کی ظرافت کے فرق کو بھی پیش کرتا ہے، مثلاً اشعب زیادہ تر قابل مذمت قومی نقائص کی علامت بن کر نشانۂ تضحیک بنا اور مُلّا نصر الدّین کی ظرافت میں ایک امتزاجی انداز موجود ہے، یعنی وہ اپنی سادہ لوحی سے بھی مضحک کیفیات کو ابھارتا ہے اور اپنے ذہن کی چمک دمک سے بھی ۔ اس کے برعکس عبید زاکانی کوئی مزاحیہ کردار نہیں، جو اپنی فطری ناہمواریوں سے ہنسی کو تحریک دے، بلکہ اس کا کام تو درباری اور تماشائی ضرورتوں کے پیش نظر بذلہ سنجی کو بروے کار لاتا ہے، چنانچہ عبید زاکانی کے ہاں فحاشی بھی ملتی ہے اور ہجو بھی اور اس کے فن کا کمال اس میں ہے کہ وہ بات سے بات پیدا کرنے اور اپنی ذات کو نشانۂ تضحیک بنانے کے بجائے دوسروں کو اپنی لفظی قلابازیوں کی زد میں لا کر ذلیل و رسوا کرنے اور ایسا کرتے ہوئے امیر یا بادشاہ کی تفریح طبع کے لیے سامان بھی مہیا کر دے ۔

ظرافت ہندوستان کے اردو و فارسی ادب میں : ہندوستان پر اسلامی تہذیب کے اثرات زیادہ تر ایرانیوں کے ذریعے پہنچے اور اس لیے ہندی مسلمانوں کے ہاں ایک طویل عرصے تک ظرافت کا وہی انداز رائج رہا، جس کا ایران میں سب سے بڑا علمبردار عبید زاکانی تھا ، مثلاً مغل دور حکومت کے دونوں اہم ظریفوں، یعنی مُلّا دو پیازہ اور جعفر زٹلی کی ظرافت عجمی اسلامی روایت ہی کا ثمر ہے ۔ ان میں سے مُلّا دو پیازہ نے ذہن کی چمک دمک، نیز لطائف کے ذریعے اور معما کو مزاحیہ انداز میں حل کرنے کی خداداد قابلیت کے باعث دربار میں مقبولیت حاصل کی ۔ اس کا اصل نام مُلّا عبدالمؤمن بن مُلّا ولی محمد تھا اور اس کے انعام یا مرآۃ المضحکین کے دو نسخے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتب خانے میں محفوظ ہیں (محمود شیرانی : مقالات شیرانی، ص ۹۹) ۔ جعفر زٹلی نے بھی ہجو کے اس انداز کو اپنایا جو آخری مغل فرمانرواؤں کو عزیز تھا اور جسے ایران میں فروغ ملا تھا ۔ ویسے یہ امر دلچسپی کا باعث ہو سکتا ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور میں جب اس کا آفتاب اقبال نصف النہار پر تھا تو ظرافت کے اس رنگ کو فروغ ملا، جو بذلہ سنجی اور نکتہ آفرینی کی اساس پر استوار تھا (مثلاً مُلّا دو پیازہ کی ظرافت)، لیکن مغل سلطنت کے دور زوال میں جب قدریں رو بہ انحطاط تھیں اور شکست و ریخت معاشرے کی تمام سطحوں پر جاری تھی تو جعفر زٹلی کی ظرافت کو مقبولیت حاصل ہوئی، جس کی اساس ہزل، فحاشی، اور پست درجے کی ہجو گوئی پر تھی ؛ چنانچہ جب اٹھارھویں صدی کے ہندوستان میں سودا نے مرزا فاخر مکین، میر ضاحک اور بقا کی مٹی پلید کی، یا بقاء اللہ بقا نے میر و میرزا کی ہجویں لکھیں یا پھر انشاء، مصحفی اور ان کے ہم عصر شعراء نے ایک دوسرے کو ہجو کا نشانہ بنایا، تو یہ سارا رجحان

دراصل اس روایت هی کا حصه تها، جو ایران کے دورِ انحطاط میں فروغ پذیر هوئی تهی اور جو مغل سلطنت کے دور زوال میں ایک بار پهر مقبول هوگئی تهی ۔

مذکورۂ بالا اثر نے تو درباری ظرافت کو فروغ دیا اور غزل میں شیخ، زاهد یا ناصح سے چهیڑ چهاڑ کی روش کو ابهارا، مگر هندی مسلمانوں کے هاں هندوستانی معاشرے کی نا همواریاں بهی نظر کی گرفت میں آئیں اور یوں مذاق کا نشانه بنیں ۔ اس سلسلے میں دو مزاحیه کردار بطور خاص بہت مقبول هوئے : شیخ چلی اور خوجی۔ ان میں سے شیخ چلی کا کردار تو معاشرے کے اجتماعی ذهن کی پیداوار تها، اس لیے هم نه تو اس کے "خالق" کے نام سے واقف هیں اور نه اس کے شجرۂ نسب سے ۔ اس کردار کے ذریعے هندی مسلمان کی نه صرف ساده لوحی اور حماقت کا مذاق اڑایا بلکه خواب پرست کے تخیل کی پرواز (خیالی پلاؤ پکانے) کو اس کے منطقی انجام تک پہنچا کر ایک پر لطف صورت واقعه پیدا کر دی ۔ شیخ چلی جب پاؤں کی ٹهوکر سے چینی کے سارے برتن توڑ دیتا هے تو دراصل اپنے خوابوں هی کو چکنا چور کرتا هے ۔ هندوستان کے اجتماعی ذهن نے شیخ چلی کے ذریعے شوق کی بلندی اور همتوں کی پستی کا احساس دلا کر هندوستانی معاشرے کی ناکردگی اور اضمحلال کو اجاگر کیا اور یه بات درباری ظرافت کی مروجه روش سے بالکل الگ تهی ۔

دوسرا کردار سرشار کا خوجی هے، جس کے هاں هندی مسلمانوں کی لاف زنی، کم همتی، خواب پرستی، بے عملی اور بڑبولا پن ایک هی نقطے پر مرتکز دکهائی دیتی هیں ۔ یه کردار اردو ادب پر مغربی اثرات کا بهی غماز هے بلکه ڈان کیزو کا هندوستانی روپ نظر آتا هے ۔ تاهم اس کردار کی وساطت سے ایک مٹتے هوئے معاشرتی نظام کی نا همواریاں منظر عام پر آ گئیں اور ان پر هنسنے کی ترغیب ملی ۔ گویا اب طنز کا نشانه فرد نه رها (جیسا که درباری ظرافت میں تها) بلکه پورا معاشره اور اس کے بوسیده رجحانات اس کی زد میں آئے، جس کا مطلب یه هے که انیسویں صدی تک آتے آتے هندوستانی مسلمان بحیثیت قوم وجود میں آ گئے تهے اور اب وه لاف زنی، انفعالیت (جس کی مظهر ریختی بهی تهی) اور شیخ چلی بن کر مذاق کا نشانه بننے کے قابل هو گئے تهے ۔ اس کے بعد اردو نثر اور نظم میں جو ظرافت ابهری اس کا رخ زیاده تر معاشرے کی طرف تها، نه که فرد کی طرف، نیز اس پر اسلوب اور مواد، دونوں کے اعتبار سے مغربی ظرافت نے گہرے اثرات مرتسم کیے؛ چنانچه اگر اردو میں مزاح، طنز، تحریف، تقریب خنده آور، رمز اور تلخ اندیشی کو فروغ ملا تو یه مغربی نفوذ هی کا نتیجه تها ۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوه (۱) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، چار جلدیں؛ (۲) محمد اسحاق : *Modern Persian Poetry*؛ (۳) رشید احمد صدیقی : طنزیات و مضحکات، مطبوعۂ مکتبۂ جامعه ۱۹۷۰ء؛ (۴) رساله نقوش لاهور، طنز و مزاح نمبر؛ (۵) غلام احمد فرقت : اردو ادب میں طنز و مزاح، لکهنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۶) Franz Rosenthal : *Humour in Early Islam*؛ (۷) Kant : *Critique of Judgment*؛ (۸) Arther Christeusen : *Juhi in Persian Literature*؛ (۹) P. H. Newby : *Tales from Arabian Nights*؛ (۱۰) E. J. W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*؛ (۱۱) Idries Shah : *The exploits of the incomparable Mulla Nasrudin*؛ (۱۲) Nosherwanji Kuka Mehrjibhai : *Wit, humour and Fancy of Persia*؛ (۱۳) وزیر آغا : اردو ادب میں

طنز و مزاح، انمز حمید احمد خان: تعارف؛ (۱۴) حسن بعنی عندلیب: ہجویات یا طنز نگاری، در ادبی دنیا، سالنامہ ۱۹۴۰ء)؛ (۱۵) سید عابد علی عابد: دیباچہ، در میراث ایران، طبع آر۔ جے۔ آربری؛ (۱۶) شبلی نعمانی: شعر العجم، بمواضع کثیرہ؛ (۱۷) سید عبداللہ: مزاح کے تنوعات، در مباحث، ص ۲۶۱ ببعد؛ (۱۸) حافظ محمود خان شیرانی: مقالات شیرانی، بمواضع کثیرہ۔

(وزیر آغا [و ادارہ])

سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء - ۱۸۹۸ء) نے سقوط دہلی (۱۸۵۷ء) کے بعد جس تحریک کا آغاز کیا وہ اتنی ہمہ گیر تھی کہ مذہب، تہذیب و تمدن، تعلیم، ادب، غرض زندگی کا ایسا کوئی شعبہ نہ تھا جو اس کے اثرات سے محروم رہا ہو۔ یہ تحریک اپنے عہد کی سب سے توانا اور اس کے ساتھ ساتھ سب سے زیادہ متنازع فیہ بھی تھی۔ سر سید احمد خان، ان کے رفقاے کار اور اس تحریک کے مقاصد کی دل کھول کر مذمت اور تحقیر و تذلیل کی گئی۔ اردو ادب میں طنز و مزاح کے جدید دور کو اس تحریک سے وابستہ نزاعات کی ضمنی پیداوار قرار دیا جا سکتا ہے۔ اب تک اردو میں طنز و مزاح کی جو دو نمایاں مثالیں ملتی ہیں وہ اپنی تمام کشش اور جدت کے باوجود محض انفرادی نوعیت کی تھیں، مثلاً مرزا اسد اللہ خان غالب اور ان کے خطوط اور پنڈت رتن ناتھ سرشار اور ان کا فسانۂ آزاد، جبکہ سر سید احمد خان کی مخالفت میں طنز و مزاح کے جس اسلوب نے جنم لیا وہ لکھنے والوں کی انفرادیت کے باوجود بلحاظ مقاصد اجتماعی تھا۔ یوں دیکھیں تو اس عہد کے طنز و مزاح کو رد عمل کی پیداوار قرار دیا جا سکتا ہے۔ بحیثیت مجموعی اردو ادب میں طنز و مزاح کی ایک صدی پر محیط تاریخ کو ان ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (الف) سر سید کا دور؛ (ب) عبوری دور؛ (ج) ادب کا دور؛ (د) آخری دور۔

سر سید کا دور: اس دور کی اساسی خصوصیت یہ ہے کہ سر سید احمد خان اور ان کے بعض رفقاے کار (مثلاً مولانا الطاف حسین حالی) کی صورت میں طنز کے لیے مستقل ہدف مل گئے تھے۔ سر سید کی تحریک کے مقاصد میں مغرب پسندی پر جس طرح زور دیا جا رہا تھا اور اس کے زیر اثر جس رفتار سے انگریزی تعلیم، انگریزی اشیا اور انگریزی طرز فکر کا چرچا ہو رہا تھا، مسلمانوں کی اکثریت اسے شک و شبہہ اور خوف کی نگاہ سے دیکھتی تھی اور یہی خوف درحقیقت اس رویے کا محرک تھا جس نے طنز کی صورت میں نفرت و حقارت کا فن کارانہ سطح پر ابلاغ کیا۔ ملک میں سیاسی تغیرات، بدلتی ہوئی معاشرتی اقدار، متغیر تہذیبی رویے اور ان سب پر مستزاد نیا انگریزی دان طبقہ، جو انگریزی ملازمتوں اور انگریزوں کی قربت سے خود کو ارفع اور مراعات یافتہ محسوس کرتا تھا، ان سب کا دل کھول کر مضحکہ اڑایا گیا۔ اس سلسلے میں طنز و مزاح نے دو دھاری تلوار کی صورت اختیار کر لی۔ اردو ادب کا یہ ایک عجیب واقعہ ہے کہ ادیبوں نے پہلی مرتبہ طنز و مزاح کو اجتماعی تقاضوں کے تابع کرکے ان سے ملی مقاصد اور قومی فوائد کے حصول کی توقع وابستہ کی۔ اگرچہ اس سے قبل میرزا رفیع سودا کی بعض ہجویات (مثلاً قصیدۂ ہجو اسپ المسمی بہ تضحیک روزگار) اجتماعی نوعیت کی تھیں [کیونکہ اس میں معاشرے کی خرابیوں کی مذمت موجود ہے]، لیکن ان کا محرک کسی نوع کا ملی جذبہ نہ تھا بلکہ یہ محض انفرادی غیض و غضب کا اظہار تھا۔ دراصل رد عمل کے طنز و مزاح نگار مغربیت کے سیلاب اور مغرب زدہ طبقے کے ابھرتے خد و خال میں اپنی تہذیب و تمدن اور اخلاق اقدار کے لیے خطرہ

مخصوص کر رکھے تھے، اسی لیے اکبر الہ آبادی کا طنز (سودا کے مانند) ذاتی غصے کی تسکین کے برعکس قوم کو اجتماعی خطرہ کا احساس دلانے کے لیے تھا۔

اودھ پنچ اور مزاحیہ صحافت: اس عہد کے طنز و مزاح کے مخصوص رجحانات اور مقاصد و محرکات کی نمائندہ صورت کا مطالعہ اودھ پنچ اور اس سے وابستہ قلم کاروں کی صورت میں کیا جا سکتا ہے۔ اودھ پنچ کو لکھنؤ سے منشی سجاد حسین (۱۸۵۶ء — ۱۹۱۵ء: مقام ولادت و وفات کا کوری) نے ۱۸۷۷ء میں ۲۱ برس کی عمر میں جاری کیا تھا۔ اس کا نام انگریزی کے معروف مزاحیہ جریدہ Punch (لغوی مطلب: مکا) پر رکھا گیا تھا۔ یہ بلا شبہہ اردو صحافت میں ایک انوکھا تجربہ تھا۔ اس کی چٹ پٹی نثر اور چلبلی شاعری نے جلد ہی اپنے لیے قارئین کا ایک وسیع حلقہ پیدا کر لیا، چنانچہ آنے والی تقریباً نصف صدی کی صحافت طنز و مزاح کی صورت میں اودھ پنچ یا اسی طرح کے دیگر "پنچوں" پر مشتمل قرار دی جا سکتی ہے۔

اودھ پنچ میں اگرچہ اولیں ہدف مغرب زدہ لوگ اور ان کی مغرب زدگی تھی، لیکن یہ صرف اسی تک محدود نہ تھے بلکہ معاصر زندگی، معاشرت اور سیاست کا ایسا کوئی گوشہ نہ تھا جو ان کی دسترس سے بچا ہو۔ انھوں نے بعض ادبی بحثیں بھی چھیڑیں، جن میں عبدالحلیم شرر کے ساتھ صاحب گلزار نسیم کا معرکہ بے حد مشہور ہے۔ سیاست میں ان کا مسلک کانگریسی تھا تو ادب میں لکھنوی۔ ان دونوں کا امتزاج جس نوع کے مزاح کو جنم دے سکتا تھا، اس کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ اکبر الہ آبادی اپنی طویل نظم "اودھ پنچ" میں اس کی صفات گنواتے ہوئے کہتے ہیں:

کیا خوب ہے نسخۂ "اودھ پنچ"
محبوب ہے نسخۂ "اودھ پنچ"
ہر چند کہ رمز بیشتر ہے
گو نقرہ طعن نیشتر ہے
لیکن وہ قند میں گھلا ہے
یہ آب حیات میں بجھا ہے

اودھ پنچ ۳۶ برس دھومیں مچانے کے بعد بند ہو گیا۔ ۲ سال بعد حکیم شیخ ممتاز حسین عثمانی نے دوبارہ اجرا کیا، مگر بات نہ بن سکی، کچھ تو اس لیے کہ ہر پرچے کا تشخص اس کے ایڈیٹر کی شخصیت سے ہوتا ہے اور اب منشی سجاد حسین دنیا میں نہ رہے تھے اور کچھ اس لیے بھی کہ اس کے قلم کاروں کا مخصوص حلقہ بھی نہ رہا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ۱۹۱۴ء تک سر سید احمد اور مغرب کا مضحکہ اڑانے میں کوئی لطف باقی نہ رہا تھا۔ ۱۹۳۳ء میں حکیم عثمانی کی وفات کے بعد سال بھر تک ان کے بیٹے سید ظہیر حیدر نے اسے سنبھالا، مگر ۱۹۳۴ء میں ان کے انتقال کے ساتھ ہی اودھ پنچ بھی ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا۔

اودھ پنچ کے قلم کاروں میں یہ حضرات نمایاں نظر آتے ہیں: اکبر الہ آبادی، مرزا مچھو بیگ ستم ظریف (حقیقی نام مرزا محمد مرتضی عاشق)، احمد علی شوق، نواب سید محمد آزاد، پنڈت تربھون ناتھ ہجر، بابو جوالا پرشاد برق، منشی احمد علی کسمنڈوی، عبدالغفور شہباز، میر محفوظ علی اور رتن ناتھ سرشار (سرشار بعد میں اودھ پنچ سے الگ ہو کر اودھ اخبار میں ملازم ہو گئے، جہاں ۱۸۷۸ء میں فسانہ آزاد کی بالاقساط اشاعت کا آغاز کیا۔ اس پر اودھ پنچ نے اودھ اخبار کو "بنیا اخبار" کہنا شروع کر دیا)۔

اودھ پنچ کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر

اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ اب تک اسے اردو کا پہلا مزاحیہ اخبار سمجھا جاتا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے کیونکہ اودھ پنچ سے اکیس برس پیشتر رام پور سے ہفت روزہ مذاق کا ۷ جنوری ۱۸۵۵ء کو اجرا ہو چکا تھا۔ اودھ پنچ کی مقبولیت کا ایک اور ثبوت اس کے نام سے فائدہ اٹھانے والے نقال اخباروں کی کثیر تعداد ہے، چنانچہ اس کی اشاعت کے اگلے سال یعنی ۱۸۷۸ء میں مولوی فتح الدین نے لاہور سے پنجاب پنچ نکالا، جسے بالعموم پنجاب کا پہلا مزاحیہ اخبار قرار دیا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے اختتام تک ہندوستان میں مزاحیہ اخبارات کی تعداد پچاس سے اوپر تک پہنچ چکی تھی، مثلاً مدراس پنچ، انڈین پنچ (لکھنؤ)، بنگال پنچ (کلکتہ)، دہلی پنچ، باوا آدم پنچ (بنارس)، راجپوتانہ پنچ (اجمیر)، میرٹھ پنچ، سرپنچ (سید پور، ضلع غازی پور)، کیسوڑ پنچ (بدایوں)، ہریانہ پنچ (جوجھر)، کرناٹک پنچ (مدراس)، دکن پنچ (مدراس)، پنچ (پٹنہ)، فتح گڑھ پنچ، برار پنچ (کولھا پور)، گجرات پنچ، فیروز پور پنچ، سر پنچ (میرٹھ)، دکن پنچ (حیدر آباد دکن)۔ ان "پنچوں" کے علاوہ بعض دیگر مزاحیہ اخبارات کے نام یوں ہیں: موج نربدا و موج ظرافت (ہوشنگ آباد)، ظریف (بنارس)، ابوالظرفا (بمبئی)، ظریف ہند (دہلی)، بیربر (دہلی)، پرکالۂ آتش (قنوج)، شیخ چلی (سیالکوٹ)، طوفان (سیالکوٹ)، ظریف الہند (میرٹھ)، ملا دو پیازہ (لاہور)، ہانسے خان (دہلی)، تیس مار خان (لاہور)، چلتا پرزہ (دہلی)، شریر (لاہور جعفر زٹلی (لاہور)، وغیرہ۔ بقول نادم سیتاپوری: "ان میں زیادہ تر اخبارات ایسے تھے جن کی نہ کوئی پالیسی تھی، نہ پروگرام۔ جس کے پاس کاٹھ کا ایک دستی پریس اور چار پتھر ہوئے، اس نے اخبار نکال لیا۔ یہی وجہ تھی کہ یہ اخبارات جس تیزی کے ساتھ نکلتے تھے، اتنی ہی آسانی کے ساتھ بند ہو جایا کرتے تھے"۔

صحافت میں ظرافت کے اس سیلاب میں البتہ دو اخبار ایسے ہیں جنھیں انفرادیت کے حامل قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک سرپنچ اور دوسرا فتنہ و عطر فتنہ ہے۔ ستمبر ۱۹۳۱ء میں لکھنؤ سے سرپنچ کا شوکت تھانوی کی زیر ادارت اجرا ہوا۔ اس میں عظیم بیگ چغتائی، فرحت اللہ بیگ، ملا رموزی، ظریف لکھنوی، چودھری محمد علی ردولوی، احمق پھپھوندوی، شہباز بلند پرواز اور نسیم انہونوی کے علاوہ شوکت تھانوی کی نگارشات بھی طبع ہوتی تھیں! چنانچہ اس نے خوب دھومیں مچائیں۔ شوکت تھانوی کا ناول بڑ بھس اس میں بالاقساط طبع ہوا تھا۔

ریاض خیر آبادی اگرچہ شاعری میں خمریات کے لیے مشہور ہیں، لیکن فتنہ و عطر فتنہ کی صورت میں انھوں نے مزاحیہ صحافت میں بھی اپنا نام بنا لیا تھا۔ فتنہ دراصل ریاض الاخبار (گورکھپور) کے ضمیمے کے طور پر ۹ جولائی ۱۸۸۲ء سے سولہ صفحات پر چھپنا شروع ہوا۔ یکم جنوری ۱۸۸۵ء کو عطر فتنہ کے نام سے سولہ صفحات کا مزید اضافہ کر دیا گیا اور یوں فتنہ و عطر فتنہ ایک ہو گئے۔ اس میں اس عہد کے مروج انداز کے برعکس ہزل اور پھکڑ بازی پر مبنی تحریروں سے گریز کیا جاتا تھا۔ بحیثیت مجموعی اس کی ظرافت سنجیدگی کی طرف مائل تھی اور طنز میں ذاتیات کا عنصر شامل نہ تھا۔ فتنہ و عطر فتنہ کا پہلا دور ۱۸۹۸ء پر ختم ہوتا ہے۔ چار سال تعطل کا شکار رہنے کے بعد ۱۹۰۲ء میں حکیم عبدالکریم مرحوم نے اسے سہارا دیا اور ۱۹۱۰ء (یا ۱۹۱۱ء؟) تک

اسے دکھاتے رہے۔ بقول رشید احمد صدیقی فتنہ اپنے نام کے لحاظ سے فتنہ ہی تھا۔ پوسٹ کارڈ سائز سے بھی کم سولہ صفحات کی بساط ہی کیا ہے، مگر جس شوخی اور جس لطیف طنز کے نمونے اس میں پائے جاتے ہیں اس زمانے کے لحاظ سے اس کی جس قدر بھی داد دی جائے کم ہے۔ فتنہ ہر بزم ادب میں نہایت شوق سے پڑھا جاتا تھا۔

اکبر الہ آبادی: اگرچہ اب اس عہد میں طنز و مزاح کا نشانہ بننے والے موضوعات کی اہمیت یا جاذبیت ختم ہو چکی ہے اور اس اعتبار سے اس عہد کے بیشتر معروف طنز و مزاح نگار بھی اب محض تاریخی اہمیت اختیار کر چکے ہیں، تاہم اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶-۱۹۲۱ء) کی صورت میں ایک ایسی شخصیت ملتی ہے جس کا طنز و مزاح اردو ادب میں سدا بہار پھولوں کی کیاری ثابت ہوا۔ اگر ان کے کلام کو کشت زعفران کہا جائے تو یہ کچھ غلط نہ ہوگا کہ آج بھی لوگ ان کے سنجیدہ کلام اور رباعیات و غزلیات کے مقابلہ میں ان کے ظریفانہ کلام کے دلدادہ ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے ایک مکتوب میں اکبر الہ آبادی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا: "عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کو داد دینے کا بہترین طریق یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہو تو جس کو داد دینا مقصود ہو اس کے رنگ میں شعر کہے۔ بالفاظ دیگر اس کا تتبع کرے: اس کی فوقیت کا اعتراف کرے۔ میں نے بھی اس خیال سے چند اشعار آپ کے رنگ میں لکھے ہیں"۔

بانگ درا میں علامہ اقبال کا جو ظریفانہ کلام ہے وہ رنگ اکبر ہی کا غماز نہیں بلکہ مغرب، سیاست، تعلیم اور تعلیم نسواں ایسے اہم مسائل کے بارے میں ان کا انداز نظر بھی وہی ہے جو اکبر الہ آبادی سے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ یوں دیکھیں تو علامہ اقبال کو بھی (طنز و مزاح کی حد تک) اودھ پنچ کے حلقۂ اثر کی توسیع قرار دیا جا سکتا ہے اور ان ہی پر اس کے اثرات کا خاتمہ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ [اسی لیے ان کی ایسی نظموں کو "اکبری اقبال" کا الگ نام دیا گیا تھا]۔

اکبر الہ آبادی نے طنز کے لیے جن موضوعات و مسائل پر زیادہ زور دیا، اگرچہ عام زندگی میں اب ان کی وہ اہمیت نہیں رہی جو آج سے ایک صدی پیشتر تھی، لیکن یہ ان کے طنز کی کاٹ کا اعجاز ہے کہ آج بھی ان کی مقبولیت میں کمی نہیں آئی۔ اکبر الہ آبادی نے شیخ، واعظ، بدھو، مس ایسے الفاظ کو معانی کے مخصوص تلازمات دے کر انھیں اپنے عصر کا یوں آئینہ بنا دیا کہ ان کے حوالے سے آج بھی ان مسائل کی شدت اور اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

عبوری دور: قومی زندگی کو درپیش مسائل کی نوعیت بدلنے کے ساتھ طنز اور مزاح کے ہدف بھی بدلتے گئے۔ بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی تک عوام کی زندگی اور سوچ کے انداز میں خاصی تبدیلی پیدا ہو چکی تھی، چنانچہ ڈبل روٹی، نل کے پانی، موٹر، کالج اور سوٹ بوٹ کا مضحکہ اڑانے میں مزا نہ رہا تھا، اس لیے اودھ پنچ کے بعد آنے والے طنز نگاروں اور مزاح نویسوں نے اکبر الہ آبادی کے مخصوص اور اس عہد کے مقبول موضوعات سے ہٹ کر قلم اٹھایا۔ اس نقطۂ نظر سے نثر میں سجاد علی انصاری، مہدی افادی، مرزا فرحت بیگ، ملا رموزی، سلطان حیدر جوش، مولوی محفوظ علی، نیاز فتح پوری، خواجہ حسن نظامی، قاضی عبدالغفار،

عبدالماجد دریا آبادی، ابوالکلام آزاد، پطرس، رشید احمد صدیقی، عظیم بیگ چغتائی، امتیاز علی تاج، شوکت تھانوی اور نظم میں فرقت کاکوروی، ظریف لکھنؤی اور ظفر علی خان کا مطالعہ کرنے پر یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ حضرات شعوری طور پر (طنز میں نہ سہی عمومی طور سے) نئے موضوعات و اسالیب کی تلاش میں ہیں۔

رد عمل کے دور میں سرگرم عمل طنز نگاروں کے برعکس یہاں وحدت مقصد کا فقدان نظر آتا ہے، اسی لیے ان کی تحریروں میں موضوعات و مسائل کے ضمن میں نہ تو نقطۂ نظر کی یکسانی ملتی ہے اور نہ اس سے جنم لینے والی تکرار سے اسلوب میں یکسانی کا احساس ہوتا ہے، بلکہ موضوعات کا تنوع اور اسلوب میں جدت طرازی کو عبوری دور کے ان طنز نگاروں اور مزاح نویسوں کی اساسی صفت قرار دیا جا سکتا ہے؛ چنانچہ ہر لکھنے والا اپنے رنگ میں منفرد نظر آتا ہے۔

معاشرے کی ناہمواریوں اور انسانی زندگی کی کجی کو اجاگر کرنا طنز کا اولین اور اہم مقصد ہے؛ چنانچہ اس عہد کے طنز نگاروں اور مزاح نویسوں کے مخصوص موضوعات میں معاشرتی تضادات سے جنم لینے والی ناہمواریوں کو اجاگر کرنا، افراد کی بوالعجبیوں سے لطف اندوزی، سیاست اور اس کے حوالے سے لیڈروں، الیکشن، ووٹروں اور دیگر کاروبار سیاست کے ڈھول کا پول کھولنا بطور خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اس دور میں مزاحیہ خاکہ نگاری اور کیری کیچر (Caricature) نے بھی فروغ پایا۔ اس طرح نثری اور منظوم پیروڈی کے سلسلے میں بھی بہت کام ہوا۔ انفرادی حیثیت میں بعض قلم کاروں کی کمزوریوں کے باوجود بھی بحیثیت مجموعی اپنی رنگا رنگی کے لیے یہ دور اردو ادب میں پربہار ہے۔

سجاد علی انصاری (اہم تصنیف: محشر خیال) اگرچہ اپنی تحریر کو فلسفہ سے بوجھل بنا دیتے ہیں، لیکن زیر زمین طنز و مزاح کی ہلکی لہریں بھی ملتی ہیں۔ مہدی افادی بنیادی طور پر جمال پرست انسان ہیں، مگر ان کی جمال پرستی انسانی سطح پر رہتی ہے، اس لیے ان کی تحریروں میں طنز و مزاح، نمک کا کام کرتے ہیں۔ اگرچہ ان دونوں کو اصولی طور پر طنز و مزاح نگار نہیں قرار دیا جا سکتا، تاہم انہوں نے تحریر میں دلکشی پیدا کرنے کے لیے دیگر ذرائع کے ساتھ ساتھ طنز و مزاح سے بھی کام لیا ہے، لیکن محض طنز و مزاح کے لیے کبھی نہیں لکھا۔

فرحت اللہ بیگ (۱۸۸۳ء-۱۹۴۷ء) کی نگارشات میں دلی کا ایک یادگار مشاعرہ، نذیر احمد کی کہانی کچھ ان کی کچھ میری زبانی، مضامین فرحت میں مشہور ہیں۔ یہ مزاح میں اس انداز کے حامل ہیں جسے "تبسم زیر لب" سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کی تحریریں ان کی اپنی خوش طبعی کی پیداوار ہیں، اس لیے ان کے ہاں اذیتی پہلو نہیں ملتا۔ ان کے ہاں طنز نہیں، صرف مزاح ہے اور وہ بھی نتھری صورت میں۔ دلی کا ایک یادگار مشاعرہ میں اردو کے بعض معروف شعرا کے مختصر خاکے اور نذیر احمد کی کہانی، کچھ ان کی کچھ میری زبانی میں اردو ادب کے اس زاہد خشک کا مفصل خاکہ اس لحاظ سے اردو کے مزاحیہ ادب میں یادگار رہے گا کہ کرداری جزئیات کو بلحاظ مزاح اجاگر کرنے کی اس سے بہتر مثال شاید ہی کسی اور مزاح نگار کے ہاں مل سکے۔

ملا رموزی (اہم تصنیف: خطوط رموزی، زندگی، شادی، صبح لطافت اور مضامین) نے زیادہ تر اپنی "گلابی اردو" سے شہرت پائی ہے، بلکہ کسی زمانہ میں تو اردو میں انگریزی

الفاظ کی بے تکی آمیزش سے "گلابی اردو" نے ابھی خاصی اصطلاح کی صورت اختیار کر لی تھی۔ پیروڈی (Parody) ملا رموزی کا اہم ترین ہتھیار ہے اور ان کا محبوب ہدف مغرب پسند ہندوستانی۔

سلطان حیدر جوش نے اگرچہ افسانوں میں نام پیدا کیا، لیکن انہوں نے مزاحیہ تحریریں بھی لکھی ہیں۔ بقول کلیم الدین احمد: سلطان حیدر جوش مغربی، خصوصاً انگریزی مصنفین سے متاثر ہوئے ہیں اور ان مصنفین کی تقلید کرنا چاہتے ہیں اور ایک حد تک اس تقلید میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ فلسفہ کی آمیزش کی وجہ سے ان کی ظرافت میں گہرائی آجاتی ہے۔ یہ رنگ سلطان حیدر جوش کی تخلیق ہے اور غالباً انہیں پر ختم ہو گیا۔

مولوی محفوظ علی نے تمثیلہ سے مزاح پیدا کرنے کی سعی کی اور بقول خواجہ حسن نظامی: ان سے زیادہ نیچرل اور بے ساختہ چلبلی اور از سر تا پا مرصع ظرافت کوئی نہیں لکھتا۔ ان کے مضامین کو محمد محی الدین نے طنزیات و مقالات کے نام سے مرتب کیا ہے۔

نیاز فتح پوری نے تنقید میں جمالیات اور فکشن میں رومانیت سے شہرت حاصل کی ہے، لیکن ان کے بعض متفرق مضامین میں طنز کی کاٹ بڑی گہری ہوتی ہے۔ ان کے مجلہ نگار میں اس نوع کے مضامین بہت ملیں گے۔

خواجہ حسن نظامی (شیخ چلی کی ڈائری) بنیادی طور پر صوفی تھے اور صوفی کسی کا دل نہیں دکھاتا؛ اس لیے ان کی تحریریں بالعموم طنز سے پاک ہوتی ہیں۔ دھیمے مزاح سے وہ اپنی نثر کو مفرح القلوب بنا لیتے ہیں۔

قاضی عبدالغفار نے لیلیٰ کے خطوط سے شہرت حاصل کی ہے اور اس میں ان کی طنز کے اچھے نمونے بھی مل جاتے ہیں۔ "لیلیٰ" پیشے کے لحاظ سے طوائف ہے، مگر مزاج فلسفیانہ پایا ہے؛ چنانچہ زندگی اور افراد کے قول اور عمل میں جو تضاد پایا جاتا ہے اس نے اپنے خطوط میں اس پر فلسفیانہ طنز کیا ہے۔

عبدالماجد دریا آبادی خشک اور روکھی پھیکی نثر لکھتے تھے، جس میں کہیں کہیں طنز اور مزاح کے جگنو اپنی چمک دکھا جاتے ہیں اور بس۔

مولانا ابو الکلام آزاد علم کا بحر ذخار تھے۔ مذہب، سیاست، خطابت وغیرہ، ہر شعبے میں نمایاں تھے۔ دیکھا جائے تو اسی ثقاہت میں ان کی خوبصورت نثر کے اوصاف ابھرتے ہیں۔ وہ عالم اور مدبر تھے، مگر تحریر میں علمیت کے بوجھ کو طنز سے شگفتہ مگر کاٹ دار بنانے کے فن سے بھی آگاہ تھے۔

پطرس (اصل نام احمد شاہ؛ ۱۸۹۸-۱۹۵۸ء) صرف اپنی ایک کتاب پطرس کے مضامین سے اردو کے مزاحیہ ادب میں دائمی زندگی پا گئے۔ یہ بلاشبہہ ان کی تحریر کا اعجاز ہے۔ وہ اگرچہ بات "میں" سے کرتے ہیں، لیکن یہ "میں" معاشرے کے مختلف افراد کے لیے ایک بلیغ استعارے کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ ان میں یہ سلیقہ بھی ہے کہ کسی بات کے لیے کتنے الفاظ کافی ہوں گے، جس کے نتیجے میں وہ بعض دیگر مزاح نگاروں کی مانند لسی میں پانی ملا کر اسے پتلا نہیں کرتے۔

رشید احمد صدیقی کے فن کو "سنجیدہ ظرافت نگاری" کا نام دیا جا سکتا ہے اور اس ضمن میں شاید ہی کوئی ان کا حریف ثابت ہو سکے۔ اسی طرح انہیں بین السطور بات کہہ جانے کی خصوصی مہارت بھی حاصل ہے۔ انہیں پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے گویا وہ کچھ بھی نہیں کہہ رہے ہیں، لیکن جیسے جیسے غور کرتے جائیے، معانی اور ان سے

وابستہ طنزیہ رویہ اور مزاحیہ انداز اجاگر ہوتا جاتا ہے۔

عظیم بیگ چغتائی (اہم تصانیف: روح ظرافت، کولتارہ، شہ زوری) سے اردو ادب میں باقاعدگی سے مزاحیہ فکشن کا آغاز ہوتا ہے۔ اگرچہ ان سے پہلے انفرادی مثالیں مل جاتی ہیں، مگر عظیم بیگ چغتائی کے مانند کسی نے خود کو مزاحیہ فکشن کے لیے یوں وقف نہ کیا تھا۔ ان کے افسانوں اور ناولوں میں مضحکہ خیز صورت حال مزاح کو جنم دیتی ہے اور یہی ان کے کرداروں کی ان خصوصیات کو ابھارتی ہے جو ہمیں ہنسنے پر مجبور کر دیتی ہیں، ہرچند کہ یہ کرداروں کو کارٹون نہیں بنا دیتے۔

امتیاز علی تاج (۱۹۰۰ء-۱۹۷۰ء) نے گو شہرت ایک ڈرامہ نگار (مثال: انار کلی) کی حیثیت سے حاصل کی، لیکن انھوں نے مزاحیہ ادب کو "چچا چھکن" کی صورت میں ایک مزاحیہ کردار بھی دیا ہے۔ چچا چھکن میں اگرچہ رتن ناتھ سرشار کے خوجی ایسی دلکشی تو نہیں، لیکن یہ منشی سجاد حسین کے حاجی بغلول سے یقیناً بہتر ہے۔ چچا چھکن کو "چچا چھکن" بناتی ہے ان کے مزاج کی تیزی، زبان کی بے لگامی اور یہ احساس کہ وہ ہمہ دان ہیں۔ یہ کرداری مرکب ایسا ہے جو ان کی سیدھی سی بات کو بھی بوالعجبی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ امتیاز علی تاج نے مزاحیہ ڈراموں کی طرف توجہ نہ دی ورنہ وہ "کیری کیچر" کی اس صلاحیت کو بروئے کار لا کر بہت اچھے مزاحیہ ڈرامے اور کردار تخلیق کر سکتے تھے۔

شوکت تھانوی بسیار نویس تھے اور انھوں نے نثر کی ہر صنف پر قلم اٹھایا۔ خدانخواستہ، جوڑ توڑ وغیرہ ان کے معروف مزاحیہ ناول ہیں۔ غالب کے ڈرامے مزاحیہ تمثیلیں ہیں۔ سودیشی ریل، وغیرہ وغیرہ، مضامین شوکت ان کے مزاحیہ مضامین کے مجموعے ہیں۔ مولانا ابو الکلام آزاد کی "غبار خاطر" کے انداز پر انھوں نے بار خاطر لکھی۔ شیش محل میں ۱۰۳ شخصیات کے مزاحیہ خاکے ہیں۔ ان کے ہاں موضوعات کا خاصا تنوع ہے؛ چنانچہ ان متنوع مضامین کے فنی تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے انھوں نے پیروڈی سے لے کر لفظ تراشی تک مزاح نگاری کے تمام حربے اپنائے ہیں۔ "قاضی جی" کے نام سے (ریڈیائی فیچر کی صورت میں) ایک مزاحیہ کردار کی تخلیق بھی کی ہے، جو بقول امتیاز علی تاج "پاکستان کا پہلا مزاحیہ کردار ہے، جسے شوکت تھانوی نے پیش کی ہے"۔ ان کے ہاں شوخ مزاح ملتا ہے؛ طنز کم ہے اور جو ہے وہ بہت مدھم ہے۔

ایم اسلم بنیادی طور پر ناول نگار اور افسانہ نویس ہیں مگر مرزا جی اور نمستے علیکم وغیرہ کی صورت میں طنز و مزاح پر مشتمل ان کی تحریروں کے نمونے بھی ملتے ہیں۔ ایم اسلم کے ہاں طنز کا رنگ پھیکا ہے اور مزاح میں آورد کا احساس ہوتا ہے۔

اگرچہ طنزیہ اور مزاحیہ شاعری کرنے والے شعرا کی کمی نہیں رہی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اکبر الہ آبادی تک کوئی نہ پہنچ پایا؛ تاہم فرقت کاکوروی، ظریف لکھنوی اور مولانا ظفر علی خان کے ہاں طنزیہ شاعری کے بہت اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔

فرقت کاکوروی نے اردو ادب میں طنز و مزاح کے نام سے ایک تنقیدی کتاب لکھنے کے علاوہ صید و ہدف اور کف گل فروش مزاحیہ مضامین کے دو مجموعے بھی پیش کیے ہیں، لیکن ان کی شہرت جدید شعرا کی پیروڈیوں پر مشتمل صداوا سے ہے۔ اس میں طنز کی بعض بہت اچھی مثالیں مل

جاتی ہیں۔

پیروڈی کے ضمن میں ظریف لکھنوی نے بڑی خاصا کام کیا ہے۔ ظریف لکھنوی نے غزل اور نظم دونوں میں طنز و مزاح سے کام لیا ہے: غزل میں روایتی عشق کا مضحکہ اڑایا تو نظم میں زندگی کے عام معاملات اور چیزوں سے مزاح پیدا کیا۔ ان کے طنز میں نہ تیزی ہے اور نہ مزاح میں زیادہ شگفتگی۔

مولانا ظفر علی خان سیاسی رہنما اور صحافی تھے، اس لیے اپنے اخبار زمیندار کے لیے انھوں نے سیاسی مسائل اور سیاسی مخالفین پر جو طنزیہ نظمیں لکھیں وہ اگرچہ وقتی اور ہنگامی نوعیت کی تھیں، لیکن آج مولانا کی تخلیقی شخصیت کے ایک خاص پہلو کے مطالعے کے لیے وہ کارآمد ثابت ہو سکتی ہیں۔ مولانا ظفر علی خان کو طنز و مزاح ورثے میں ملا تھا۔ ان کے والد منشی سراج الدین نے زمیندار اخبار کا اجرا کیا تھا۔ وہ اس میں مزاحیہ مضامین بھی لکھتے تھے؛ چنانچہ ۱۹۰۹ء تک کے عرصے میں لکھے گئے مضامین کو اپریل فول کے نام سے مولانا ظفر علی خان نے مرتب کرکے لاہور سے شائع کیا تھا۔

ترقی پسند ادب کا دور: ۱۹۳۶ء میں اردو ادب میں ترقی پسند مصنفین کی جس تحریک کا آغاز ہوا، اگرچہ وہ اپنے سیاسی مسلک کے لحاظ سے بے حد نزاعی ثابت ہوئی، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آنے والی دو دہائیوں میں اس تحریک نے اردو ادب پر نہ صرف گہرے اثرات ڈالے بلکہ اہل قلم کی کئی نسلوں اور قارئین کے ایک وسیع حلقے کو مسحور کیے رکھا۔ ترقی پسند ادب کی تحریک بنیادی طور پر احتجاج کی تحریک تھی؛ چنانچہ ترقی پسندوں نے سیاست، مذہب، معاشرتی اقدار، معیشت اور نقد و ادب، سب میں قدیم معاشرے سے بغاوت کرتے ہوئے زندگی کے لیے نظام کا نو نعرہ لگایا۔ اس ضمن میں انھوں نے طنز کو بھی بطور ایک اہم ہتھیار استعمال کیا؛ شاید اسی لیے ان میں سے اکثریت کے ہاں خالص مزاح کم ہے جبکہ طنز اور وہ بھی تلخ طنز کی فراوانی ہے۔ نثر میں کرشن چندر (گدھے کی سرگزشت، گدھے کی واپسی، مزاحیہ افسانے)، احمد ندیم قاسمی (کیسر کیاری)، سعادت حسن منٹو (تلخ ترش شیریں)، کنہیا لال کپور (سنگ و خشت، نوک نشتر)، فکر تونسوی (تیر نیم کش، بدنام کتاب)، اے حمید (داستان غریب حمزہ) اور ابراہیم جلیس (پبلک سیفٹی ریزر) اور قدرے میرزا ادیب وغیرہ کی تحریروں سے ان کے مزاح کے دائرے کی وسعت اور طنز کی نشتریت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اگرچہ ترقی پسند ادب کی تحریک نے جدید نظم کو بہت کچھ دیا، لیکن طنز و مزاح کے ضمن میں صرف دو نام اہم نظر آتے ہیں: راجہ مہدی علی خان اور شاد عارفی (اصل نام: احمد علی خان عرف لڈن)۔ راجہ مہدی علی خان کے ہاں مزاح اور پیروڈی کی بہت اچھی مثالیں ملتی ہیں جبکہ شاد عارفی نے ذاتی زندگی کی محرومیوں کا مداوا طنز میں تلاش کیا؛ چنانچہ ان کی نظمیں اور غزلیں تلخ ترین طنز کی مثال کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں (اہم شعری مجموعے: اندھیر نگری، شوخی تحریر)۔

پاکستانی دور: پاکستان میں طنز و مزاح کی ترقی اور نشو و نما کا جائزہ لینے پر انداز نظر میں تنوع کے ساتھ ساتھ تجربات کی خوشگواری بھی ملتی ہے۔ گزشتہ تین دہائیوں میں بہت سے قلم کاروں نے اپنی تخلیقات سے طنز و مزاح کے چراغ فروزاں کیے ہیں۔ ان میں سے شفیق الرحمن، ابن انشاء، محمد خالد اختر، ضمیر جعفری،

مشتاق احمد یوسفی، کرنل محمد خان، جسٹس ایم آر کیانی، مشکور حسین یاد، صدیق سالک (تادم تحریر)، منظور الٰہی (دردِ دلکشا) اور مختار مسعود (آوازِ دوست) جیسے اہل قلم نمایاں نظر آتے ہیں، جبکہ شاعری میں ضمیر جعفری، ابن انشاء اور سید محمد جعفری بہت کامیاب رہے ہیں۔

اس دور کے مزاح نگار ابھی سرگرم عمل ہیں۔ ان کا فن ترقی کر رہا ہے، لیکن ان کے فن کے ماحصل اور حقیقی قدر و قیمت پر آئندہ کا مؤرخ قلم اٹھائے گا (نیز دیکھیے سلیم اختر: مختصر تاریخ ادب اردو)۔

اس دور میں صحافتی مزاح نگاری کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ اس سلسلے میں عبدالمجید سالک، مجید لاہوری، علامہ حسین میر، حاجی لق لق، حسرت کاشمیری، شوکت تھانوی، احمد ندیم قاسمی وغیرہ کو اہمیت حاصل ہوئی۔ آج کل کالم نگاری ایک معمول عام ہے۔ اور تقریباً ہر اخبار میں فکاہی کالم ہوتا ہے۔ ان کالم نگاروں میں انتظار حسین، عطاء الحق قاسمی، رفیق ڈوگر، منو بھائی اور منصور قیصر وغیرہ نے بڑا نام پایا ہے۔ بہت سے اور نوجوان بھی میدان تحریر میں سرگرم ہیں اور وقتی موضوعات، اشخاص اور مواقع سے مزاحیہ صورتیں پیدا کر رہے ہیں۔

مآخذ: (۱) نادم سیتا پوری: انتخاب فتنہ، نسیم بکڈپو، لکھنؤ، ص ۵ تا ۲۷، ۲۸ تا ۲۹، ۳۱: (۲) رشید احمد صدیقی: طنزیات و مضحکات، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۱۹۷۳ء، ص ۱۹۰: (۳) شیخ عطاء اللہ: اقبال نامہ، ۲: ۱۳۱: (۴) نقوش لاہور، طنز و مزاح نمبر، ص ۸۷، ۹۷: (۵) غلام احمد فرقت کاکوروی: اردو ادب میں طنز و مزاح، ادارہ فروغ اردو، لکھنؤ ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۵: (۶) نقوش، شوکت تھانوی نمبر، ص ۱۹، ۶۲۔

(سلیم اختر)

مزاح و ظرافت ڈراما میں: اگر ہم اردو زبان کی تاریخ ادب کا غور سے مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ اردو ڈراموں کے معرض وجود میں آنے سے پہلے عوامی سطح پر ناٹک کا عام رواج تھا۔ شہروں سے دیہات تک لوگ ناٹک کے ذریعے ہی طبع انسانی کے لیے حصول فرحت کا سامان پیدا کرتے تھے، لیکن یہ ناٹک اردو ادب کا حصہ نہ بن سکے کیونکہ ان میں طنز و مزاح کا معیار ادبی نہ تھا۔ برصغیر پاک و ہند میں انگریزوں کی آمد کے بعد جب تھیٹریکل کمپنیوں نے جنم لیا تو سٹیج سے ایسے ڈرامے پیش ہونے لگے جن میں اس برصغیر کی تہذیب و تمدن کی عکاسی بھی کی جاتی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ طنز و مزاح کا پہلو بھی پیش نظر رکھا جاتا تھا۔ اس ضمن میں کالے خان کی کمپنی اور آغا حشر کے ڈرامے قابل ذکر ہیں۔ آغا حشر کے بعض ڈراموں میں طنز و مزاح کا ایسا پہلو ضرور ملتا ہے جو ادبی معیار کا ہے۔ آغا حشر کے بعد سید امتیاز علی تاج کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

ان کے علاوہ بعض ایسے ڈرامے بھی سٹیج کیے گئے جن میں ایک مرکزی کردار ابھر کر سامنے آتا ہے۔ یہ مزاحیہ ڈرامے اس مرکزی کردار کی اس طرح عکاسی کرتے ہیں کہ اس کا نام سنتے ہی کردار کی پوری تصویر کھنچ جاتی ہے اور اب یہ اردو ادب کا حصہ بھی بن چکے ہیں (حوالے کے لیے دیکھیے نقوش، طنز و مزاح نمبر)۔

اردو ڈراما سٹیج اور فلم سے ہوتا ہوا ریڈیائی تمثیلوں اور تمثیلچوں کی شکل میں نمودار ہوا تو بعض ایسے مزاحیہ کردار وجود میں آئے جو ایک عرصے تک زندہ رہیں گے۔ ان میں شوکت تھانوی کا

کردار) ''قاضی جی'' اور اشفاق احمد کا کردار ''تلقین شاہ'' قابل ذکر ہیں ۔

اب طنز و مزاح پر مشتمل کچھ ڈرامے ٹیلی ویژن سے بھی نشر کیے جانے لگے ہیں ۔ مزاحیہ کردار ابھی تعمیر کے دور میں ہیں، لیکن اردو ادب میں ان کے آئندہ امکانات روشن ہیں ۔

(آغا یمین)

* **مُزَارِب** (Mozarabs) : یہ نام قرون وسطٰی میں ان عیسائیوں کو دیا گیا تھا جو ممالک اسلامیہ کے اضلاع میں مسلمان حکام کی عملداری کے اندر رہتے تھے اور اہل ہسپانیا اور موروں (افریقی عرب) دونوں کی تہذیب سے متأثر تھے ۔ یہ لفظ عربی لفظ مستعرب سے بنا ہے، جس کے معنی بعینہ وہی ہیں جو ہسپانوی لفظ Mozarabs کے ہیں۔ خود عربی شکل بھی قرون وسطٰی کے محافظ خانوں (Archives) کی ہسپانیوی دستاویزات میں ملتی ہے ۔

ہم جانتے ہیں کہ ہسپانیا کی فتح کے زمانے میں مسلمانوں کی مفتوحہ رعایا کو اصولاً یہ حق حاصل تھا کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لے یا اپنے مذہب پر قائم رہے۔ دوسری صورت میں ان کا شمار ذِمّیوں (واحد: ذِمّی [رک بآن]) میں ہوتا تھا۔ ہسپانیا کے ابتدائی عرب حکمران اس بارے میں بہت رواداری کا ثبوت دیتے رہے تھے اور قبول اطاعت کے عہد ناموں میں اس کا صاف صاف اور بالتصریح ذکر ہوتا تھا ۔ اس کا ثبوت اس عہد نامے میں ملتا ہے جو مرسیہ کے حاکم ویزی گوتھ تھیوڈمیر (Visigoth Theodemir) اور عبدالعزیز بن موسٰی بن نُصَیر کے درمیان ہوا تھا اور جس کا متن اب تک محفوظ چلا آتا ہے ۔ ہسپانیا کے مسلمانوں کے اس رویے میں آئندہ صدیوں کے دوران بھی المرابطون اور الموحدون کے زمانے تک کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوئی ۔ ابتدائی اموی حکمرانوں کے زمانے میں کبھی کبھار عیسائیوں سے سختی کا برتاؤ بھی کیا گیا، لیکن معلوم یہی ہوتا ہے کہ یہ سختی سیاسی وجوہ کی بنا پر کی گئی نہ کہ حکمران کے تعصب مذہبی کی وجہ سے ۔ بڑے بڑے شہروں کی مسیحی جماعتوں میں ان فرقہ وارانہ تحریکوں کی بالخصوص نشو و نما ہوتی رہی جو ہسپانیا میں زیادہ تر نویں صدی میں رونما ہوئیں اور جن کے باعث آئے دن فتنہ و فساد برپا ہوتا رہتا تھا ۔ ان تحریکوں میں سب سے زیادہ اہم وہ تحریک تھی جو مزارب [مُستَعرب] عمر بن حَفصون [رک بآں] کی قیادت میں شروع ہوئی اور خالص مذہبی تحریک کی حدود سے کہیں آگے نکل گئی ۔ قرطبہ میں بالخصوص بعض مشہور ہستیوں کو تختۂ دار پر لٹکانے کی ضرورت پیش آئی کیونکہ انہوں نے مذہب اسلام کی تضحیک و توہین کرنے کی جسارت کی تھی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسلم قاضیوں نے انھیں انتہائی سزا [یعنی سزائے موت] بہت سوچ بچار کے بعد اور حالات سے مجبور ہو کر دی اور مرکزی ارباب حکومت نے ایک مجلس مشاورت منعقد کرنے میں پہل کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود کلیسا نے بعض صوفی منش راہبوں (مثلاً Eulgio اور Alvaro) کی سرگرمیوں کی روک تھام کر دی ۔

بہر حال دسویں صدی میں مزارب اسلامی معاشرے کے سب طبقات کے ساتھ نہایت ہم آہنگی کی زندگی بسر کرتے رہے اور عربی ثقافت سے بہت متأثر ہو گئے تھے ۔ جس طرح مسلمان رومانو (Ramano) زبان استعمال کرتے تھے، اسی طرح وہ بھی عربی بولتے تھے اور اسلامی ادبیات سے خوب واقف تھے ۔ غرض باہمی اثرات بہت زیادہ تھے اور قرون وسطٰی کے آخر تک باقی رہے ۔

جہاں تک نظم و نسق حکومت کا تعلق ہے،

بنو امیہ کے دور میں اسلامی ہسپانیا کے مسیحی فرقے براہ راست ان حکام کے ماتحت تھے جو انھیں میں سے منتخب کیے جاتے تھے اور جن کا تقرر مسلمان حکام کی منظوری سے ہوا کرتا تھا۔ ان کے رئیس کو، جو بعض اوقات لاطینی لقب ڈیفنسر Defensor یا پروٹیکٹر Protector سے ملقب ہوتا تھا، اکثر اوقات قومس (Comes، ہسپانوی: Conde، عربی قومس کہا کرتے تھے!)۔ مسیحیوں کو جو ٹیکس ادا کرنا پڑتے تھے وہ ایک گماشتے کے ذریعے وصول کیے جاتے تھے، جسے اکسپٹر Exceptor کہتے تھے۔ آپس کے مقدمات کے فیصلے کے لیے ان کا ایک خاص جج ہوتا تھا (عربی: قاضی النصاری یا قاضی العجم؛ لاطینی: Censor)، جو ان کے درمیان قانون نامۂ وزی گوتھ (Liber Judicum، بعد میں Fuero Juzea) کے مطابق فیصلے کیا کرتا تھا۔

قرطبہ اور اشبیلہ کی عیسائی جماعتیں بہت اہمیت رکھتی تھیں۔ لیکن طلیطلہ (Toledo) کے نصرانیوں سے ان کی اہمیت کم تھی، کیونکہ عہد خلافت میں ہسپانیا کا مطران وہیں رہا کرتا تھا۔ پادری اسقف کے ماتحت تھے۔ عام عبادتیں کلیساؤں میں ہوتی تھیں۔ بڑے بڑے شہروں کے نواح میں عیسائیوں کی خانقاہیں (دیر) بھی تھیں، جن میں راہب رہتے تھے، مثلاً قرطبہ کے نواح میں دیر أرمیلاط (Guadi-Mellato)۔

مزارب کی تاریخ طبعی طور پر ہسپانیا میں اسلامی سیاست کی تاریخ اور نصرانیوں کی دوبارہ فتح (Reconquisto) کی تاریخ سے وابستہ ہے، لیکن اس کا ارتقا زیادہ تر اس لیے دلچسپ ہے کہ اس سے ہسپانیا میں موروں کی اس تہذیب و ثقافت پر روشنی پڑتی ہے جو مسلم اقتدار کے خاتمے کے بعد بھی زندہ اور محفوظ رہی۔ کلیسائے طلیطلہ کی پرانی دستاویزات سے، جو زیادہ تر بارھویں اور تیرھویں صدی سے متعلق ہیں اور حال ہی میں شائع ہوئی ہیں، ظاہر ہوتا ہے کہ دوبارہ مفتوحہ ہسپانیا کی ہر جماعت کس حد تک عربی تمدن کے رنگ میں رنگی جا چکی تھی۔ یہ اثر ہمیں سب شہری، قومی اور اقتصادی اداروں میں نمایاں نظر آتا ہے، یہاں تک کہ مسیحی مذہبی رسوم (مزارب کے اعمال و رسوم) میں بھی اس کا گہرا اثر موجود ہے۔ اسی طرح ان مزارب نصرانیوں اور ان کے نمائندوں کی بدولت، جو اس جزیرہ نما کے شمالی علاقوں میں جاکر آباد ہوگئے تھے، وہاں کے فن تعمیر میں ایک خاص قسم کی طرز نے رواج پایا، جسے طرز مزارب کہنا چاہیے۔ یہ طرز انھوں نے براہ راست قرطبہ سے سیکھی اور اس کی نمایاں خصوصیات نعل اسپ کی شکل کی محرابیں اور ڈاٹ دار چھتیں (vaults) ہیں۔

مآخذ: بنیادی تصنیف، جن میں کہیں نہ کہیں ایک خاص نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھا گیا ہے:

(۱) F. J. Simonet: *Historia de los mozarabes de Espana*، میڈرڈ ۱۹۰۳ء؛ (۲) A. Gonzalez Palencia: *Los mozarabes de Toledo en los Siglos*، ۴ جلدیں، میڈرڈ ۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۰ء؛ (۳) R. Chabas: *Los Muzarabes de Valencia*، بلنسیہ ۱۸۹۱ء؛ (۴) R. Dozy: *Histoire des Musulman d' Espagne*، بار دوم، لائیڈن ۱۹۳۲ء، ج ۲؛ (۵) M. Gomez Moreno: *Iglesias mozarabes: arte espanol de los siglos* ۹ تا ۱۱، میڈرڈ ۱۹۱۹ء؛ (۶) A. Gonzalez Palencia: *Historia de la Espana Musulmana*، برشلونہ ۱۹۳۲ء؛ (۷) E. Levi-Provencal: *Le Espana musulmane au Xème siecle, Institutions et vie sociale*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۳۱ تا ۴۷؛ (۸) R. Manendez pidal: *Le Espana del Cid*،

میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۹۸ ببعد؛ (۹) Pons Boigues: *Apuntes sobre las escrituras mozarabes toledanas*، میڈرڈ ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) E. Saavedra: *La mujer mozarabe*، میڈرڈ ۱۹۰۴ء.

(E. Levi-Provençal)

مزار شریف : افغانستان کا ایک شہر، جو آمو دریا [رک بآں] کے جنوب میں واقع ہے ۔ قرون وسطی میں یہاں ایک گاؤں خیر کے نام سے آباد تھا، جسے بعد میں خوجہ خیران کہنے لگے ۔ یہ گاؤں بلخ سے چودہ میل مشرق میں آباد تھا ۔ دو مختلف موقعوں پر یہاں حضرت علیؓ کے روضۂ شریف کی دریافت کا اعلان ہوا اور اس کی صحت کے ثبوت دیے گئے : ایک دفعہ تو چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) میں ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۳۶ء کے بعد سلطان سنجر [رک بآں] کے عہد میں اور دوسری مرتبہ ۸۸۵ھ/۱۴۸۰-۸۱ء میں تیموری سلطان حسین کے زمانے میں ۔ پہلی دریافت کے بعد قبر کے گرد ایک زیارت گاہ (مزار) فوراً ہی تعمیر ہوگئی اور ایک معقول بازار قائم ہوگیا ۔ دوسری مرتبہ پھر ۸۸۶ھ/۱۴۸۱-۸۲ء میں یہاں مقبرہ تعمیر ہوا (کیونکہ روایت کے مطابق پہلا مزار چنگیز خان نے منہدم کروایا تھا) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ازبکوں کے زمانے میں اس مزار کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہ تھی کیونکہ اس کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے حالانکہ کئی ازبک سلطان بھی وہاں مدفون ہو چکے ہیں ۔ انیسویں صدی کے پہلے نصف میں اس مقام کو سیاح محض مزار کہا کرتے تھے ۔ مزار شریف کے نام سے یہ جگہ پچھلے سو سال کے اندر اندر ہی مشہور ہوئی ہے ۔ عبدالکریم بخاری (طبع Schefer، ص ۳) افغانستان کے شہروں میں مزار شریف کا سرے سے ذکر ہی نہیں کرتا ۔ ۱۸۳۲ء میں جب A. Burnes یہاں سے گزرا تو یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جس میں تقریباً آٹھ سو گھر آباد تھے ۔ ۱۸۶۶ء میں نائب عالم خان نے، جو ایک شیعہ گورنر تھا، مزار شریف کو اپنی قیام گاہ منتخب کیا ۔ تب سے مزار شریف افغانی ترکستان کا صدر مقام ہے ۔ ۱۸۷۸ء میں روسی جرنیل Matweyew نے اسے شمالی افغانستان کا بہترین شہر بتایا ہے، جس کی آبادی کوئی تیس ہزار نفوس پر مشتمل تھی (Kostenko: *Turkestanskiy Kari*، ۲ : ۱۵۷) .

مآخذ : (۱) اس مقبرے کی پہلی دفعہ دریافت ہونے سے متعلق دیکھیے عبد الحمید الاندلسی الغرناطی کا متن (C. A. L.، ۱ : ۳۷۷)، جہاں اس کا نام مختلف ہے، در *J.A.*، ۲۰ (۱۹۲۵ء) : ۱۳۵ ببعد؛ (۲) دوسری مرتبہ دریافت سے متعلق دیکھیے خواند میر: حبیب السیر، مطبوعۂ تہران، ۳ : ۲۶۰ ببعد؛ (۳) C. E. Yate: *Northern Afghanistan*، ایڈنبرا و لندن ۱۸۸۸ء، ص ۲۷۹ ببعد .

(W. Barthold)

مُزاوَجه : علم البدیع کی ایک اصطلاح، جس سے یہ مراد ہے کہ ایک جملۂ شرطیہ کو ایک اور جملۂ شرطیہ کے ساتھ اس طرح ربط دیا جائے کہ پہلا جملۂ شرطیہ جملۂ مرکب میں شرط ہو جائے اور دوسرا جزا ۔ دیوان البحتری سے حسب ذیل مثال پیش کی جاتی ہے : اِذَا احْتَرَبَتْ یَوْماً فَفَاضَتْ دِمَاءُ ھَا ۔ تَذَکَّرَتِ الْقُرْبیٰ فَفَاضَتْ دُمُوْعُھَا (= جب وہ (گھوڑے) مصروف پیکار تھے تو ان کے خون بکثرت بہہ نکلے اور جب انھیں رشتۂ قرابت یاد آیا تو ان کے آنسو جاری ہوگئے) ۔ یہاں شاعر نے بیان شرطیہ کے دونوں حصوں میں جنگ اور رشتۂ قرابت کی یاد کو جمع کر دیا ہے اور پھر پہلے حصے کی تکمیل یوں کی ہے کہ ان کے خون

بکثرت بہتے ہیں اور دوسرے کی اس طرح کہ ان کے آنسو جاری ہو جاتے ہیں۔ البحتری کے شعر کا پہلا مصرعہ ایک مکمل جملہ شرطیہ ہے اور اسی طرح دوسرا مصرعہ بھی، لیکن پورے شعر میں پہلا مصرعہ شرط ہوگیا اور دوسرا جزء، لیکن اس ربط (مزاوجہ) کی بناء کوئی معنی مشترک ہونی چاہیے، جیسے اس شعر میں لفظ "بہنا" (فاض)۔ ایک اور مثال یہ شعر ہے:

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِيَ الْهَوَى
أَصَاخَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

یہاں معنی مشترک لفظ "لجّ" ہے۔

مآخذ: (۱) القزوینی الخطیب: تلخیص المفتاح، قاهرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۳۵۱؛ (۲) ابن حجّۃ الحموی: خزانۃ الادب، قاهرہ ۱۳۰۴ھ، ص ۲۴۵؛ (۳) Garcin de Tassy: Rhetor. et prosod. des lang. de l' Or. Mus. پیرس ۱۸۷۳ء، ص ۱۸۷۔

(محمد بن شنب)

* **مَزْدَک**: ایک مذہب کا مبلغ جس کی بنا اگرچہ اس سے دو صدی پہلے زرتشت بن خرگان نے ڈالی تھی، لیکن یہ مذہب اسی کی نشر و اشاعت کی وجہ سے ایران میں پھیل سکا۔ قباد کے زمانے میں (۴۸۸ء تا ۵۳۱ء، مگر درمیان میں وقفہ) اس مذہب کو ملک کے اندر زبردست سیاسی اثر حاصل تھا۔ قباد نے یہ مذہب نہ صرف قبول کیا بلکہ اس کی تعلیمات کو جاری کرنے کے لیے مناسب اقدامات بھی کیے، لیکن تخت و تاج سے محروم ہو کر جب وہ دوبارہ تخت نشین ہوا تو اس نے مزدک اور اس کے کثیر التعداد پیرووں کو ہلاک کر دیا۔ مزدک کی تعلیم کی سب سے زیادہ مشہور خصوصیت اس کی یہ کوشش تھی کہ لوگوں کے دلوں سے لالچ اور دیگر موجبات نزاع کو یک قلم دور کر دیا جائے اور اس بنا پر عورت سمیت جملہ مملوکات کو ملک مشترک قرار دیا جائے، تاکہ مذہب پاک اور منقح ہو جائے۔ مآخذ سے مزدکی مسلک کے اصول از سر نو مرتب کرنا یا اس کے مسلک کا ایران کے دوسرے مذاہب یا فرقوں سے رشتے متعین کرنا ممکن نہیں، البتہ اس کے عام خد و خال یہاں بیان کیے جا سکتے ہیں۔

قباد کے عہد حکومت کے مفصل حالات اور مزدک اور اس کی تعلیم سے متعلق چند اہم شہادتیں اس زمانے کے شامی اور بوزنطی مصنفین Joshua, Theophanes, Malala, Procopius.) (Agathias, Stylites کی تصانیف میں ملتی ہیں۔ پہلوی ادب میں مزدک کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔ مزدک اور قباد کے تعلقات سے متعلق ہماری معلومات کا اکثر حصہ عرب اور ایرانی مصنفین کے ذریعے حاصل ہوا ہے اور وہ بھی زیادہ تر خدائی نامک (خدای نامہ) یا ساسانی دور کے شاہنامہ سے ماخوذ ہے، جس کا سب سے زیادہ معروف ترجمہ ابن المقفع کا تھا۔ بیرن روسن Baron Bosen نے خیال ظاہر کیا ہے کہ دوسرے عربی ترجموں کا انحصار کلیۃً اس ترجمے پر نہ تھا۔ ان میں سے بعض تراجم براہ راست اصل تالیف سے لیے گئے تھے۔ بعض مؤلفین نے تاریخی اور افسانوی روایات دوسری پہلوی کتابوں سے بھی لے کر داخل کر دی ہیں اور بعض نے مختلف بیانات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اصل تصنیف کو اپنی زبان میں منتقل کرتے وقت کبھی کبھی اصلاح کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ فارسی اور عربی مصنفین نے جن کے پاس یہ مختلف تالیفات یا تراجم موجود تھے، شاذ و نادر ہی ان کے ماخذ بتانے کی کوشش کی ہے، بلکہ بجائے خود وہ ان مترجموں کے مختلف بیانوں کی تطبیق میں لگ گئے ہیں۔ نولدکی Noldeke نے پہلے ہی مختلف عربی اور

فارسی بیانات میں دو انداز "Hauptquellen" ایک دوسرے سے ممتاز دریافت کیے ہیں (پہلا انداز ابن قتیبہ اور Eutychius نے جیسے طبری نے ایک حصے میں اختیار کیا ہے، دوسرا الیعقوبی نے اور ایک اور حصے میں طبری نے)۔ کرسٹن سین Christensen اپنے بنیادی مطالعے میں اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ وہ خدای نامک کی روایت کے چار متون میں فرق کر سکتا ہے۔ عربی اور فارسی مصنفوں کو اس کی مختلف اشاعتوں یا ترجموں میں بھی چار متن دستیاب ہوئے ہیں۔ ان میں سے دو تو نولدیکی کے دو "Hauptquellen" طرز سے ملتے ہیں۔ تیسرا الدینوری نے پیش کیا ہے۔ (نولدیکی کا خیال ہے کہ دینوری کا بیان پہلے دونوں متون کے مابین موافقت پیدا کرکے بنا ہے) اور نہایة الادب فی اخبار الفرس والعرب (J. R. A. S.، ۱۹۰۰ء، ص ۱۹۵ ببعد) میں بھی یہی متن دیا ہے۔ چوتھا متن خود اپنی خصوصیات رکھتا ہے، جن میں سے بعض تو محض افسانوی حیثیت رکھتی ہیں اور وہ نظام الملک کے سیاست نامہ میں بھی ملتی ہیں، جو خدای نامک سے بالکل جداگانہ تصنیف ہے۔ ان تمام افسانوی روایات کا مشترک سرچشمہ بقول کرسٹن سین "کتاب مزدک" ہی ہو سکتی ہے، جو پہلوی زبان میں (کلیلہ و دمنہ کی طرز کی) قصے کہانیوں کی کتاب ہے، اسے کبھی بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ ابن المقفع نے اس کا عربی نثر میں اور آبان بن عبدالحمید نے عربی نظم میں ترجمہ کیا۔ اس چوتھے متن کی روایت کے عناصر بقول کرسٹن سین کتاب الاغانی، الثعالبی، فردوسی، البیرونی، ابن الاثیر اور ابوالفداء میں ملتے ہیں۔ المسعودی اور الخوارزمی کے بعض مذاکرات بھی "کتاب مزدک" ہی سے لیے ہوئے ثابت کیے جا سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ بھی مستقل روایات محفوظ ہیں، مثلاً الحیرہ کے عربوں کے پاس۔ الشہرستانی کے ملاحظات (جنہیں بعض نقاد کوئی تاریخی اہمیت نہیں دیتے) شاید اس فرقے کی بعض کتابوں ہی سے ماخوذ ہوں، جو اب ضائع ہو چکی ہیں۔ یہ روایات اور کہیں نہیں ملتیں اور ان کا اصل منبع محمد بن ہارون ابو عیسی الوراق ایک زرتشتی تھا، جس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ کتاب الفہرست کے ملاحظات کا ماخذ نامعلوم ہے (اس میں مزدکیوں کو زرتشتی کہا گیا ہے)۔ سترھویں صدی کی فارسی تصنیف دبستان مذاہب غالباً محض بے فائدہ اجزاء کا ایک انبار ہے جو مذکورہ بالا ماخذ سے مرتب کیا گیا ہے اور جعلی مزدکی کتاب دیستاد جس کا اقتباس کتاب مذکور میں ہے، کوئی اصلی یا حقیقی کتاب نہیں ہے۔

عقیدہ: یہ امر واضح ہے کہ یہ ماخذ اصلاحات مزدک کے معاشرتی پہلو پر ہی زیادہ زور دیتے ہیں اور اس فرقے کے مخصوص اصول و عقائد کا ذکر نہیں کرتے (ان میں سے بعض مثلاً الفہرست اور ابن الاثیر ان کے اصول و عقائد کو زرتشتی مذہب سے وابستہ سمجھتے ہیں) اس وجہ سے اکثر مستشرقین کو جنہوں نے اس مضمون کا مطالعہ کیا ہے، (مثلاً نولدیکی، نکلسن، وان ویسن ڈنک v. Wesendonk)، یہ یقین ہو چکا ہے کہ ان اصلاحات کو محض ایک معاشرتی تحریک سمجھنا چاہیے، جس کا مقصد زرتشتی مذہب کو مصفی کرنا تھا، گویا یہ ایک قسم کی اشتراکیت تھی جس کی عورتوں اور ملکیت سے متعلق ہدایات، نیز زاہدانہ روش سے متعلق احکام (مثلاً جانوروں کے ذبح کرنے اور ان کے گوشت کھانے کو ممنوع قرار دینا) مذہبی حیثیت رکھتے تھے اور اس مذہبی رنگ کی وجہ سے اس فرقے کی اشتراکیت موجودہ

خالص معاشرتی اشتراکیت سے واضح طور پر جدا تھی ۔

کرسٹن سین، اپنی تصنیف میں، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، اس کے بالکل برعکس نتیجے پر پہنچتا ہے ۔ اس کے نزدیک مزدکی تحریک زیادہ تر مذہبی تحریک تھی اور اس کے معاشرتی احکام ابتدا میں محض ثانوی حیثیت رکھتے تھے ۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ تحریک مانوی مذہب کی، جس کی اشاعت و تبلیغ مزدک سے دو صدی قبل زرتشت خود کر چکا تھا، اصلاح و تجدید تھی ۔ کرسٹن سین اپنے استدلال کی تائید میں ملالہ Malala کی دو مشہور عبارتیں پیش کرتا ہے جن میں سے پہلی ان اصول و عقائد کے متعلق ہے جنھیں Diocletian کے عہد میں مانوی مبلغ بندوس Bundos نے مسلمہ مانویت کے خلاف روما میں پیش کیا ۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہی بندوس Bundos بعد میں ایران گیا اور وہاں جا کر اس نے اپنے عقیدے کی اشاعت کی ۔ اس کے پیروں کو τῶν Δαρισθενῶν کہا گیا ہے (پہلوی ترکیب درست دینان = راسخ العقیدہ پیرو) دوسری عبارت میں شاہ قباد کو ὁ Δαράσθενος کہا گیا ہے (جو ὁ Δαρίσθενος کی ایک غیر صحیح صورت ہے) یہ لقب مزدکی مذہب کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ ایک مقبول عام شکل ”در یزد دین“ کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ اس لقب کی بگڑی ہوئی شکلوں کی اصل ہے، جو عربی متون میں پائی جاتی ہیں اور اس وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ عربی حروف کی شکلیں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں (الثعالبی نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے : ”خدا کرے اس کی داڑھی گر جائے“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ”در یزد دین“ کو ”ار یزاد این ریش“ پڑھا ہے) کرسٹن سین کے نزدیک یہ متفرق کڑیاں اس کے لیے کافی ہیں کہ ان کو جوڑ کر اس کا ثبوت نکل آئے کہ بندوس اور زرتشت ایک ہی شخص ہے (ہو سکتا ہے کہ بندوس اس مصلح کا ایک اعزازی لقب ہو پہلوی لفظ ”بندیغ بنداغ، یعنی صاحب عزت و احترام“ وہ مزدکی مذہب کو مانوی مذہب تصور کرتا ہے ۔

اس نظریے کی تائید الشہرستانی کے بیان میں بھی ملتی ہے جو ہمیں ایران کی تاریخ مذاہب کی عام خصوصیت سمجھاتے ہوئے اس نظریے کی تائید میں بہترین دلیل پیش کرتا ہے ۔ اس نظریے کے جو لوگ مخالف ہیں، وہ اس بات پر مجبور ہیں کہ وہ ان فرقوں کے مورخ کی پیش کردہ شہادت کو کوئی وقعت نہ دیں ۔ کرسٹن سین اپنے استدلال میں یہ بھی پیش کرتا ہے کہ بوزنطی مورخوں نے جو مزدکیوں کو مانوی کہا ہے، ضرور وہ کسی معقول وجہ پر مبنی ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ ان کا ایک ایسے فرقے کو جس کا اہل مغرب کو بہت کم علم ہے، ایک مشہور جماعت میں داخل کر دینا کچھ زیادہ قابل قدر نہیں ہے (کیونکہ مزدکیوں کے مقابلے میں مانویت کا علم اہل مغرب کو اچھا خاصا تھا اور اسے ایران میں خاص طور پر کفر کی شکل شمار کیا جاتا تھا) ۔

الشہرستانی کی تشریح کے مطابق مزدک کا مسلک مانی کے مذہب سے ملتا جلتا تھا، فرق یہ تھا کہ مانویہ کے نزدیک ارواح مظلمہ ”قصدًا و اختیارا“ عمل پیرا نہیں ہوتیں (بالقصد والاختیار) بلکہ ”خبطًا واتفاقا“ (اندھا دھند) کام کرتی ہیں اور دونوں کا اختلاط بھی بالخبط والاتفاق حاصل ہوتا ہے اور نجات بھی بالخبط والاتفاق (شہرستانی، ۱ : ۱۹۳، علی الخبط والاتفاق) حاصل ہوتی ہے ۔ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ

یہی مصنف مانویت کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں بتاتا ہے کہ مانویوں کے عقاید اختلاط کے سبب کے سلسلے میں مختلف ہیں اور ان میں سے بعض کا خیال یہ تھا کہ یہ اختلاط بالخبط والاتفاق پیدا ہوتا ہے یعنی اصلی نظام آفرینش کے احکام کے بالکل بر خلاف۔ دوسرے مسلم مورخین بھی اس مسئلے کا ذکر کرتے ہیں، جو "ثنویت" کا عقیدہ رکھنے والوں (یعنی وہ لوگ جو یزدان اور اہرمن کو حی و قیوم مانتے ہیں) کے مابین ما بہ النزاع تھا، مثلاً المطہر بن طاہر القدسی کہتا ہے کہ اختلاط بالخبط والاتفاق کی تعلیم صابی ہی دیتے ہیں (لفظ صابی بعض اوقات مانویوں کے لیے استعمال ہوتا ہے)۔ ان سب باتوں سے تو غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں مزدکی تعلیم ثنویوں کی نزاعی صورت حالات کے عین مطابق ہے۔ شاید مزدکی مذہب کا عملی طریقہ بے تعلق اختلاط بالخبط والاتفاق کے عقیدے ہی سے ہو۔

الشہرستانی (ج ۱، ص ۱۹۳) ایک اور مأخذ سے مزدکی نظام آفرینش کی تفصیل دیتا ہے (قوائے اربعہ جو معبود کو اس طرح گھیرے ہوئے ہیں جیسے ایران کے بادشاہ کو امراء و معززین دربار حلقہ کیے رہتے ہیں: سات وزیر، بارہ روحانی، ہمتا تین عناصر اور خیر و شر کا ستتظم)۔ یہ ایسی تفاصیل ہیں جن کی مثالیں غناسطی (Gnostic) اور ثنوی مذاہب کے نظام آفرینش میں بھی ملتی ہیں، جن کا مطالعہ ان کے اپنے اپنے ناموں کے ساتھ ایرانیوں کی موجودہ تحریک اتحاد پسندی، مذاہب کی جدید ترین معلومات کے مطابق ہونا چاہیے۔

آخر میں الشہرستانی اسمہ، تعالٰی کے نام کے حروف پر بعض باطنی (قبالی) Cabalistic نظریوں کے مطابق بحث کرتے ہوئے مزدکی فرقوں کا بھی ذکر کرتا ہے (مثلاً ابو مُسْلِمیَہ) جو اس وقت تک بھی ایران میں موجود تھے اور دور افتادہ علاقوں مثلاً سغدیانہ Sogdiana میں بھی۔

اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مانویت اور مزدکی مذہب میں باہمی تعلق کا بالکل انکار کر دینا کچھ قبل از وقت ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزدکی مذہب کو محض زرتشتی یا مانوی مذہب تک سختی کے ساتھ محدود نہ سمجھا جائے، بلکہ یوں کہا جائے کہ مزدکیت ایک باطنی مذہب ہے جس پر دو طاقتور مذہبی قوتوں کا مساوی اثر پڑا ہے۔ ایک سرکاری مذہب تھا اور دوسرا مانوی مسلک فاسد۔ اس کے علاوہ بعض اور عناصر بھی (بالکل اسی طرح جیسے کہ مانوی باطنیت نے بہت کچھ قومی مذہب سے لیا ہے)۔

بہرحال مأخذ سے جو نمایاں خصوصیت واضح ہوتی ہے اور جس نے معاصرین کو خاص طور پر متاثر کیا، وہ مزدکی احکام مذہبی کا عام مجموعہ تھا، جس پر ایک قلیل مدت تک حقیقتاً عمل بھی ہوا اور جس میں اشتراکیت اور انسان دوستی کے رجحانات موجود تھے، بالخصوص عورتوں اور ملکیت کو تمام انسانوں میں مساوی طور پر مشترک ماننے کی طرف میلان۔ اس مذہب میں زہد و تقوی سے متعلق احکام فرقہ مزدکیہ کی طبیعت کے مطابق ہیں (جیسے جانوروں کے ذبح کرنے اور ان کا گوشت کھانے کی ممانعت) جو اشتراکیت کے عقیدے اور عمل سے مل کر اس مذہب کی رو سے انسان کے لیے باطنی دانش اور نجات کا راستہ معین کرنے کے عنصر اصلیہ ہیں۔

مزدکی مسلک میں مانوی مذہب کی طرح زاہدانہ عنصر غالباً نمایاں تھا۔ لوگوں نے فطرتاً اس کے مسرفانہ اصول کو غنیمت جانا اور ان کے مطابق وسیع پیمانے پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ اس سے ایسی بے اعتدالیاں پیدا ہوگئیں

جو کم از کم اصل مذہب میں مصلح اور اکابرین مذہب کے ارادوں سے بہت دور تھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرقے کا مذہبی پہلو فراموش ہو گیا اور اس کی معاشرتی اصلاحات کی یاد باقی رہ گئی کوئی نہیں کہہ سکتا کہ بانی مذہب اور مذہبی پیشوا ان بے اعتدالیوں کی طرف جو ماخذ ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، خود مائل ہو گئے تھے یا نہیں، اتنا ہم جانتے ہیں کہ اکثر اوقات مصلحین کا ابتدائی حسن اعتقاد حقائق سے سابقہ پڑنے پر متزلزل ہو جاتا ہے ۔

اس خیال کو برقرار رکھنے کے لیے کہ مزدکیت کوئی مستقل مذہب نہ تھا، بلکہ مذہب زرتشت کی اصلاحی تجدید تھی، یہ فطری امر تھا کہ اس کی جملہ تعلیمات کو عملی اہمیت دی جاتی ۔

معاصر ماخذ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ مزدکیوں نے اپنا ایک اسقف یوں منتخب کیا تھا، جس کا نام ملالہ Malala کے مطابق اندرزر تھا (جسے نولدیکی Noldeke پہلوی لفظ اندرزگر ”نصیحت کرنے والا“ سے وابستہ کرتا ہے، دیکھیے اوسخ یا اپسکوپس جو مانوی مذہب اختیار کیے ہوئے تھا۔ اسے قتل عام کے موقع پر دوسرے مزدکیوں کے ساتھ قتل کر دیا گیا، بقول کرسٹن سین ممکن ہے کہ یہی شخص مزدک ہو ۔

قتل عام کے بعد تعزیری کارروائی شروع ہوئی، جس میں تمام مزدکی کتابوں کو تلف کر دیا گیا ۔ ساتویں صدی کی فارسی تصنیف دبستان مذاہب میں ایک کتاب کا ذکر ہے جس کا نام دیسناد بتایا گیا ہے، لیکن عام طور پر اسے جعلی سمجھا جاتا ہے ۔ فرقۂ مزدکیہ کی بابت تمام اطلاعات جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کتاب سے حاصل ہوئیں، شہرستانی اور بعض دیگر ماخذ سے ماخوذ ہیں، جیسے کہ اس کتاب کے باقی حصے انہیں سے ماخوذ ہیں۔ مزدک کی کتاب جسے بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی اور جس کا عربی ترجمہ ابن المقفع نے کیا اور عربی نظم میں آبان بن عبدالحمید نے کیا وہ ایک تفریحی کتاب تھی، کوئی مذہبی کتاب نہ تھی (دیکھیے مذکورہ بالا) ۔

قباد کے عہد حکومت میں مزدکی تحریک کی تاریخ، پھر قتل عام : مزدک (جسے مزدق بھی لکھا گیا ہے) کی زندگی کے حالات ہمیں بہت کم معلوم ہیں ۔ اس کا باپ بام داز کہلاتا تھا (جو مزدک کی طرح ایک فارسی نام ہے)۔ بقول طبری یہ لوگ ایک شہر المدریہ (مذریۃ، طبری، ۱ : ۸۹۳) سے آئے تھے جو کرسٹن سین کے نزدیک ”ماذ رایا“ ہے ۔ اس مصلح کا مولد اصطخر اور تبریز بتایا جاتا ہے، بعض ماخذ میں اسے زرتشتی رہنما (موبذ) بھی کہا گیا ہے ۔ البیرونی جو بعض اوقات خیالی روایات کی پیروی کرنے لگتا ہے، اسے ’موبذان موبذ‘ لکھتا ہے ۔ اس کے عقائد کی تفصیل ہمیں معلوم نہیں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس نے اپنے دو صدی پہلے کے پیشرو زرتشت ساکن فسا کی تعلیمات کو مکمل کیا اور انہیں پھیلایا ۔ یہ ظاہر ہے کہ ہیاطلہ (Hephtalites) کی فتوحات کے بعد ایران میں جو انتشار پھیلا ہوا تھا، اس میں ایک انقلابی مسلک کا پھیل جانا بہت آسان تھا، لیکن یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ بادشاہ نے (جس کی حکومت ۴۸۸ء میں شروع ہوئی) اس نئے مذہب کو کیوں قبول کر لیا (اور یہ ایسا سوال ہے جس پر قدماء بھی حیران ہیں) اور مزدک سے اس کا رابطہ کیسے پیدا ہوا ۔

ممکن ہے بادشاہ نے یہ موزوں خیال کیا ہو کہ امرا اور مذہبی پیشوا جو اکثر پریشانی کا موجب ہوا کرتے تھے، ان کی طاقت کا قلع قمع کرنے کے لیے وہ ایسے فرقے کو آلۂ کار بنائے جس کا

مقصد ان طبقوں کے امتیازات کو مٹانا ہو۔ نولدیکی (جس کی رائے ہے کہ قباد بڑے مضبوط ارادے کا آدمی تھا) اس منصوبے کی داد دیتا ہے۔ کرسٹن سین (جو اس نظریے سے متفق ہو گیا تھا) اب بعض مآخذ کے حوالوں سے قباد کے خلوص نیت کا ثبوت اخذ کرتا ہے (وہ کہتا ہے کہ معاصرانہ تصنیفات اس پر عیارانہ طرز عمل کا الزام عائد نہیں کرتیں)۔ اس کی رائے یہ ہے کہ ابتدا میں قباد مذہبی جذبات کے ماتحت اس مذہب سے متاثر ہوا اور اس کی نئی تعلیم کے مذہبی عنصر نے اسے مسخر کر لیا۔ ساتھ ہی وہ اس کے لیے تیار تھا کہ اگر اس فرقے کے ذریعے اسے سیاسی مفاد حاصل ہو سکیں تو وہ ان سے بھی بہرہ اندوز ہو، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ جنگ کے معاملے میں انسانی ہمدردی اس کے ارادوں میں رکاوٹ نہ تھی۔ گو ایک عربی مآخذ میں جو اس کے خلاف معاندانہ تعصب رکھتا ہے، یہ ذکر آیا ہے کہ یہ بادشاہ اپنے زندیقی عقائد کے زیر اثر خون بہانے سے حذر کرتا ہے۔ کرسٹن سین کی ترجیحی رائے یہ ہے کہ مزدکی اخلاقیات کے باب میں اس کا طرز و انداز وہی تھا جو قسطنطین کا مسیحی تعلیمات کے متعلق تھا۔ بہرحال قباد کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کن رائے دینا مشکل ہے، کیونکہ مآخذ مختلف قسم کے متعصبانہ خیالات سے بھر ہیں، ساتھ ہی انوشیروان کے زمانے کی روایات بھی ہیں جن میں عموماً یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ دوسروں کی نسبت انوشیروان کو زیادہ بلند مرتبہ دیا جائے۔ امراء کے طبقے میں بہت سے لوگ اس مذہب کے پیرو بن گئے۔ عوام الناس کو اس مذہب میں داخل کرنا یوں آسان ہو گیا کہ اول تو ان کی زندگی نہایت خستہ حالی میں بسر ہو رہی تھی، دوسرے یہ کہ ان کی تعلیمات کی طبعی خصوصیت ہی ایسی تھی جو عوام کو ہر زمانے میں اپنی طرف باسانی مائل کرتی رہی ہے۔ اس طرح مزدکی مذہب غیر معمولی قوت بن گیا اور حکومت کے کارندے بھی اس سے متاثر ہوگئے بادشاہ کی خاص توجہ کا اثر ان انتظامات سے ظاہر ہوتا ہے، جن کا ذکر اس زمانے کے مآخذ میں موجود ہے، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ان انتظامات کے ذریعے مزدکی اصول کو عملی جامہ پہنانے میں کتنی کامیابی ہوئی، بلحاظ عورتوں کے مشترک کرنے کے (غالباً یہ ان ضوابط میں اضافہ ہوا جو پہلے ہی ساسانی مجموعہ قوانین میں موجود تھے) یا بلحاظ املاک کے مشترک کرنے کے (جو فقط امراء پر ٹیکس کی شکل میں نمودار ہو کر رہ گیا)۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ بادشاہ کو آغاز حکومت ہی میں ملکیت اور خاندانوں کی بد نظمی کے تباہ کن نتائج کی اصلاح کے لیے سخت اقدامات کرنے پڑے۔ یہ برائیاں کچھ قباد کے جاری کردہ قانون کا براہ راست نتیجہ نہ تھیں، بلکہ یہ اشتراکیت کے بڑھتے ہوئے اثر کی وجہ سے پیدا ہوئیں، جو بعد کے زمانے کا واقعہ ہے۔

بادشاہ کے مزدک پسند مسلک اور مزدکیوں کی روز افزوں طاقت کے باعث محل شاہی میں شورش برپا ہوگئی، قباد کو معزول کر کے قید میں ڈال دیا گیا اور اس کے بھائی جاماسپ کو اس کی جگہ تخت نشین کیا گیا۔ قباد بھاگ کر بچ نکلا اور اس نے ھیاطلہ (Hephralites) کے ہاں جا کر پناہ لی اور ان کی مدد سے دوبارہ اپنی سلطنت پر قابض ہوگیا (٤٩٨ء یا ٤٩٩ء) اس دوران میں بادشاہ کی معزولی کے باوجود اس فرقے کی روز افزوں ترقی ہوتی گئی اور ان کی طاقت سلطنت کے لیے باعث قلق و اضطراب بنی رہی۔ عوام جو جدید مذہب کے زہد و رہبانیت سے اتنے متاثر نہیں تھے،

جتنا کہ اس کے فوری دنیاوی منافع کے دلدادہ تھے، وہ ہر قسم کی زیادتیوں اور دست درازیوں پر اتر آئے اور ہر جگہ شورش و بد نظمی برپا ہوگئی۔ امرا کی جائدادیں لوٹ لی گئیں، عورتوں کو اٹھا لے گئے۔ اشتراکیت کے ان دہشت انگیز اصولوں کی وجہ سے معاصر ماخذ اور عرب اور فارسی ماخذ نے اس فرقے کے خلاف بہت کچھ کہا ہے۔ بادشاہ دوبارہ تخت نشین ہونے کے بعد ان حوادث اور واقعات سے ضرور خوف زدہ ہوا ہوگا۔ اس نے پہلے تو اپنے دشمنوں سے انتقام لیا اور اب اس کو یہ ضرورت لاحق ہوئی کہ امرا اور پیشواؤں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو اپنے ساتھ ملائے تاکہ بوزنطی سلطنت کے خلاف جنگ کر سکے۔ شہزادہ انوشیروان نے بھی بھانپ لیا کہ اس کے حقوق جانشینی اس فرقے کی سرگرمیوں کی وجہ سے خطرے میں ہیں کیونکہ اس فرقے نے اپنی طاقت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ کوشش کی تھی کہ قباد کے بڑے لڑکے پذشخوار شاہ Padhashkhwar (Pathasuarsan) کو بادشاہ کا جانشین منتخب کیا جائے انوشیروان جس نے اپنی حیرت انگیز سیاسی قابلیت کے جوہر دکھانے شروع کر دیے تھے، جس سے اس کا باپ بھی بہت متاثر ہوا، چنانچہ اس نے اپنے باپ کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ مزدک اور اس کے پیروؤں کو ایک مذہبی مناظرے کی دعوت کے بہانے اپنے دربار میں بلائے اور ان سب کو وہیں قتل کرا دے (ایک اور روایت کے مطابق پذشخوار شاہ کی ولی عہدی کے اعلان کے بہانے سے دعوت دی گئی) یہ قتل عام ۵۲۸ء میں یا ۵۲۹ء کے آغاز میں ہوا۔ عرب مصنفین غلطی سے اسے خسرو (انوشیروان) کے عہد کے آغاز کا واقعہ بتاتے ہیں، بہرحال اس کارنامے کی وجہ سے اس کا لقب انوشیروان مشہور ہوگیا۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ مقتولین کی تعداد کتنی تھی۔ ۵۳۱ء میں قباد کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد نوشیروان تخت نشیں ہوا تو اس نے شخصی مالکیت کو بحال کرنے کے لیے خاص اقدامات کیے اور اشتراکیت کے غلبے کی وجہ سے معاشرتی تنظیم میں جو گڑبڑ پیدا ہوگئی تھی اسے بھی درست کیا۔ باقی ماندہ مزدکیوں کا خاتمہ بھی بیدردی سے کر دیا گیا اور ان کی کتابیں بھی جلا دی گئیں۔

قتل عام کے بعد مزدکی مذہب کے حالات: یہ بات ممکن نہیں معلوم ہوتی کہ اس ظلم و تعدی کی وجہ سے مزدکی بالکل ہی نیست و نابود ہوگئے ہوں۔ غالباً باقی ماندہ مزدکیوں نے ایران کے مختلف علاقوں کے پہاڑوں میں جا کر پناہ لی؛ جہاں ہم متاخر زمانے میں کئی فرقے پاتے ہیں (مثلاً خرمیہ) جنھیں مسلمان مصنفین مزدکیوں سے وابستہ کرتے ہیں۔ نظام الملک اپنی کتاب [سیاست نامہ] میں جو اس نے سیاست و نظام حکومت کے متعلق لکھی ہے، اس بات پر بڑا زور دیتا ہے کہ مختلف فرقوں سے پورے طور پر آگاہ رہنا بے حد ضروری ہے۔ اس سلسلے میں اس نے واضح طور پر ان فرقوں کو مزدکیہ میں داخل کیا ہے۔ بعض مستشرقین کے نزدیک مزدکیت کے عناصر فرقہ باطنیہ و اسمعیلیہ میں پائے جاتے ہیں، لیکن ان فرقوں (جن کے بارے میں ہمارا علم بسا اوقات بہت کم ثابت ہوتی ہے) اور قدیم ایران کے مذاہب کی مختلف صورتوں کے درمیان جو رابطہ ہے، اسے ان تحقیقات کو سامنے رکھتے ہوئے جو ایرانی باطنیت اور تعاد و تناسب کی تحریک کی بابت ہو چکی ہیں، عمیق نظر سے جانچنے کی ضرورت ہے۔ اس مضمون پر یہاں بحث نہیں کی جا سکتی۔ دیکھیے مادہ اسمعیلیہ، خرمیہ، مبیضہ، محمرہ،

مقنع، راوندیہ، سنباد وغیرہ۔

مآخذ : (۱) Th. Noldeke : Geschichte der Perser und der Araber zur Zeit der Sasaniden، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۴۵۵ تا ۴۶۷ (حواشی)؛ (۲) دیکھیے مقبول عام خلاصہ مضمون عدًا جو اس مصنف نے کیا ہے در Deutsche Rundschau، ۱۸۷۹ء، ص ۲۸۴ ببعد؛ (۳) E. G. Browne : A Literary History of Persia، کیمبرج ۱۹۰۰ء اور ۱۹۲۸ء، ج ۱ : (۴) O. G. V. Wesendonk : Die Mazdakiten در Der Neue Orient، ۶ : ۳۵ تا ۴۰؛ (۵) وہی مصنف : Die Religion der Drusen، وہی کتاب، ۷ : ۸۵ تا ۸۸، ۱۲۱، ۱۳۰؛ (۶) A. Christensen : Le regne du roi Kawadh I et le Communisme Mazdakite در Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab، (Hist-filol. meddelesler ۹ : ۶ کوپن ہاگن، ۱۹۲۵ء (بہت اہم کتاب ہے)۔

(MICHELANGELO GUIDI)

⊗ **مَزْدَکِیّت** : مزدک سے، پرانے ادب میں اس سے مراد وہ مسلک اور وہ تصورات ہیں جو مزدک سے منسوب ہیں اور جن کا اصل مقالے میں بہ تفصیل ذکر آ چکا ہے۔ جدید (خصوصاً اردو) ادب میں اصل مفہوم کے علاوہ اشتراکیت (خصوصاً مارکسیت) مراد ہے، جس کے بعض تصورات مزدک کے خیالات سے مماثلت رکھتے ہیں۔ اس مضمون میں اس لفظ کا نمایاں اور واضح استعمال اقبال نے اپنے اردو اشعار میں کیا ہے مثلاً :

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

(سید عبداللہ رئیس ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

اَلْمُزْدَلِفَہ : [(ع): مادّہ زلف (بمعنی قربت و نزدیکی)، سے اَز دلاف باب اِفتعال بمعنی اقتراب و اجتماع] مکہ مکرمہ میں ایک مقام کا نام جو منٰی اور عرفات کے تقریباً درمیان میں واقع ہے، جہاں حاجی لوگ عرفات سے واپسی کے وقت نویں اور دسویں ذوالحجہ کی درمیانی رات پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھتے ہیں اور پھر تمام رات وہیں بسر کرتے ہیں۔ اگلی صبح نماز فجر کے بعد سورج نکلنے سے پیشتر وہ وہاں سے روانہ ہو جاتے ہیں اور وادی محسر میں سے ہوتے ہوئے منٰی کی سطح مرتفع پر پہنچ جاتے ہیں۔ [اس مقام کو المزدلفہ کہنے کی کئی وجوہ ہیں : (۱) یہاں مغرب، عشا اور فجر کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں اور اللہ تعالٰی کا قرب حاصل کیا جاتا ہے؛ (۲) عرفات میں مناسک ادا کرنے کے بعد یہاں پہنچ کر منٰی سے قریب ہو جاتے ہیں؛ (۳) رات کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد یہاں پہنچتے ہیں؛ (۴) یہ صاف اور پاکیزہ جگہ ہے (تاج العروس، بذیل مادّہ زلف)۔ قرآن مجید میں اس مقام کو "المَشْعَر الحرام" کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور وہاں اللہ تعالٰی کا ذکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے : فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ (۲ (البقرہ) : ۱۹۸) یعنی جب تم عرفات سے واپس ہونے لگو تو مشعر حرام (یعنی المزدلفہ) میں اللہ کا ذکر کرو]۔ اس کا ایک نام "جمع" بھی ہے (دیکھیے لیلۃ جمع در ابن سعد، ۲/۱ : ۱۲۹، سطر ۹)، لیکن ایک اور بیان کے مطابق "جمع" کا اطلاق اس تمام علاقے پر ہوتا ہے جو عرفات اور منٰی کے درمیان ہے اور یہ دونوں مقام بھی اس میں شامل ہیں اس لحاظ سے "یوم جمع" (کتاب الاغانی، ۳ : ۱۳۰، سطر ۱۱) سے مراد یوم عرفات لی جاتی ہے اور ایام جمع سے ایام منٰی مراد ہوتے ہیں۔ [صحیح بخاری (کتاب الحج، باب ۹۳ تا ۹۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ المزدلفہ اور "جمع" ہم معنی ہیں۔ المزدلفہ میں قیام، عبادت اور ذکر اسی

مناسک حج میں سے ہیں] ۔

مزدلفہ میں ایک مقدس مقام جبل قُزَح ہے، [اسے المشعر الحرام بھی کہتے ہیں ۔ یوم النحر کی صبح کو یہاں حاجی حضرات دعا کے لیے جمع ہوتے ہیں ۔ یہاں دعا کے لیے وقوف مستحب امر ہے] ۔ بقول الازرقی اس کے اوپر ایک بڑا سا گول قبہ تھا ۔ [مکہ مکرمہ کے قاضی الفاسی (م ۸۳۲ھ) نے ۸۱۱ھ میں اس گنبد یا برج کو موجود پایا ۔ اس نے اسے ایک مربع عمارت بتایا ہے جو مینار کی سی تھی] ۔ رات کو آنے والے حاجیوں کی راهنمائی کے لیے اس پر روشنی کی جاتی تھی ۔ [خلیفہ هارون الرشید کے زمانے میں یہاں شمعیں روشن کی جاتی تھیں ۔ اس کے بعد بڑے بڑے چراغ جلائے جاتے رہے ۔ بعد ازاں چھوٹے چراغوں نے جگہ لے لی (شفاء الغرام، ص ۳۰۸)] ۔ اسلامی عہد میں اس برج سے کوئی چار سو گز کے فاصلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی تھی جس کی الازرقی پوری تفصیل دیتا ہے ۔ [بعد میں مختلف سلاطین اور والی اس مسجد کی تعمیر و تجدید میں حصہ لیتے رہے] ۔ المقدسی صرف نماز ادا کرنے کی جگہ بتاتا ہے اور ایک اجتماعی چشمہ اور ایک مینار کا ذکر کرتا ہے ۔ Burton بھی مزدلفہ میں ایک اونچے اور الگ تھلگ قبے کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس کے بقول مزدلفہ میں قیام کی رات کو روشنی مسجد میں کی جاتی ہے ۔ [الفاسی بتاتا ہے کہ مزدلفہ میں تین چشمے ہیں (کتاب مذکور، ص ۳۳۵)] ۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، طبع وُستنفلٹ، ص ۷۷؛ (۲) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۱/۱ : ۳۱، ۲/۱ : ۱۲۵، ۱۲۹؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۱۱۰۵، ۱۷۵۵؛ (۴) الازرقی، طبع وُستنفلٹ، ص ۳۶، ۱۳۰، ۴۱۱ ببعد و ۴۱۵ ببعد؛ (۵) B. G. A.، ۱ : ۱۷؛ ۲ : ۳۲؛ ۳ : ۷۶ ببعد؛ (۶) البکری، طبع وُستنفلٹ، ص ۴۴۲ ببعد، ۵۰۹ ببعد؛ (۷) یاقوت، طبع وُستنفلٹ، ۴ : ۵۱۶ ببعد؛ (۸) Burckhardt : *Reisen in Arabien*، ص ۲۱۴ ببعد؛ (۹) Burton : *Personal Narrative of a Pilgrimage to el Medinah and Meccah*، ۳ : ۱۸۵۶؛ (۱۰) Snouck Hurgronje : *Het Mekkaansche Feest*، ص ۱۵۰ تا ۱۵۸؛ (۱۱) Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums*، ص ۸۴ ببعد، ۱۲۰؛ (۱۲) Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ص ۱۵۰؛ [(۱۳) کتب حدیث، بحوالہ مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ المزدلفۃ ۔ (۱۴) الفاسی : شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، ۳۰۷ تا ۳۰۸، ۳۳۵؛ (۱۵) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ زلف] ۔

(Fr. Buhl [و ادارہ])

* **مُزْدَوِج** : [(ع): مادہ زَوْج سے باب افتعال]؛ لغویین کے ہاں اس سے یہ مراد ہے کہ دو لفظوں کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ ان میں سے ایک کی شکل بدل کر دوسرے کے مشابہ بنا دیں، مثلاً اس حدیث (ابن ماجہ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۲۴۶) میں کہ : "اِرجِعْنَ مأزُورات غیرَ مأجُورات" یعنی گھر واپس جاؤ گناہوں سے زیر بار ہو کر نہ کہ اجر سے مالا مال ہو کر ۔ یہاں لفظ مَوزُورات کو، جو اصل و ۔ ز ۔ ر سے ہے، بدل کر مأزُورات کر دیا گیا ہے، تاکہ وہ مأجورات کا هم‌شکل ہو جائے ۔ اسی طرح کا تدبر (دیکھیے لسان العرب، ۱۹ : ۳۵۳) غدیّات و عشیّات، غدیاتات و عشیاتات، بالغدایا والعشایا (سب بمعنی صبح و شام) کی ترکیبوں میں بھی واقع ہوا ہے جن میں پہلے لفظ کی شکل دوسرے کے مطابق کر دی گئی ہے ۔

علم بدیع میں مزدوج کا یہ مفہوم ہے کہ دو متصل لفظوں میں، جو هم شکل، هم وزن اور هم روی ہوں، تجنیس لفظی پیدا کی جائے [دیکھیے

التعریفات، ص ۱۴۳]، مثلاً قرآن مجید کی اس آیت وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ (۲۷ [النمل]: ۲۲)، یعنی میں آپ کے پاس سبا سے ایک خبر لایا ہوں، جہاں لفظ سَبَاٍ اور نَبَاٍ میں تجنیس لفظی پائی جاتی ہے ۔ ایک اور مثال یہ حدیث نبوی ہے کہ (ابن الاثیر : نہایۃ، قاہرہ ۱۹۱۱ء، ۴ : ۲۹۱، بذیل ھ ۔ ی ۔ ن) المؤمنون ہَیِّنُوْنَ لَیِّنُوْنَ (مومن صلح جو اور نرم مزاج ہوتے ہیں)؛ نیز ہَیْنٌ لَیْنٌ، ہَیِّنٌ لَیِّنٌ کی لفظی ترکیبیں بھی اسی کی مثال ہیں (لسان العرب، ۱۷ : ۲۸۰، ۳۳۱) .

شعرا کے نزدیک مزدوج کا مفہوم یہ ہے کہ کسی نظم کے دو دو مصرعوں کو ہم قافیہ رکھا جائے ۔ [احمد حسن الزیات (تاریخ الادب العربی، ص ۲۴۵) نے المزدوج کی یوں تعریف کی ہے : ہو ان یؤتی بشطرین من قافیۃ ثم باٰخرین من اخری۔ التہانوی کہتا ہے کہ شعرا مثنوی کو مزدوج بھی کہتے ہیں] ۔ عام طور پر یہ طریقہ صرف تعلیمی ارجوزوں میں مستعمل ہے (جیسے کہ ابن مالک کے الفیہ میں)، لیکن العاملی نے اپنی کشکول (قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۷۶، ۷۸، ۸۳) میں اسے بحر رمل اور بحر وافر میں بھی استعمال کیا ہے ۔ فارسی اور ترکی میں اس قسم کی نظم کو مثنوی کہتے ہیں اور اس کے لیے بحر ہزج، رمل اور متقارب استعمال ہوتی ہیں۔ [التہانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۸۰) مثنوی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے : و این را مزدوج نیز نامند، یعنی مثنوی کو مزدوج بھی کہتے ہیں، نیز دیکھیے کتاب مذکور، ص ۶۰۹] ۔ ایسی نظم میں یہ ضروری ہے کہ دونوں مصرعوں کے آخری جزو یکساں ہوں ۔ عربوں کے یہاں ایک قسم کی نظم بحر رجز میں (اور بعض دفعہ کچھ اشعار صحیح معنی میں بحر سریع میں) مزدوجات کے نام سے رائج ہے (ایسی نظموں کا ایک مجموعہ قاہرہ میں ۱۲۹۹ھ میں شائع ہوا تھا) جس میں پانچ پانچ مصرعوں کے بند (دور، Strophes) ہوتے ہیں اس طرح کہ پہلے چار مصرعے تو آپس میں ہم قافیہ ہوتے ہیں اور سب بندوں کے پانچویں مصرعے آپس میں ہم قافیہ ہوتے ہیں ۔ بعض اوقات بندوں میں چار ہی مصرعے ہوتے ہیں اس طرح کہ پہلے تین مصرعوں کا ایک قافیہ ہوتا ہے اور چوتھے مصرعوں کا ایک، جیسے کہ ابن مالک کی نظم الإعلام بمثلث الکلام (قاہرہ ۱۳۲۹ھ) اور حسن توبدر الخلیلی کی نیل الأرب فی مثلثات العرب (بولاق ۱۳۰۱ھ) میں؛ [نیز دیکھیے مزدوجات در دیوان ابو العتاہیہ و دیوان بشار بن برد] .

مآخذ : (۱) الجرجانی : التعریفات، قسطنطینیہ ۱۳۰۷ھ، ص ۲۴۲ [۱۳۲۱ھ، ص ۱۴۳]؛ (۲) محمد علی بن علی التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، قسطنطینیہ ۱۳۱۷ھ، ۱ : ۱۹۹، ۶۲۷، [بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۱۸۰، ۶۰۹]؛ (۳) محمد بن قیس الرازی : المعجم فی معاییر اشعار العجم، لائیڈن ۱۹۰۹ء، ص ۲۹۰؛ (۴) Garcin de Tassy : *Rhétorique et prosodie des langues de l' or musulman*؛ (۵) الاصفہانی : الاغانی، ج ۲۰، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۶) ابو ہلال العسکری : کتاب الصناعتین، (۱۳۲۰ھ)؛ (۷) ابوبکر الصولی : کتاب الاوراق، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۸) ابن رشیق : العمدۃ، (۱۹۰۷ء) ج ۱؛ (۹) ابن مالک : الاعلام بمثلث الکلام، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۰) ولیم آلوارد: مجموعۃ اشعار العرب، (الاصمعیات)؛ (۱۱) الزیات : تاریخ الادب العربی، ص ۲۴۵؛ (۱۲) ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۶۲ (بیروت)] .

(محمد بن شنب [و ادارہ])

اَلْمُزَّمِّل : (ع) : اس کا اصل مادہ زَمَلَ ہے، جس کے معنی ہیں : وہ دوڑا، اس نے جلدی کی، زَمَلَ الشَّیْءَ کے معنی ہیں : اسے چھپا دیا، تزمّل کے

معنی ہیں خود کو کپڑوں میں لپیٹ لیا؛ [اس سورۃ میں] مُزَّمِّل مُتَزَمِّل کے معنی میں ہے، یعنی اپنے آپ کو کپڑوں میں لپیٹ لینے والا۔ قتادہؒ سے مزّمّل کے معنی یہ منقول ہیں کہ نماز کی تیاری کے لیے اپنے آپ کو دثار، یعنی کمبل میں لپیٹ لینے والا؛ عکرمہؒ کے نزدیک مزّمّل کے معنی ہیں: منصب نبوت و رسالت سے متصف ہونے والا۔ شیخ ابن العربی مزّمّل کے معنی جسم و لباس کے پردوں میں لپٹنے والا (متلفف فی حواشی البدن و ملابسہ) بیان کرتے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ؛ مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ تفسیر ابن عربی، ۲ : ۱۷۷)۔ قرآن مجید کی ایک سورۃ کا نام ہے جس کا عدد تلاوت تہتر (۷۳) اور صحیح ترین قول کے مطابق عدد نزول تین (۳) ہے۔ یہ سورت نٓ والقلم کے بعد اور سورۃ المدّثّر سے قبل مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی، اس لیے آیات ۱۰، ۱۱ اور ۲۰ کے سوا تمام آیات مکی ہیں (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ٦۳۴، ٦۴۴؛ الجواہر، ۲۴ : ۲۷۲؛ فتح البیان، ۱۰ : ۱۰۷؛ البحر المحیط، ۸ : ۳٦)۔ یہ سورۃ مصحف مقدس کے انتیسویں پارے میں سورۃ الجن کے بعد اور سورۃ المدّثّر سے قبل واقع ہے اور دو رکوع، بیس آیات، دو سو پچاسی کلمات اور آٹھ سو اڑتیس حروف پر مشتمل ہے (خازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۳۴۴؛ تنویر المقباس، ص ۳۷۱)۔ ابو حیان الغرناطی (البحر المحیط، ۸ : ۳۵۸) کہتا ہے کہ مزّمّل کے معانی بار نبوت اٹھانے والا اور عبادت الٰہی کے لیے مستعد ہونے والا زیادہ مناسب ہیں اور یہ لقب آپؐ کو از راہ حب و ملاطفت دیا گیا، کیونکہ کلام عرب میں کسی کی حالت و کیفیت دیکھ کر اسی کے مطابق لقب دے دیا جاتا تھا، جیسے ایک موقع پر خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ابوتراب کے لقب سے پکارا تھا (نیز دیکھیے الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، ٦ : ۲۷٦)۔

السیوطی (لباب النقول فی اسباب النزول، برحاشیہ تنویر المقباس، ص ۲۸۷) نے اس کے شان نزول کے ضمن میں لکھا ہے کہ قریش نے اپنے دارالندوہ میں جمع ہو کر باہم مشورہ سے یہ طے کیا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ایسا لقب دے دیا جائے جو عوام الناس میں، معاذ اللہ، باعث بدنامی ہو؛ چنانچہ کسی نے کہا آپؐ کو کاہن کہا جائے یا مجنون اور بعض نے کہا آپ کو ساحر کہا جائے۔ یہ باتیں جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو پہنچیں تو آپ نے اپنے آپ کو کمبل میں لپیٹ لیا (دیکھیے فی ظلال القرآن، ص ۲۷۴)۔ گزشتہ سورۃ کے ساتھ اس کا ربط یہ ہے کہ گزشتہ سورۃ کا اختتام اس بات پر ہوا کہ اللہ عالم الغیب ہے جن بندوں کو چاہے منصب رسالت کے لیے منتخب کرتا رہتا ہے۔ اب اس سورت کے آغاز میں رسالتمآب صلّی اللہ علیہ وسلّم کو مزّمّل کے پیارے لقب سے خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا گیا کہ آپؐ بھی ان برگزیدہ بندوں میں سے ہیں جو اس منصب جلیل کے لیے چنے گئے اور یہ کہ اللہ نے آپؐ کو کچھ امتیازی خصائص عطا فرمائے ہیں اور کفار کے شر سے محفوظ رکھا ہے۔ سورت الجن کا اختتام ذکر رسالت پر ہوا اور سورت المزمل کا آغاز رسالت کی آخری اینٹ یعنی خاتم المرسلین کے نام نامی سے ہو رہا ہے (تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۵۹؛ البحر المحیط، ۸ : ۳٦؛ روح المعانی، ۲۹ : ۵۴)۔

امام ابو عبداللہ محمّد بن حزم (کتاب فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ، برحاشیہ تنویر المقباس، ص ۳۸۲) نے ذکر کیا ہے کہ سورت المزّمّل میں چھ آیات ایسی ہیں جو منسوخ الحکم ہیں۔ قاضی

ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۸۵۹ تا ۱۸۷۲) کے بیان کے مطابق اس سورت میں نو آیات ایسی ہیں جن سے اکتیس (۳۱) شرعی احکام اور فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے ۔

سورت المزمّل دعوت اسلامی کے ایک مرحلے سے تعلق رکھتی ہے، جس کا آغاز حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم پر ایک عظیم ذمّہ داری ڈالنے سے ہوتا ہے جس میں قیام اللّیل، ترتیل القرآن اور خشوع و خضوع کے ساتھ ذکر اللہ میں مشغول رہنا بھی شامل ہے اور اس کا اختتام اس بات پر ہوتا ہے کہ اللہ کی رحمت و مغفرت بے پایاں ہے جس کا حصول اطاعت و ایثار سے ممکن ہے ۔ حقیقت میں یہ سورۃ بہت سے اوامر و احکام پر مشتمل ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو جن اشیا کا حکم ہوا ہے وہ یہ ہیں : (۱) نصف رات یا اس سے کچھ کم و بیش وقت اللہ کے حضور میں قیام اور عبادت میں مشغول رہیں؛ (۲) قرآن کریم ترتیل و تجوید اور پر سکون انداز میں تلاوت کیا کریں؛ (۳) غیر اللہ سے یکسر منقطع ہوکر ہمہ وقت دن رات تحمید و تسبیح اور ذکر و صلوۃ میں مشغول رہیں؛ (۴) دشمنان اسلام کی زیادتیوں پر صبر کرتے ہوئے ان کے ساتھ مدارات و مجانبت کا طرز عمل اختیار کریں اور ان کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیں؛ (۵) ذکر و صلوۃ میں تخفیف و سہولت پر عمل کریں ۔ امت کے لیے صرف صلوۃ مفروضہ، ادائے زکوۃ اور طلب رحمت و مغفرت میں مصروف رہنا کافی ہے (تفسیر المراغی، ۲۹ : ۱۲۲؛ فی ظلال القرآن، ص ۳۷۴۳؛ روح المعانی، ۲۹ : ۱۰۰) ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے منقول ہے کہ جس نے سورت المزمّل کی تلاوت کی اللہ تعالی دنیا و آخرت میں اس کی تنگی دور کر دے گا (الکشاف، ۴ : ۶۴۳) ۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) الرغب اصفہانی : مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۳) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۴) وہی مصنف : لباب النقول فی اسباب النزول، برحاشیہ تنویر المقیاس، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) وہی مصنف : الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۶) محمد بن حزم : کتاب فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۷) الفیروز آبادی : تنویر المقیاس فی تفسیر ابن عباس، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۸) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، ریاض، تاریخ ندارد؛ (۱۰) وہی مصنف : النہر الماد، برحاشیہ البحر المحیط، ریاض، تاریخ ندارد؛ (۱۱) علی بن محمد الخازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) ابن العربی : تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۳) الواحدی نیشا پوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۴) قاضی ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) الجوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الحکیم، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) قاضی ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، دھلی تاریخ ندارد؛ (۱۷) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۱۸) صدیق حسن خان : فتح البیان، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۱۹) المراغی : تفسیر، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۲۰) سید قطب : فی ظلال القرآن، قاہرہ ۱۹۶۷ء ۔

(ظہور احمد اظہر)

* **مَزَگان** : (پرانا عربی نام البریجہ "چھوٹا قلعہ یا گڑھی"؛ موجودہ عربی نام الجدیدہ) : مراکش میں ساحل بحرالکاہل پر ایک شہر کا نام، جو وادی ام الربیع کے سرے سے سات میل کے فاصلے پر شمال مشرق میں واقع ہے ۔ ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۵۵,۵۰۱ نفوس پر مشتمل تھی [The statesman's year-Book، ۱۹۸۰ء ----۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ۃ ۃ، لائڈن بار اول بذیل مادہ] ۔

مآخذ : (۱) St. Gsell: Hist. ancienne de l'Afrique du Nord، ج ۱، ۱۹۲۸ء؛ (۲) Luiz Maria do Couto de Albuquerque da Cunha: Memorias para a historia da praça de Mazagão، طبع Levy Maria Jordao، لزبن ۱۸۶۴ء؛ (۳) Affonso de Dornellas: A praca de Mazagao، لزبن ۱۹۱۳ء؛ (۴) Goulven: La place de Mazagan sous la domination portugaise، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۵) Vergilio Correia: Lugares dalem، لزبن ۱۹۲۳ء؛ (۶) Agostinho de Gavy de Mendonca: Historia do cerco de Mazagao (۱۵۶۲ء)، لزبن ۱۸۹۱ء؛ (۷) Discurso da Jornada de D. Gonçalo Coutinho a villa de Mazagam، لزبن ۱۹۳۹ء؛ (۸) Jorge de Mascarenhas: Descriҫão da fortaleza de Mazagao (1615 - 19)، طبع Belisario Pimenta، لزبن ۱۹۱۹ء؛ (۹) G. Host: Den Marokanske Kajser Mohammed ben Abdallah's Historie، کوپن ہیگن ۱۷۹۱ء؛ (۱۰) الناصری: کتاب الاستقصاء، ترجمہ Fumey، در A. M.، ج ۹، ۱۰۔

(P. DE CENIVAL و G. S. COLIN [تلخیص از ادارہ])

مَنزگان : (البریجہ) رک بہ Manzaghi، در آ ۲، لائیڈن، بار دوم۔

* **مزمار** : لفظی معنی ہیں "ہوا بھر کر بجانے کا آلہ"۔ عام معنوں میں اس کا اطلاق ان سب چوبی آلات غنا پر ہوتا ہے جو ہوا بھر کر بجائے جاتے ہیں۔ یعنی بانسری یا نَی (نای) کی قسم کے باجے۔ خاص معنوں میں اس سے مراد وہ ساز ہے جو نرسل سے بنا ہو (یعنی وہ ہوائی آلہ یا ساز جو نرسل کے ذریعے بجتا ہو)۔ اس لحاظ سے یہ ساز نی سے مختلف ہے، چنانچہ ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) مزمار۔ نرسل کی بانسری کی بابت لکھتا ہے: یہ وہ آلۂ موسیقی ہے جس کے ایک سرے میں تم پھونکتے ہو اور یہ سرا منہ میں رکھ لیتے ہو۔ یہ ساز یَراع (نی) سے مختلف ہے۔ "جس میں تم ایک سوراخ کے ذریعے پھونک مار کر ہوا پہنچاتے ہو"۔ ابن زیلہ (م ۱۰۴۸ء) نے بھی یہی لکھا ہے لیکن وہ عربی لفظ مزمار کی جگہ فارسی لفظ نای استعمال کرتا ہے۔ ابن سینا کے عربی رسالے النجاۃ میں مزمار کا ذکر ہے، لیکن اس کی فارسی تصنیف دانش نامہ میں بعینہ اسی موضوع کی عبارت میں لفظ نای آیا ہے۔ علاوہ ازیں مفاتیح العلوم، ص ۲۳۶، میں لکھا ہے کہ "مزمار" نائے کو کہتے ہیں۔ اس مقالے میں ہمارے زیر بحث چوبی ساخت کے ہوا سے بجنے والے آلات موسیقی (مزامیر) ہیں۔ ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں: اوّل نرسل کے پردوں میں ہوا گزار کر بجنے والے ساز؛ دوم نلکی کے سوراخ میں پھونک مار کر بجنے والے ساز۔ پہلی قسم میں ایک نرسل والے باجے، الغوزہ (clarionet)، نفیری (oboe)، اور سیکسوفون (saxophone) وغیرہ نیز دوہری نلکیوں والی بانسری، بین (bag-pipe) اور چنگ شامل ہیں۔ دوسری قسم میں نی، پرانی وضع کی بانسری (recorder) اور کئی نرسلوں سے بنی ہوئی بانسریاں (panpipes) بھی شامل ہیں۔

(الف) نرسل کے پردوں میں ہوا پھونکنے والے باجوں کی اقسام: قدیم سامی فنی اور ادبی آثار میں ایک نرسل کی بانسری کا ذکر موجود ہے (Lavignac، ۱ : ۳۵ ببعد)۔ ایرانی روایات میں اس ساز کے موجد ایرانی ٹھہرائے گئے ہیں (المسعودی: مروج، ۸ : ۹۰) اور ساتھ ہی جمشید کی بابت دعوی کیا گیا ہے کہ وہ اس کا اصل موجد تھا (اولیا چلبی، ۱ : ۶۰۱)۔ مسلمان قوموں کے ہاں ایسے نرسل کے باجے مخروطی یا اسطوانی نلکی (انبوب) کی شکل میں پائے جاتے ہیں جن میں انگلیوں کے لیے سوراخ (ثقوب) بنے ہوتے ہیں اور

ان کو اکہرے یا دوہرے پتلے نرسل کے ملنے والے پردوں (قَصْبہ یا قَشّہ) کے ذریعے بجایا جاتا ہے۔ چھٹی صدی عیسوی کے عربوں کے ہاں بیاہ شادی اور عام خوشی کی محفلوں میں مزمار موجود ہوتے تھے (المفضّلیات، xvii)۔ ساتویں صدی عیسوی میں حجاز کے یہودی قبیلوں میں مزمار فوجی سازوں میں شامل تھا (الاغانی، ۲ : ۱۷۲)۔ اسلام کے آنے پر مزمار کو ایک ملعون چیز قرار دیا گیا جس کی زیادہ تر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مزمار نواز عورتوں (زَمّارہ) کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا تھا جنہیں مشرقی ممالک کے عام دستور کے مطابق طوائف سمجھا جاتا تھا اور یہ حقیقت ہے کہ زَمّارہ اور زانیہ عرف عام میں تقریباً مترادف قرار دیے جاتے تھے۔ یہ امر بعید از قیاس ہے کہ ایک معروف حدیث میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے ابو موسیٰ الاشعری رض کے لحن (قراءت) کی تعریف میں مزمار کا جو ذکر فرمایا ہے اس سے مراد یہی نرسل کی بانسری ہو بلکہ قیاس غالب یہ ہے کہ آپؐ کا اشارہ مزامیر داؤد میں سے ایک مزْمور (عبرانی مزمور ـ "بھجن") کی جانب ہے (دیکھیے Farmer: *History of Arabian Music*، ص ۳۳)۔ اوائل ایام میں جس ساز کو عرب مزمار کہتے تھے اسی کو ایرانی نائے کہتے تھے، لیکن ایرانیوں نے بانسری کو اس سے ممیز کرنے کے لیے اس کا نام نائے نرم رکھا تھا۔ اس کے بعد نرسل کے ساز کا نام نائے سیاہ اور بانسری (flute) کا نام نائے سفید ہو گیا، کیونکہ ان کے رنگ الگ الگ ہو گئے تھے۔ نویں صدی عیسوی کے آغاز میں خلفائے عبّاسیہ کے ایک درباری مغنی زُنّام نے پردے والا ایک باجا ایجاد کیا جس کا نام اسی کے نام پر نائے زُنامی یا فقط زُنامی رکھا گیا (تاج العروس)۔ یہ ایجاد کیا تھی، اس کی بابت ہم فقط قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ ایک اسطوانی نلکی ہو جس سے ساز کی آواز کا اتار چڑھاؤ درست کیا جا سکتا ہو یا اس میں مخروطی شکل کی نلکی کا استعمال پہلی مرتبہ کیا گیا ہو (دیکھیے Farmer: *Studies*، ص ۷۹، ۸۲)۔ اس زمانے کی بابت ہمیں کوئی علم نہیں کہ اس میں مختلف اصناف کے مزماروں کی نلکیاں اسطوانی ہوتی تھیں یا مخروطی یا یہ کہ انہیں نرسل کے اکہرے پردے سے بجایا جاتا تھا یا دوہرے سے۔ اس ایجاد کی اپنی مقبولیت خواہ کیسی ہی رہی ہو لیکن زنامی کے لفظ کو مشرقی ممالک میں کوئی عام رواج حاصل نہیں ہوا۔ بلاد مغرب میں جہاں بالآخر یہ لفظ عوامی محاورے میں بگڑ کر زُلامی بن گیا تھا، "مزمار زنامی" نرسل کا سب سے اہم ساز بن گیا، نہ صرف اندلس میں جیسا کہ ہمیں الشَّقُنْدی سے معلوم ہوتا ہے (م ۱۲۳۱ء؛ المقری: *Moh. Dyn.*، ۱ : ۵۹) بلکہ المغرب [مراکش] میں بھی (ابن خَلْدون، ۲ : ۳۵۳)۔ اہل اندلس کے ساز کا نام زلامی بھی اسی سے ماخوذ ہے (دیکھیے Schiaparelli (بذیل مادہ)۔

الفارابی (م ۹۵۰ء) نے مزمار (= مزمار واحد) کی کیفیت اور اس کی وضع قطع بیان کی ہے۔ اس ساز میں آٹھ سوراخ ہوتے تھے جن پر انگلیاں چلتی تھیں اور سرگم کے آٹھوں سر مکمل پائے جاتے تھے۔ اس نے ایک چھوٹے مزمار "سرنائے" کا بھی ذکر کیا ہے (Kosegarten، ص ۹۵؛ Land، ص ۲۲؛ Erlanger، ص ۲۶۲)۔ اس ساز کا ایک خاص پرزہ شُعَیرہ کہلاتا تھا۔ مفاتیح العلوم (ص ۲۳۷) میں لکھا ہے کہ "مزمار کا شعیرہ" اس کا سر ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے سے (سرگم کے لحاظ سے) تنگ یا چوڑا کیا جاتا ہے۔ دراصل یہ ایک نلکی ہوتی تھی جس کو مزمار کے سر میں

داخل کیا جاتا تھا اور اس سے اس کے سُر کی آواز بوقت ضرورت نیچی کر لیتے تھے (دیکھیے راقم الحرف : Studies، ص ۸۲) اسے بعد میں طوق (کنز التحف) یا فصل کہنے لگے (Villoteau)۔ اسے شعیرہ شاید اس لیے کہتے تھے کہ اس نالکی کے سرے پر ایک بٹن لگا ہوتا تھا جسے گھمایا جاتا تھا۔ لفظ سُرنائی بعد میں سرنای اور پھر سرنا بن گیا۔ عوامی علم اشتقاق کے مطابق یہ لفظ سُور بمعنی جشن اور نائے بمعنی نرسل سے بنا ہے، لیکن لفظ کی یہ شکل [سور نای] فقط کتب لغت ہی میں دیکھنے میں آتی ہے (برہان قاطع)۔ بعض جدید مصنفین نے اسے صور نای بھی لکھا ہے۔ اولین صدی عیسوی کی ابتداء ہی میں سرنائے جنگی موسیقی میں داخل ہو گئی تھی (کتاب الاغانی، ۹ : ۳۰؛ اصل متن میں سرناب ہے)۔

ابن زیلہ نے بتایا ہے کہ کس طرح گیارھویں صدی میں انگلیوں کی حرکت اور منہ سے بجانے کے طریقوں کے الٹ پھیر سے مزمار (فارسی نائے) میں زائد سروں کا اضافہ کیا گیا۔ فارسی کتاب کنز التحف (چودھویں صدی) میں مزمار کا ذکر بھی کیا گیا ہے جسے "نائے سیاہ" بھی کہتے تھے اور اس کی شکل و ساخت کی تشریح بھی کی گئی ہے۔ اس بیان کا وہ حصہ قابل قدر ہے جس میں ہلنے والے نرسل کے اس پردے کی عملی ساخت کو واضح کیا گیا ہے جس سے ساز بجتا تھا۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ پردہ دوہرا ہوتا تھا۔ اس سے اگلی صدی کے ایک ترک مصنف احمد اوغلو شکراللہ نے اس کتاب سے بکثرت اقتباس کیا ہے (Lavignac، ۱ : ۳۰۱۲)۔ ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) کا بیان ہے کہ زمر سیاہ نائے کے سوراخوں پر انگلیاں رکھنے اور لبوں سے بجانے کے طریق کے متناسب زیر و بم سے سب سر نکالے جا سکتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اس سے چھوٹا ساز سرنا اس سے ناقص ہوتا ہے کیونکہ اس پر آٹھوں اونچے سر ٹھیک نہیں نکلتے۔ اس نے سرنا سے ملتے جلتے ایک اور قسم کے مزمار کا ذکر بھی کیا ہے جس کا نام بَلَبان ہے۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ یہ ساز شیراز سے آیا تھا۔ محمد بن مراد کے رسالہ (پندرھویں صدی) سے معلوم ہوتا ہے کہ نایِ اسود (= نائے سیاہ = مزمار) کی لمبائی ۷۲ سینٹی میٹر ہوتی تھی۔

ترکوں نے فارسی لفظ سُرنا کو بدل کر زورنا بنا لیا، اور بلاد مشرق میں یہ اصطلاح زمر (= مزمار) اور سرنا دونوں کے لیے یکساں مستعمل ہو گئی۔ اولیا چلبی (سترھویں صدی) بیان کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں ترکوں کے ہاں جو مزمار رائج تھے ان میں مفصلۂ ذیل مزمار شامل تھے: قبا زورنا یا عجمی زورلا، عربی زورنا، آصفی زورنا، شہابی زورنا (مراکش کا مزمار)۔ اس نے قرناطہ کا بھی ذکر کیا ہے، جو بقول اس کے انگریزی ایجاد ہے (۱ : ۲۴۶)۔ اگر یہ ساز وہی ہے جسے قرنیطہ بھی کہتے ہیں تو یہ clarionet (الغوزہ) ہوگا جس کی بابت کہا گیا ہے کہ ڈینر Denner نے اسے ۱۶۹۰ء میں ایجاد کیا تھا۔ یہ زمانہ اس زمانے سے بعد کا ہے جب اولیا چلبی نے اس ساز کا ذکر کیا تھا۔ ایرانی پھر بھی اپنی بانسری کو سرنا ہی کہتے رہے۔ اس ساز کے سترھویں صدی کے نمونے کا ذکر Kaempfer نے کیا ہے۔ شام میں Russell (۱ : ۱۵۵) اور مصر میں Villoteau (۱ : ۹۵۳ بعد) نے مزمار کی چند اقسام کا ذکر کیا ہے جو اٹھارھویں صدی میں رائج تھیں۔ Villoteau نے ان سب کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ یہ تعداد میں تین ہیں: (۱) قبا زورنا یا زمر الکبیر، (۲) زمر یا زورنا اور (۳) زورنا جرا یا زمر الصغیر۔ ان میں

پہلا ۵۸۰۳ سینٹی میٹر لمبا اور تیسرا ۳،۱۰۲ سینٹی میٹر لمبا تھا ۔ آج کل کے مزمار کی ساخت کی تشریح بھی Lavignac، ص ۲۷۹۳ اور Sachs، ص ۳۲۸ میں موجود ہے ۔ ان کے نمونوں کے لیے دیکھیے برسیلز، عدد ۱۲۳، ۳۵۵، ۳۵۷؛ نیویورک عدد ۱۳۳۰) [شمالی ہندوستان اور پاکستان کی سرنائی اور شہنائی اسی قسم کی ہوتی ہے جو جنوبی ہندوستان میں ناگا سارا کے نام سے مشہور ہے (دیکھیے Lavignac، ص ۳۵۵)] ۔

بلاد مغرب میں بھی ہمیں اسی ساز کا نیا نام یا ایک نیا ساز بنام غیطہ یا غایطہ [رک باں] ملتا ہے ۔ کہا گیا ہے کہ اسے ترکوں نے رائج کیا تھا (Guin و Delphin، ص ۸۴) ۔ لیکن اس نام کا ذکر ابن بُطُوطہ (م ۱۳۷۷ء) نے کیا ہے اور وہ عراق عرب کی سرنایے کو مغربی غَیطہ سے ملتا جلتا قرار دیتا ہے (۲ : ۱۲۶) ۔ دراصل غَیطَہ کی دو قسمیں ہیں : ایک اسطوانی نلکی والا جو اکہرے پردے سے بجتا ہے، دوسرا مخروطی نلکی والا جو دوہرے پردے سے بجتا ہے ۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بلاد مغرب کا غَیطَہ ہر وقائع نگار کے بیان میں سرنایے اور مزمار کے پوری طرح برابر نہیں سمجھا جا سکتا (تذکرۃ النسیان، ص ۹۳؛ محمد الصغیر، ص ۴۳) ۔ اسطوانی نلکی دار ساز مصر میں غیطہ کہلاتا ہے ۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے بو علی، ص ۱۰۳؛ Guin و Delphin، ص ۷۴ نمونے اور وضع کے لیے دیکھیے Host، ص ۲۶۱، خاکہ ۱۳؛ برسیلز عدد ۱۵۳؛ نیویورک عدد ۳۰۴، ۳۸۲؛ Lavignac، ص ۲۹۲۱ ۔

مغربی یورپ میں جو مزمار زیادہ مشہور ہوا وہ بوق تھا جو نرسل کے ایک پردے سے بجتا تھا ۔ بوق [رک باں] کی اصل قرنا یا نرسنگا تھی اور وہ سینگ کا یا دھات کا بنا ہوتا تھا ۔ اسی کے اندر انگلیوں کے لیے سوراخ بنا کر اور بجنے کے لیے نرسل کا ایک پردہ لگا کر آج کے سیکسوفون سے ملتا جلتا ایک نیا ساز تیار کر لیا گیا ۔ دسویں صدی میں اندلس کے خلیفہ الحکم ثانی نے اس بوق میں اصلاح کی (*Bibl. de autores Espan*، ۵۱ : ۴۱) ۔ ابن خلدون جس نے اس کا حال بیان کیا ہے کہتا ہے کہ یہ زمر کی نوع کا بہترین ساز تھا (۲ : ۳۵۴) ۔ ابن یحیی نے اپنی خود نوشت دستاویز کے مسودے میں، جو بوڈلین کے کتاب خانے میں موجود ہے اس ساز کا نام باق لکھا ہے ساتھ ہی ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے کہ "اسے بوق بھی کہتے ہیں" لیکن بعد میں اس اضافے کو قلم زد کر دیا ہے ۔ بظاہر اسی کی شکل و ساخت کا خاکہ *Cantigas de Santa Maria* میں دکھایا گیا ہے (Riano، شکل ۱۴ب) ۔

ایک اور دلچسپ ساز عِراقیّہ یا عِراقیہ ہے ۔ یہ یورپی ساز ریکٹ rackett کا پیشرو معلوم ہوتا ہے ۔ اس کی ساخت میں اسطوانی نلکی ہوتی ہے اور یہ نرسل کے دوہرے پردے سے بجتا ہے ۔ غالباً یہ ساز لسانے عراق کی یادگار ہے جس کا ذکر الغزالی (م ۱۱۱۱ء) نے کیا ہے ۔ اس کی شکل کی تشریح (Villoteau، ۱ : ۹۴۳ ببعد) نے کی ہے ۔ اس کے نمونے برسیلز عدد ۱۲۴، نیویورک عدد ۱۲۸۹، میں دکھائے گئے ہیں ۔

مسلمان قوموں میں مزامیر گھر سے باہر کی موسیقی سے تعلق رکھتے ہیں ۔ جس طرح الف لیلہ کے قصوں میں یہ ساز عام لوگوں کے مجمعوں، جشنوں اور جلوسوں اور جنگی ترانوں کا لازمہ نظر آتے ہیں، اسی طرح آج کل بھی ہیں اور غالباً ہمیشہ رہے ہیں ۔

دوہرے نرسل کے مزامیر : ابن خُرداذبہ کا بیان ہے کہ دوہرے نرسل کا مزمار پہلے اہل ایران

نے ایجاد کیا اور وہ اسے دیّانے (دیکھیے Farmer : *Studies*، ۱ : ۷۵ ؛ المسعودی : مروج، ۸ : ۹۰ کہتے تھے) ۔ یہ اس نوع کا سب سے پہلا ساز ہے جس کا نام عربی تصنیفات میں ملتا ہے، اگرچہ یہ آٹھویں صدی عیسوی ہی میں قُصیر عمرہ کی دیواری تصویروں میں بھی نظر آتا ہے (musil، لوحہ ۳۲) ۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ صحیح نام دُونای ہونا چاہیے، لیکن الفارابی نے بھی دِیانی لکھا ہے (دیکھیے Farmer : *Studies*، ص ۷۷) (جس نے وضاحت کے ساتھ اس کا حال بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے مزمار المثنی یا مُزاوج بھی کہتے تھے ۔ اس میں دو نلکیاں مساوی طول کی ہوتی تھیں اور ہر نلکی میں انگلیاں رکھنے کے لیے پانچ سوراخ ہوتے تھے جن کے درمیان سرگم کے آٹھوں سر پورے ہو جاتے تھے ۔ غالبًا جس ساز کا نام قرون متوسطہ میں زمّارہ یا عرف عام میں زَمارہ تھا، دراصل وہی قدیم ساز دیانے تھا اگرچہ گیارھویں صدی کی *Glossarium Lat-ion Arabicum* میں یہ لفظ fistula کے ہم معنی بتایا گیا ہے اور یہی تیرھویں صدی کی لغات *Vocabulista* سے بھی ظاہر ہوتا ہے ۔ تیرھویں صدی ہی کے شروع میں مصر کے ساز مُوصول کا بیان ملتا ہے (المقریزی، ۱/۲ : ۱۳۶) ۔ اس نام کا مفہوم بجائے خود جڑا ہوا ہے (دیکھیے راقم الحروف : *Studies*، ص ۷۸) اور بلاشبہہ یہ ایک قسم کا دوہرے نرسل کا مزمار تھا ۔ کم از کم اٹھارھویں صدی سے ممالک مشرق میں اس ساز کا نام زمّارہ رہا ہے (دیکھیے Niebuhr، ۱ : ۱۴۵)؛ اور لین Lane (ص ۳۶۷) نے اس کی کیفیت اور ساخت بیان کی ہے ۔ اس کی نالیاں اسطوانی ہوتی ہیں اور اس میں اکہرا متحرک پردہ بجتا ہے ۔ اس میں انگلیاں رکھنے کے مختلف تعداد کے سوراخ پائے جاتے ہیں اور انھی کی تعداد کے بموجب اس کا نام رکھا جاتا ہے (Sachs، ص ۲۲۴) ۔ ممالک مغرب میں اس کے نام مترون اور مترونہ رکھے گئے (Lavignac، ص ۲۷۹۳، *R. A*، ۱۸۶۶) اور شام میں قدیم نام مزاوج کی ایک عوامی یا بگڑی ہوئی شکل رائج ہے (دیکھیے Sachs، ص ۲۵۷ ؛ Dalman : *Pal. Divan*) اس کے نمونوں اور بیانات کے لیے دیکھیے برسلز عدد ۱۵، ۱ تا ۱۸، نیویورک عدد ۶۱، ۲، ۲۶۳۳ اور *Z. D. P. V.*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۹ ۔ مقالہ نگار کے جمع کردہ نمونوں کا طول ۱۸ سے ۳۴ سینٹی میٹر تک ہے ۔

ایک اور نمونے کے دوہرے نرسل کے مزمار میں دو نلکیاں ہوتی ہیں جن میں سے ایک نلکی میں انگلیاں رکھنے کے سوراخ ہوتے ہیں اور دوسری ایک سری (drone) ہوتی ہے ۔ اگر دونوں نلکیاں طول میں برابر ہوں تو اس کا نام بھی زمّارہ ہوتا ہے (دیکھیے Niebuhr، ۱ : ۱۴۵) ۔ اگر ایک سری نلکی سروں والی نلکی سے لمبی ہو تو اسے موجودہ زمانے میں مصر اور شام میں اَرغُول کہتے ہیں (اُرغون، مشارقہ، ص ۹۲ ؛ عرقون، دیکھیے Ereytag : *Chrest Arab*، ۱۴۳، ۱۸۴۴ء، ص ۴۴؛ Lavignac، ص ۲۸۱۲) ۔ Villoteau (۱ : ۹۶۲) نے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے اور ساتھ ہی تین مختلف لمبائیوں یعنی ۱۰۰٫۷، ۸۲٫۶ اور ۲۸٫۶ سینٹی میٹر کے مزماروں، کی وضع قطع اور ان کے پیمانے بھی دیے ہیں (ساؤتھ کنسنگٹن کے موزہ میں ایسا ہی ایک ساز ۴۴، سینٹی میٹر طول کا ہے ۔ مذکورہ بالا ساز کی مانند یہ بھی اکہرے متحرک پردے کے ذریعے بجتا ہے ۔ ساتھ والی ایک سری نلکی میں کچھ زائد نلکیاں (زیادات) لگی ہوتی ہیں جن سے سروں کو نیچا کر سکتے ہیں ۔ شام میں اس سے چھوٹی قسم کی اَرغُول کو مُشوّرہ کہتے ہیں ۔ یہ نام بہت پر معنی ہے، گو کتب لغت میں

اسے نظر انداز کیا گیا ہے۔ لین (ص ۳۶۷) نے چھے سوراخ والے ایک ساز کی شکل دکھائی ہے، جو بقول اس کے مجانس ذکر میں اور دریاے نیل کے ملاحوں کے ہاں بجایا جاتا تھا۔ اس کے نمونوں کے لیے دیکھیے برسیلز عدد ۴۳۲، *Z.D.P.V*، ۱۹۲۷ء، شکل ۲۔

بین (Bagpipe) : مشرق کا ایک بہت قدیم ساز، اسلام سے ذرا ہی پہلے یہ ہمیں ساسانی سنگ تراشی کے نمونوں میں نظر آتا ہے (Ker Porter: *Travels*، ج ۲، لوحہ ۶۷)۔ ہمیں اس کا قدیم سامی نام تو معلوم نہیں، لیکن ابن سینا اور ابن زیلہ اس ساز کا ذکر مزمار الجراب کے نام سے کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ کسی "مصنوعی ترکیب" سے بجایا جاتا ہے۔ اگرچہ Niebuhr (۱: ۱۴۳) اسے زُمّارۃ القربہ کہتا ہے، اور لین (ص ۳۸۹) اس کا نام زُمّارہ بِسُعن رکھتا ہے، لیکن عرب ممالک میں اس کا مروجہ نام زُکرہ ہے۔ اگرچہ تونس میں اسے مزود کہتے ہیں (Von Hornbostel، ص ۴)۔ بعض یورپی مؤرخین نے لفظ زُکرہ کی مختلف شکلیں لکھی ہیں، جیسے کہ Villoteau (۱: ۹۷۵) نے زَقّارہ اور Rouanet نے سُقّارہ (Lavignac، ص ۲۸۹۲)۔ ایران میں مدت سے بین کو نایِ انبان اور نایِ مُشک یا مُشکک کہتے چلے آئے ہیں (برہان قاطع) جس سے ہندوستانی نام مُشک یا مَشک نکلا ہے (ٹیگور، ص ۴۲؛ Day، ص ۱۵۱)۔ ترکی میں اس ساز کا قدیم نام طُولُم، طلوم یا تلوم تھا (Sachs, Meninski؛ دیکھیے اولیا چلبی، ۱: ۶۴۲: طلوم، دو دوک)، لیکن غیدا نام بھی یکساں مقبول معلوم ہوتا ہے اور بلقان کے سارے ممالک میں یہی نام مروج ہے (دیکھیے عربی: غیطہ؛ ہسپانوی: gaita؛ انگریزی: wayghte)۔

مسلمان قومیں جو بین استعمال کرتی ہیں اس میں عموماً سُر نکالنے کی ایک نلکی لگی ہوتی ہے۔ اس میں پانچ یا چھے سوراخ ہوتے ہیں اور ایک مماثل ہوتی ہے، لیکن اس میں ایک سُری نلکی (drone) شاذ و نادر ہی پائی جاتی ہے۔ سروں والی نلکی جس کے سرے پر سینگ کی ایک گھنٹی (Schall-stuck) ہوتی ہے، اکثر دوہری ہوتی ہے، اور اسی خصوصیت کی وجہ سے غالباً لفظ زُمّارہ بین کے ساتھ ساتھ استعمال میں آتا ہے۔ اس ساز کی چوبی ساخت میں بعض دفعہ دھات جڑی ہوتی ہے۔ ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ ساز کو پھندنوں، منکوں، گھونگھوں اور اسی قسم کی آرائش سے سجا لیتے ہیں۔ اس کے خاکے دیکھنا ہوں تو Niebuhr، جدول ۲۹، اور Sachs (ص ۳۴۴) میں دیکھے جا سکتے ہیں، نمونے برسیلز، عدد ۳۷۲ میں ملیں گے۔

متعدد نرسلوں (reeds) کا ساز: چینی ساز چنگ اسی نوع کا ساز ہے۔ غالباً مسلمان اقوام میں یہ مستعمل نہ تھا، اگرچہ وہ اس سے واقف تھیں [ہمیں ان آلات کے نمونے "طاق بوستان" کی منبت کاریوں اور بعد کے ساسانی فن میں نظر آتے ہیں (۵۹۰ تا ۶۲۸ء؛ دیکھیے Farmer: *Studies*، ۲: ۷۷)]۔ مفاتیح العلوم میں چنگ کا بیان حسب ذیل ہے: مستق چینی آلات موسیقی میں سے ہے۔ یہ بہت سی نلکیوں (انابیب) کو ترکیب دینے سے بنتا ہے اور فارسی میں اس کا نام بیشہ مشتہ ہے (ص ۲۳۷)۔ ابن غیبی میں اس کا کچھ مزید حال ملتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ چبچبغ (Cubek) یا موسیقار ختائی نرسل کی نلکیوں کو باہم پیوست کرکے بنایا جاتا تھا۔ اس کی ایک نلکی میں پھونک مارتے تھے اور سوراخوں پر انگلیاں رکھ کر سُر نکالتے تھے۔ اس کے بیان اور ساخت کی وضع کے لیے دیکھیے

(Chinese Music : Van Aalst، ص ۸۰ ۔

(ب) نلکی میں پھونک کر بجنے والے مزمار یعنی بانسری کی اقسام: ترکوں، عربوں اور ایرانیوں کی بانسریاں مغربی یورپ کی بانسریوں کے برخلاف سیدھے عمودی رخ پر رکھ کر بجائی جاتی ہیں۔ ہوا کی ایک رو ایک سوراخ (منفخ) میں جو اس کے سرے میں ہوتا ہے پھونک مار کر اندر پہنچاتے ہیں۔ اولیا چلبی (۱: ۶۳۳، ۶۳۶، ۶۴۶، قراں کے بجائے قوال پڑھیے) کو اس میں شک ہے کہ اس قسم کا باجا یعنی قوالوں کی بنسی، جو قوال (دیکھیے kawwals) کے نام سے مشہور ہے پہلے پہل فیثا غورث نے ایجاد کیا تھا یا حضرت موسیٰ نے۔ ابن خرداذبہ کا بیان ہے کہ اس کے موجد کرد ہیں (المسعودی، ۸: ۹۰)۔ ابن غیبی، شرح الادوار میں کہتا ہے کہ یہ ساز نائے ابیض (سفید نای) تھا۔ ابن العربی (م ۲۳۱ھ) سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عرب بھی مرلی یا بانسری کو شباع کہتے تھے۔ عربی بانسری کی ایک خصوصیت اس کی لمبائی تھی، اور اسی سے وہ قدیم یونانی کہاوت نکلی تھی جس میں کسی زیادہ باتونی شخص کو "عربی بانسری" سے تشبیہ دی گئی تھی (Menandri Fragm)۔

اسلام کے ابتدائی دور میں عرب لوگ اپنی بانسری کو قُصّابہ کہتے تھے (یہ نام بعد میں مخفف ہو کر قَصَبہ ہو گیا) اور یہی نام دو شاعروں الاعشٰی (م ۶۲۹ء) اور رؤبہ بن العجّاج (آٹھویں صدی) نے استعمال کیا ہے۔ مشرق میں یہ اصطلاحیں اس وقت متروک ہو گئیں جب ایرانی موسیقی کا اثر اپنے عروج پر تھا۔ ایرانی اپنی بانسری کو نای نرم کہتے تھے تاکہ اسے اصل نائے اور سُرنائے سے تمیز کیا جا سکے جو کہ پردے والے مزمار تھے، لہذا مشرق کے عربوں نے ان کے زیر اثر اپنی بانسری کو نائے کہنا شروع کر دیا، گو مغرب میں وہی پرانی اصطلاح قُصّابہ یا قَصَبہ قائم رہی۔ اوائل ایام میں بانسری کے لیے، جو شاید کسی اور قسم کی تھی، لفظ یراع مستعمل تھا (مفاتیح العلوم، ص ۲۳۹) اور گیارھویں صدی کی Glossarium Latino-Arabicum میں یہ نام calamaula کا ہم معنی قرار دیا گیا ہے۔ تیرھویں صدی تک صفی الدین عبدالمؤمن (ص ۹) کے نزدیک بلاد مشرق میں اس کا یہی نام مشہور تھا۔ الشّقندی کے نزدیک مغرب میں بھی یہی نام رائج تھا (المقّری، ۲: ۱۰۹، جس میں اس لفظ کو یراع نہیں یزاع پڑھنا چاہیے)۔ عصر حاضر کی فرہنگ Vocabulista in Arabico کے بموجب یراع اور fistula ایک ہی ساز ہے۔ الفاظ ہیرعہ اور ہیرعة (الجوہری، الفیروز آبادی) یراع ہی کی عامیانہ شکلیں ہیں [قاموس: الهَيْرَعة اليراعة يزمر فيها الراعي]۔ اگرچہ چھوٹی بانسری کے لیے بعض اوقات اسم تصغیر قصیبہ (قُصَیبہ) استعمال ہوتی ہے، تاہم اس کے لیے جو اصطلاحیں زیادہ تر استعمال ہوتی تھیں وہ عراق میں شَبّابہ اور شبّاب (از شَبّ = جوان ہونا) تھیں (عنوان الصفا، ۱: ۷۹) اور اسی طرح مصر میں (المقریزی، ۱: ۳۶۰)، اندلس میں (الشلاحی؛ Voc in Arab) اور المغرب میں (ابن خلدون، ۲: ۳۵۳)۔ یہی نام بگڑ کر مغربی یورپ میں ایکسابیبا (Exabeba) بن گیا۔ چھوٹی بانسری کا ایک اور نام جُواق تھا اور یہ لفظ بھی لاطینیوں کے ہاں شکل Goch پایا جاتا ہے (Du Cange)۔ ایران میں چھوٹی بانسری کو پیشہ کہتے تھے (کنز التحف) اور یہی بلقان کے pisak یا piscoiu کی اصل ہے۔

کتاب الاغانی (۹: ۱۷) میں نای کا ذکر آیا ہے، لیکن ہم وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ اس سے مراد بانسری (flute) ہے یا پردہ دار ساز

(reed-pipe) ۔ الفارابی (Kosegarten، ص ۵۴) بانسری (نای) کو نظر انداز کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ یہ مزمار (reed-pipe) سے کم درجے کی چیز (انقص) ہے ۔ لیکن مغلوں کی موسیقی میں اس کی رسائی جلد ہوگئی، غالباً اس وجہ سے کہ صوفیوں نے اس کی خوبی بھانپ لی اور درویشوں نے اسے ذکر میں مفید پایا ۔ صفی الدین عبدالمؤمن (م ۱۲۹۴ء) نائے کا ذکر کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اس میں انگلیاں رکھنے کے آٹھ سوراخ ہوتے تھے ۔ انگوٹھا رکھنے کے سوراخ کو جو پشت پر ہوتا تھا شجاع (پرزور) کہا جاتا تھا اور اس نام سے اس کا کام ظاہر ہوتا ہے ۔ فارسی کتاب کنز التحف (چودھویں صدی) میں دو بہت چھوٹی بانسریوں کا ذکر ہے، لیکن شرح الأدوار (پندرھویں صدی) میں نائے ابیض کا طول ۶۶ سینٹی میٹر بتایا گیا ہے اور اس سے بڑی پانچ لمبائیاں دی گئی ہیں ۔ سب سے بڑی کا طول ۹۹ سینٹی میٹر لکھا ہے اور اس سے دو چھوٹی لمبائیاں بھی بیان کی گئی ہیں، جن میں سے سب سے کم ۵۰٫۲ سینٹی میٹر ہے ۔ ابن غیبی نے بھی کئی اصناف کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک نائے بم ہے جس کا طول ۵۰٫۶ سینٹی میٹر ہے اور جس کے سر کی بلندی بربط lute کے تار بم کے لگ بھگ ہے اور ایک نائے زیر جو ۳۳٫۷۵ سینٹی میٹر لمبی ہے، جس کے سر کی بلندی بربط کے زیر کے تار کے قریب ہے ۔ اولیا چلبی (سترھویں صدی) نے چند ترکی بانسریوں کا ذکر کیا ہے (۱ : ۶۲۳) ۔ جن میں شاہ منصور، داؤدی اور بول آھنگ شامل ہیں ۔ Villoteau (۱ : ۹۵۴) نے اٹھارھویں صدی کے آخر کے چند مصری سازوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے خاکے دیے ہیں ان میں سب سے طویل ساز کا نام جو ۷۷ سینٹی میٹر ہے، نائے شاہ (= شاہ نائے) تھا اور سب سے چھوٹے کا جو ۳۸٫۸ سینٹی میٹر لمبا ہوتا تھا، جرف جسے آج کے شام میں کرفت کہتے ہیں (مشارقہ، ص ۹۲) ۔ اس نے اور جن بانسریوں کے نام لکھے ہیں وہ حسب ذیل ہیں : نائے کشادہ، نائے سفروجہ، (سپردہ ؟)، نائے مطلق اور نائے حسینی ۔ ترکی میں سپردہ سب سے چھوٹی بانسری کو کہتے ہیں، جسے مغلوں کی موسیقی میں بجاتے ہیں (Lavignac، ص ۳۰۱۹) ۔ ترکی اور مصری بانسریاں عموماً اچھی ساخت کی ہوتی ہیں اور ان میں ہونٹوں کے سہارے کے لیے ایک سر (head) بنا ہوتا ہے ۔ [ایرانی لفظ سے جنوبی ہند کے Laya-Vamshi نامی ساز کا مترادف ہے ۔ ٹیگور نے اپنی کتاب *Yantra Kosha* میں اسے ایک ابتدائی قسم کی بانسری سے تعبیر کیا ہے ۔ یہ پنجاب کے الغوزہ کے مشابہ ہے جو دوسری شکل میں نظر آسکتا ہے] ۔ فلسطین اور المغرب میں یہ ساز کم و بیش اپنی ابتدائی شکل میں باقی ہیں اور اگرچہ سات سوراخ والی بانسری عام ہے (Christianowitsch، شکل ۲) تاہم پانچ یا چھے سوراخ والی بھی رائج ہے (Guin و Delphin، ص ۵۳ اور *Z. D. P. V.*، ۱۹۲۲ء، شکل ۱) ۔ المغرب کے سنگیتوں (Orchestras) کے سازوں میں بانسری کا نام اب تک بھی قصبہ (عوامی قصبہ) ہے ۔ یہ عموماً ۷۰ سینٹی میٹر لمبی ہوتی ہے اور جواق یا شبابہ (شباب) اس سے چھوٹی ہوتی ہے ۔ اندرون ملک میں گبلی (gibli) اور سداسی (sudassi) نام کی بانسریاں پائی جاتی ہیں جو اس سے زیادہ لمبی ہوتی ہیں ۔ ان کا حال Guin و Delphin نے بیان کیا ہے ۔

ریکارڈر Recorder یا فلوٹ آبیک flute a bec [چونچ دار بانسری] بھی بلاد مشرق میں مقبول ہے یہ عرب کی نائے لبک (منہ کی نے) ہے ۔ ایرانی

ایسے سوت، ترک دُودُوک اور ہندستانی الغوزہ [الگوجا] کہتے ہیں ۔ اس قدر ابتدائی زمانے میں جبکہ اخوان الصفا اور مفاتیح العلوم (دسویں صدی) تصنیف کی گئیں ہم مُقارہ کا حال پڑھتے ہیں ۔ یہ بلاشبہہ "ہلوش آبیک" تھی (دیکھیے Farmer : *Studies*، ص ۸۳) ۔ Villoteau (۱ : ۹۵۱) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں مصر میں یہ اسی نوعیت کی تھی ۔ دُودک یا دودوک کی اولیا چلبی نے نو مختلف اقسام بیان کی ہیں (۱ : ۲۳٦) اور حاجی خلیفہ (۱ : ۴۰۰) نے بھی اس کا ذکر کیا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہین تین سوراخوں والی ریکارڈر قسم کی بانسری تھی جیسی کہ قرون متوسطہ کے مغربی یورپ میں بانسری اور ڈھولک بجانے والوں میں عام طور پر مستعمل تھی ۔ اس بانسری کو ایک ہاتھ کی انگلیوں سے بجاتے تھے اور دوسرے ہاتھ سے ڈھولک یا طبلہ بجائے جاتے تھے ۔ یہیں سے الغزالی نے "طبلچی (طبّال) کی شاہین" کی ترکیب استعمال کی ہے ۔

عوام میں Panpipes (منہ کے ارگن باجے) بھی مروج تھے ۔ اولیا چلبی (۱ : ۳۳٦، ٦۳٦) موسیقار یا ارگن کی ایجاد کو نبی غورث اور حضرت موسیٰ دونوں کی طرف منسوب کرتا ہے ۔ اگرچہ لفظ موسیقار مفاتیح العلوم (نیز دیکھیے Meninski) میں "دھنوں کے مرتب" کے لیے استعمال ہوا ہے، تاہم پندرھویں صدی میں یہ لفظ ایک ساز کے لیے بھی مستعمل تھا (E.I.، م ۱ : ۳۰۲) ۔ ایک معاصر مصنف ابن غیبی کا قول ہے کہ موسیقار ہوا سے بجنے والا ایک آلہ ہے جس میں بہت سی نالکیاں لگی ہوتی ہیں اور اس کے سر ان نلکیوں کے حجم و مقدار کے مطابق معین ہوتے ہیں ۔ سب سے لمبی نلکی دھیمے یا نیچے سر والی ہوتی ہے اور سب سے چھوٹی نلکی اونچے یا ٹیپ کے سر نکالتی ہے ۔ اس نے کا نام موسیقان بھی ملتا ہے (فرہنگ شعوری) ۔ حاجی خلیفہ (۱ : ۴۰۰) اسے مشقال لکھتا ہے اور Toderini (۱ : ۲۴۳) نے اسے مسکال mescal کہا ہے اور اسی سے غالبًا اہل رومانیا کا لفظ مسکل muscal بنا ہے ۔ موسیقان کی اصطلاح زمانۂ حال تک باقی رہی (Villoteau، ۱ : ۹٦۳)، لیکن آج کل جو اصطلاح زیادہ تر رائج ہے (مشارقہ، ص ۹۲) وہ جناح ہے ۔ Pedro de Alcala (م ۱۵۰۵ء) نے ایک قسم کے بربط کا نام بھی یہی لکھا ہے، لیکن شاید اس نے اسے جنک سے ملتبس کر دیا ہے) ۔ رسل (Russell : *The Natural History of Aleppo*، ۱ : ۱۵٦)، جس نے اپنی کتاب اٹھارھویں صدی میں شام میں رہ کر تصنیف کی تھی، لکھتا ہے کہ منہ کے ارگن (panpipe) میں تین سے تئیس تک نلکیاں لگی ہوتی تھیں ۔ Kaempfer (ص ۷۴۳) نے سترھویں صدی کے ایسے ہی ایرانی ساز کا خاکہ دیا ہے ۔

مزامیر کی نوع کے آلاتِ موسیقی کے عربی نام بکثرت ہیں ۔ بہت سے نام جن کا اس مضمون میں ذکر نہیں آیا خاص خاص علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں اور عوام کی ایجاد ہیں ۔ ان کی اصل اکثر پہچانی جا سکتی ہے ۔ ان میں سے زَنْجرہ اور زَمْخَر دو کا ذکر کافی ہوگا، لیکن ان سے زیادہ دلچسپ بعض قدیم الفاظ ہیں، جیسے ھَنْبُوقہ، نَقِیب اور زُنَّاق ۔ ان میں سے پہلے دو الفیروز آبادی (م ۱۴۱۴ء) میں مذکور ہیں اور نقیب جو از روے معنی مزمار کے مساوی ہے، ہمیں حزقیال (Ezekiel، ۲۸ : ۱۳) کی یاد دلاتا ہے جو بہت موضوع بحث بنی رہی ہے ۔ زُنّیق کا ذکر الازہری (م ۹۸۱ء) کے ہاں، بلکہ اس سے بھی پہلے پایا جاتا ہے (دیکھیے Lane) ۔ اور لاطینی sambuca دو تار والے ساز تھے ۔ اشبیلیہ کے Isidore کا سمبوکا sambuca جسے وہ ہوا کا چوبی باجا کہتا ہے، مدت سے مشکوک قرار دیا گیا

ہے، لیکن چونکہ عربی میں زلق کا لفظ موجود ہے اور یہ زمارہ اور مزمار کا ہم معنی ہے اس لحاظ سے اشبیلیہ کے Isidore کے بیان کو قبول کر لینے کی بظاہر اچھی خاص وجہ موجود ہے ۔

مآخذ : (۱) Farmer : *A History of Arabian Music in the XIIIth century* ؛ (۲) وہی مصنف : *Studies in Oriental Musical Instruments* ؛ (۳) وہی مصنف : *The Organ of the Ancients from Eastern sources* ؛ (۴) وہی مصنف : *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* ؛ (۵) ابن سینا : الشفاء، مخطوطہ انڈیا آفس، عدد ۱۸۱۱ ؛ (۶) النجاۃ، مخطوطہ باڈلین، Marsh، عدد ۵۲۱ ؛ (۷) دانش نامہ، موزہ بریطانیہ، عدد ۱۶۶۵۹ ؛ (۸) الخوارزمی : مفاتیح العلوم، طبع Vloten، ص ۲۳۶ ؛ (۹) Lavignac : *Encyclopédie de la musique* ؛ (۱۰) اولیا چلبی : سیاحت نامہ ؛ (۱۱) کتاب الاغانی، (طبع بولاق) ؛ (۱۲) المقری : *The history of Mohammedan dynasties in Spain*، ترجمہ از P. de Gayangos ؛ (۱۳) ابن خلدون : *Prolegomena*، N. E. ج ۲، ۳۸۱ ؛ (۱۴) Schiaparelli : *Vocabulista in Arabico* ؛ (۱۵) Kosegarten : *Alii Ispahanensis liber cantilenarum magnus* ؛ (۱۶) Land : *Recherches sur l' histoire de la gamme arabe* (*Actes du VIème Congrès Intern. des Orient.* ۱۸۸۳ء) ؛ (۱۷) D. Erlanger : *La musique Arabe, tome I. al-Farabi* ؛ (۱۸) کنز التحف، موزہ بریطانیہ، مخطوطہ، عدد Or. ۲۳۶۱ ؛ (۱۹) ابن زیلہ : کتاب الکافی فی الموسیقی، موزہ بریطانیہ، مخطوطہ Or. عدد ۲۳۶۱ ؛ (۲۰) محمد بن مراد : رسالہ، (Treatise)، موزہ بریطانیہ، مخطوطہ عدد Or. ۲۳۶۱ ؛ (۲۱) ابن غیبی : جامع الالحان، باڈلین، مخطوطہ Marsh، عدد ۲۸۲ ؛ (۲۲) Kaempfer : *Amoenitatum exoticarum* ؛ (۲۳) Villoteau : *Descr. de l' Égypte état mod.* ؛ (۲۴) Sachs : *Reallexikon der Musikinstrumente* ؛ (۲۵) Guin و Delphin : *Notes sur la poesie et de la musique arabes* ؛ (۲۶) بو علی : کتاب کشف القناع ؛ (۲۷) Host : *Nachrichten von Marokos und Fes* ؛ (۲۸) Riano : *Notes on early Spanish music* ؛ (۲۹) المزالی، در *JRAS*، (۱۹۰۱، ۱۹۰۴ء) ؛ (۳۰) Seybold : *Glossarium Latino - Arabicum* ؛ (۳۱) المقریزی : *Hist. des sultans mamlouks*، ترجمہ از Quatremère ؛ (۳۲) Niebuhr : *Voyage en Arabie*، ۱۷۷۶ء ؛ (۳۳) مشارقہ، در *M. F. O. B.*، ج ۶ ؛ (۳۴) Lane : *Modern Egyptians*، (طبع پنجم) ؛ (۳۵) Von Hornbostel، در *S. I. M. G.*، ۸ : ۱ ؛ (۳۶) رسائل اخوان الصفاء، طبع بمبئی ؛ (۳۷) الشلاحی : کتاب الامتاع، مخطوطہ میڈرڈ، عدد ۶۰۳ ؛ (۳۸) صفی الدین عبدالمؤمن : الشرفیہ، مخطوطہ باڈلین، Marsh، عدد ۱۱۵ ؛ (۳۹) حاجی خلیفہ : کشف الظنون (طبع فلوگل Flugel) ؛ (۴۰) Toderini : *Letteratura Turchesca* ؛ (۴۱) Christianowitsch : *Esquisse historique de la musique arabe* ؛ سازوں کے نمونوں کے لیے دیکھیے : (۱) برسیلز (Burssels)، *Catalogue descr. ..... du Musee Instrumental du Conservatoire royal de Musique* ؛ (۲) نیویارک، *Catalogue of the Crosby Brown collection of musical instruments*، (طبع اول) ۔

(H. G. Farmer)

المُزَنی : ابو ابراہیم اسمعیل بن یحیٰی * (الفہرست میں : ابراہیم) امام الشافعی کے شاگردوں میں سے تھے اور فقہ شافعی کے بڑے ترجمان اور علمبردار تھے ۔ وہ ۱۷۵ھ (۷۹۱-۷۹۲ء) میں پیدا ہوے اور مصر میں زندگی بسر کی ۔ اگرچہ انہوں نے اپنے استاد کے مکتوبات اور ملفوظات کا ایک مشہور ملخص المختصر کے نام سے مرتب کیا ہے لیکن وہ رائے میں آزاد تھے اور انہوں نے اپنے

استاد سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، تاہم بنیادی باتوں میں ان سے متفق ہیں، جیسا کہ المختصر سے بخوبی عیاں ہوتا ہے (مثلاً انہوں نے اپنے استاد کی بعض آرا کو صاف طور پر غلط قرار دیا ہے: ۴: ۲۶؛ ۵: ۲۰، وغیرہ)۔ بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ المزنی ایک خاص مذہب فقہ کے بانی ہیں (السُّبکی، ۱: ۲۴۳؛ النُّووی)۔ اس سلسلے میں ابن سُرَیج (م ۳۰۵ھ/۹۱۷-۹۱۸ء) کی ایک تصنیف کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے جس کا نام کتاب التَّقرِیب بَیْنَ المُزَنی والشّافعی ہے (الفہرست، ص ۲۱۳)۔ ان کے شاگردوں نے شافعی مذہب کی نشر و اشاعت شام، عراق اور خراسان میں کی۔ ان لوگوں میں جنہیں ان کے درس میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہوا الطحاوی بھی تھے جو بعد میں حنفی ہوگئے (م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء)۔ مالکیوں اور ظاہریوں نے بھی المزنی سے مناظرے کیے (الفہرست، ص ۲۱۰، ۲۱۸)۔ انہوں نے ۲۴ رمضان ۲۶۴ھ/ ۲۹ مئی ۸۷۸ء کو جمعرات کے دن مصر میں انتقال کیا (یہ ابن خلّکان کا بیان ہے جو اس نے ابن یونس: تاریخ کے حوالے سے دیا ہے؛ الفہرست میں دی ہوئی تاریخ وفات ۲۹ ربیع الاول چہار شنبہ اور المسعودی میں مذکور ۲۴ ربیع الاول پنجشنبہ درست نہیں ہو سکتیں کیونکہ ہفتے کے دن ٹھیک نہیں بیٹھتے)۔ انہیں القرافہ کے قبرستان میں امام الشّافعی کی تربت کے قریب المُقطّم کے دامن میں دفن کیا گیا۔

ان کی سب سے بڑی تصنیف جسے النُّووی (ص ۴) اپنے زمانے تک شافعی مذہب کی پانچ بڑی کتابوں میں شمار کرتا ہے، المختصر ہے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ الفہرست کے مطابق اس کتاب کے دو نسخے تھے، ایک طویل جو الفہرست کی تدوین کے زمانے تک غیر معروف ہو چکا تھا اور ایک مختصر جو بہت زیادہ پڑھا جاتا تھا اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئی تھیں۔ طویل تر نسخہ الشّافعی کی تصنیف کتاب الاُمّ، ج ۱ تا ۵، قاہرہ ۱۳۲۱-۱۳۲۵ھ) کے حاشیے پر طبع ہوا ہے اور اس کے کم سے کم پہلے نصف کی بابت یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس متن کے مطابق ہے جس کے ناقل ابو عبداللہ محمّد بن عاصم (م ۲۹۹ھ/۹۱۱-۹۱۲ء؛ دیکھیے ۲: ۹۹، ۱۱۹) ہیں اور جس میں ان کے فرزند ابراہیم کے اضافے موجود ہیں (دیکھیے ۱: ۶۷ و مواضع کثیرہ)۔ ایک اور نسخہ جس کا متن بہتر ہے اور جس میں یہ اضافے نہیں ہیں گوتھا Gotha کے مخطوطے، Pertsch: *Katalog*، عدد ۹۲۸ میں موجود ہے (اور یہ مطبوعہ متن ۱: ۳ تا ۳: ۲۵۴ کے مطابق ہے)۔ مختصر نسخے کا، جو ممکن ہے وہی ہو جس کا ذکر مختصر المختصر کے نام سے الشیرازی، ابن خلّکان اور ابن تغری بردی نے کیا ہے، کچھ حصہ برلن کے مخطوطہ Ldbg، ۱۶۵ میں موجود ہے (یہ مطبوعہ متن، ۳: ۶۳ تا ۹۷ کے مطابق ہے، لیکن بہت مختصر شکل میں ہے) اور یہی نسخہ ایک شرح میں (اصل متن میں نہیں، جیسا کہ Ahlwardt عدد ۲۴۴۴، بتاتا ہے) بھی موجود ہے جو پانچویں صدی ہجری سے پہلے کی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ اب تک یہ ممکن نہیں ہو سکا کہ اس شرح کو ان کثیر التعداد شرحوں میں سے جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے عدد ۱۱۶۲۸ میں کیا ہے کوئی ایک شرح قرار دیا جائے۔

ان کی دوسری تصانیف، جو باقی نہیں رہیں، ابن خلّکان اور السُّبکی کے قول کے مطابق حسب ذیل ہیں: (۱) الجامع الکبیر (ابن تغری بردی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے: Ldbg مخطوطہ ۱۵۶، ورق ۵ ب اور ۲۰ ب میں بھی اس کا حوالہ ہے): (۲) الجامع

الصغیر (ابن تغری بردی میں بھی مذکور ہے) یہ دو تصانیف المختصر کے ہی دو نسخے دکھائی نہیں دیتیں جیسا کہ ووسٹنفلٹ کا خیال ہے (۳) المنثور؛ (۴) المسائل المعتبرۃ؛ (۵) الترغیب فی العلم (مطابق حاجی خلیفہ، عدد ۲۹۳۴)؛ (۶) کتاب الوثائق (نیز الفہرست اور حاجی خلیفہ، عدد ۱۴۱۷۴) شاید شروط پر یہ وھی کتاب ہے جس کا حاجی خلیفہ نے ذکر کیا ہے، ۴ : ۴۷؛ السبکی نے مندرجہ ذیل کتابیں بھی دیکھی تھیں : (۷) کتاب العقارب (نیز حاجی خلیفہ، عدد ۱۰۳۱۵)۔ اس کتاب میں المزنی نے ۴۰ مسئلوں پر بحث کی ہے اور اس کا ناقل الانماطی (م ۲۸۸ھ/ ۹۰۱ء) ہے۔ السبکی نے اس سے چند اقتباسات دیے ہیں۔ (۸) کتاب نہایۃ الاختصار، ۴۸۰ھ/ ۱۰۸۷ء کے ایک مخطوطے کی شکل میں ہے؛ یہ ایک نہایت مختصر کتاب ہے جس میں زیادہ تر المزنی کی اپنی آرا درج ہیں؛ السبکی نے اس سے بھی اقتباسات دیے ہیں۔

مآخذ : (۱) المسعودی : مروج، پیرس ۱۸۷۴ء، ۸ : ۵۶؛ (۲) الفہرست، طبع Flugel، ۱ : ۲۱۲؛ (۳) الشیرازی : طبقات، عدد ۱۲۰ (مخطوطہ)؛ (۴) السمعانی : انساب، در GMS، ج ۲۰، ورق ۵۲۷ الف؛ (۵) النووی : تہذیب، طبع Wustenfeld، ص ۷۷۵؛ (۶) ابن خلکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۷۱؛ (۷) السبکی : طبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۲۳۸ تا ۲۴۷؛ (۸) ابن تغری بردی : *Annales*، طبع Juynboll، ۲ : ۳۰؛ (۹) F. Wustenfeld : *Der Imam el-Shafi'i*، عدد ۳۰، *Abh. G. W. Gott*، ج ۳۶؛ (۱۰) Brockelmann : *G. A. L.*، ۱ : ۱۸۰؛ (۱۱) سرکیس (Sarkis) : معجم، قاہرہ ۱۹۲۸ء، عمود ۱۷۴۳۔

(HEFFENING)

* **مَزوار** : بربری لفظ "اَمزوار" کی عربی شکل، بمعنی وہ جو مقدّم ہو یا وہ جسے سردار بنایا جائے؛ عربی کے لفظ مقدّم کا مرادف ہے اور اسی کی طرح شمالی افریقہ میں اکثر کسی مذہبی سلسلے (طریقہ، رک بآں) کے صدر، کسی زاویے (رک بآں) کے مہتمم یا "شُورفا" (رک بآں، کلاسیکی زبان کے جمع کے صیغے شرفا کی عوامی شکل) کی کسی مجلس کے سردار کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ المغرب کے ان علاقوں میں جہاں قدیم بربری نظام ابھی تک باقی ہے، مثلاً اطلس اعظم اور اطلس اوسط میں امزوار بعض اوقات اَنفلوس کا مرادف ہوتا ہے، یعنی کسی جماعت کا سیاسی مشیر، دیکھیے R. Montagne : *Les Berberes et le Mokhzen dans le Sud du Maroc* (پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۲۲۲)۔

مِزوار (یا مَزوار) کی اصطلاح کا ذکر پہلے پہل المغرب کی تاریخوں میں الموحدون کے اداروں کے سلسلے میں آتا ہے۔ ان میں اس کا مفہوم کسی جماعت کا سربراہ ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس کے عہدے کو اکثر حافظ اور محتسب [رک بآں] کے عہدوں سے ملتبس کر دیا جاتا تھا۔ موحدی خلیفہ ابو یوسف یعقوب [رک بآں] المنصور کے زمانے میں اکیس الموحد قبائل میں سے ہر ایک میں دو مزوار ہوتے تھے : ایک ارباب بسط و کشاد کی صف اول یعنی الموحدون میں سب سے پہلے شامل ہونے والوں کے لیے اور دوسرا ان لوگوں کے لیے جو بعد میں شامل ہوئے تھے (غُزاۃ) (کتاب الانساب، در E. Levi-Provençal : *Documents inedits d'histoire almohade*، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۷۰، نیز دیکھیے ص ۹۳ تا ۹۶ اور مسالک الابصار از ابن فضل اللہ العمری کے ترجمے کا مقدمہ از M. Gaudefroy-Demombynes (پیرس ۱۹۲۷ء، ص xxxvi)۔ آج کل فاس میں ان سر برآوردہ شریفی گروہوں کے نقیب

کے لیے جو اس پای تخت میں آباد ھیں "مزوار" کا لفظ برابر استعمال کیا جا رہا ھے۔

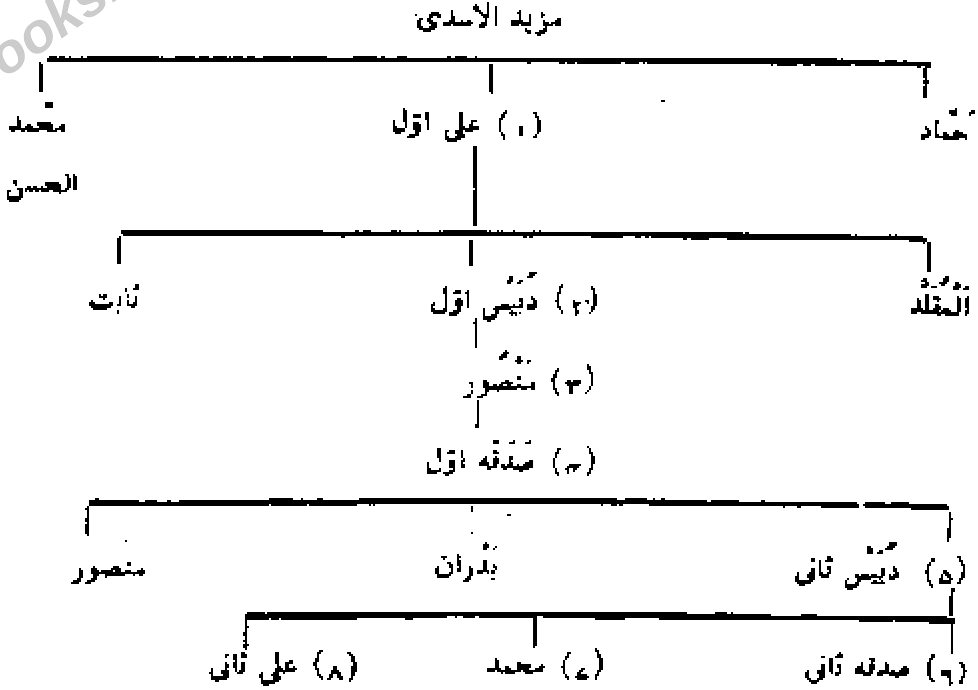
(E. LEVI-PROVNECAL)

* **مزہ مورتہ** (مِزّومرتو) : رَکّ بہ حسین پاشا۔

* **مزید** (بنو) : العراق کا ایک مسلم خانوادہ بنو مزید قبیلۂ اسد سے تھے اور دجلہ کے مغرب میں کوفے سے ھیت تک آباد تھے، جنوب مشرق میں خوزستان کی سرحد پر بنو دبیس آباد ھوگئے تھے۔ جب ابو الغنائم محمد بن مزید نے جو بنو دبیس کا قرابت دار تھا ان کے ایک سردار کو جس سے اس کا نزاع ھو گیا تھا، قتل کر دیا تو دونوں قبیلوں میں لڑائی چھڑ گئی (۴۰۱ھ/۱۰۱۰ - ۱۰۱۱ء)۔ ابو الغنائم بھاگ کر اپنے بھائی ابوالحسن علی کے پاس چلا گیا؛ مؤخرالذکر بنو دبیس کے خلاف ایک فوج لے کر روانہ ھوا، لیکن اسے شکست ھوئی اور ابوالغنائم اس جنگ میں مارا گیا۔ ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ - ۱۰۱۳ء میں بویہی [بویہی] سلطان الدولہ نے علی کو امیر تسلیم کر لیا۔ محرم ۴۰۵ھ/جولائی ۱۰۱۴ء میں اس نے بنو دبیس کے خلاف فوج کشی کی تاکہ اپنی سابقہ شکست کا بدلہ لے۔ اس نے دبیس کے دو بیٹوں حسان اور نبہان کو قتل کر دیا، لیکن اسی سال ماہ جمادی الاولٰی (اکتوبر - نومبر ۱۰۱۴ء) میں مقتولین کے بھائی مضر نے اسے اور اس کی افواج کو تتر بتر کر دیا۔ ذوالقعدہ ۴۰۸ھ/مارچ - اپریل ۱۰۱۸ء میں علی کی وفات کے بعد اس کا بیٹا دبیس اس کا جانشین ھوا۔ دُبیس کے بھائی اَلْمُقَلَّد نے بغداد کے پیشہ ور ترکی سپاھیوں کی مدد سے اپنے لیے تخت و تاج حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن جلد ھی امن و امان قائم ھوگیا اور المقلّد الموصل میں بنو عقیل کے پاس چلا گیا۔ چند سالوں کے بعد ھی دُبَیس کو قرواش بن المُقَلَّد [رَکّ بآن] سے جنگ آزما ھونا پڑا اور اس کے علاوہ خود اس کی اپنی حدود کے اندر شورش برپا ھوگئی۔ دو امیروں ابو کالیجار اور جلال الدولہ کے درمیان جو لڑائی ھوئی اس میں دبیس ابو کالیجار کا طرفدار تھا اور المقلّد جلال الدّولہ کا حامی تھا۔ ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں ابو کالیجار کو شکست ھوگئی۔ اس کے بعد المقلّد نے بنو خَفَاجہ کی اور جلال الدّولہ کی افواج کی مدد سے اپنے بھائی کے علاقے پر حملہ کیا۔ دبیس راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ھوگیا اور ملک کو تاراج کر دیا گیا؛ تاھم جلد ھی صلح ھوگئی۔ دبیس کو اپنے مقبوضات کی امارت تو مل گئی لیکن اسے جلال الدولہ کو ایک بڑی رقم ادا کرنا پڑی۔ تیسرا بھائی ثابت بغداد کے فوجی حاکم البساسیری کے ساتھ مل گیا اور ۴۲۳ھ/۱۰۳۱ - ۱۰۳۲ء میں ان دونوں نے دبیس پر چڑھائی کی۔ دبیس نے ان کے مقابلے میں ایک فوج بھیجی لیکن وہ منتشر کر دی گئی اور وہ خود بھاگنے پر مجبور ھوگیا۔ کمکی فوج حاصل کرنے کے بعد اس نے ثابت کے خلاف پیش قدمی کی، دونوں کا مقابلہ جرجرایا کے مقام پر ھوا اور ایک خونریز لڑائی کے بعد، دبیس کو اپنے علاقے کا ایک حصہ ثابت کو دینا پڑا اور البساسیری جو لڑائی کے بہت بعد پہنچا تھا، بغداد کو لوٹ گیا۔ رجب ۴۴۶ھ/اکتوبر - نومبر ۱۰۵۴ء میں بنو خفاجہ نے ملک پر حملہ کر دیا، لیکن البساسیری کی امداد سے انھیں جلد ھی بھگا دیا گیا۔ دو یا تین سال بعد البساسیری کو بشمول دبیس سلجوق سلطان طُغرل بیگ اور اس کے ساتھی قریش بن بَدْران [رَکّ بآن] سے معرکہ آرا ھونا پڑا۔ دبیس شوال ۴۷۴ھ/مارچ - اپریل ۱۰۸۲ء میں اسی سال کی عمر میں فوت ھوگیا۔ اس کا بیٹا منصور اس کا جانشین ھوا، لیکن وہ بھی ربیع الاول ۴۷۹ھ/جون - جولائی ۱۰۸۶ء میں مر گیا۔ اس کے بیٹے

اور جانشین صدقه [رک بآں] کے عہد میں مزیدیوں نے سارے عراق میں طاقت حاصل کرلی۔ شروع میں تو وہ برکیاروق [رک باں] کے زبردست حامیوں میں سے تھا لیکن ۴۹۴ھ/۱۱۰۰-۱۱۰۱ء میں وہ اس کے بھائی کا طرفدار بن گیا۔ ہیت، واسط، بصرہ اور تکریت کے شہر یکے بعد دیگرے اس کے قبضے میں آ گئے۔ چونکہ بصرے کا حاکم جسے صدقہ نے مقرر کیا تھا اس کام کی اہلیت نہ رکھتا تھا، لہذا محمد نے شہر پر قبضہ کرکے ایک نیا والی مقرر کر دیا۔ صدقہ کے عہد حکومت میں پای تخت الجامعان کو وسیع اور مستحکم کیا گیا اور اس کا نام الحلہ رکھا گیا (۴۹۵ھ/۱۱۰۱-۱۱۰۲ء)۔ اس کی طاقت کو تدریجی طور پر رو بہ ترقی دیکھ کر محمد کے دل میں وسوسے پیدا ہونے لگے اور باوجود طویل گفت و شنید کے آخر ان میں پھوٹ پڑ ہی گئی۔ رجب ۵۰۱ھ کے اواخر (فروری۔ مارچ ۱۱۰۸ء) میں محمد بہ نفس نفیس صدقہ کے خلاف بغداد سے روانہ ہوا۔ عربوں کا ایک گروہ جو صدقہ کا حلیف تھا بھاگ گیا اور صدقہ لڑائی میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے دبیس کو قید کر لیا گیا، لیکن دبیس کے دو بھائی بھاگ نکلنے میں کامیاب ہوگئے اور اپنے وطن میں صرف اسی وقت واپس آ سکے جب محمد فوت ہو گیا (۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء)۔ ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء میں اسے غداری سے قتل کر دیا گیا [دیکھیے مادہ دبیس] اور اس کی جگہ اس کا بیٹا صدقہ جانشین ہوا۔ سلطان مسعود اور اس کے بھتیجے داؤد کے درمیان جو لڑائی ہوئی صدقہ نے اس میں مسعود کا ساتھ دیا۔ مسعود کی فتح کے بعد فوجیں مال غنیمت کی تلاش میں منتشر ہوگئیں اور دشمن نے اچانک حملہ کرکے صدقہ اور دوسرے کئی امیروں کو گرفتار کر لیا اور ان سب کو اسی وقت قتل کرا دیا (۵۳۲ھ/۱۱۳۷-۱۱۳۸ء)۔ اس کے بعد صدقہ کے بھائی محمد کو الحلہ کا امیر تسلیم کر لیا گیا۔ ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۱۱۳۶ء میں تیسرا بھائی علی الحلہ پہنچا، کیونکہ اسے سلطان کا ڈر تھا۔ اس نے محمد کو نکال دیا، شہر پر قبضہ کر لینے کے بعد اس نے سلطان کی فوج کو بھی نکال باہر کیا اور ۵۴۲ھ/۱۱۴۷-۱۱۴۸ء تک یہی حالت رہی تاآنکہ مسعود کے ایک سپہ سالار سلار کرد نے علی کو نکال دیا، لیکن اسی سال اسے علی نے شکست دی اور اسے شہر کو چھوڑنا پڑا۔ ۵۴۴ھ/۱۱۴۹-۱۱۵۰ء میں علی نے خلیفہ المُقتفی کو یہ ترغیب دینے کی کوشش کی کہ وہ مسعود کا ساتھ چھوڑ دے، لیکن خلیفہ نے انکار کر دیا اور سلطان کو اپنی مدد کے واسطے طلب کر لیا۔ علی کو اطاعت قبول کرنا پڑی اور وہ باغی جو اس کے ساتھ شامل ہوگئے تھے منتشر ہوگئے۔ علی اس سے اگلے سال فوت ہوگیا اور الحلہ جاگیر کے طور پر مسعود نے سلار کرد کو دے دیا۔ ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء میں مسعود کی وفات کے بعد یہ شہر مسعود بلال کے قبضے میں آ گیا جو بغداد کا حاکم تھا، اسے خلیفہ کی افواج نے نکال دیا اور الحلہ پر قبضہ کر لیا۔ جب ۵۵۱ھ/۱۱۵۷ء میں سلطان محمد نے المُقتفی [رک باں] کے خلاف فوج کشی کی تو انہیں وہاں سے نکلنا پڑا اور محمد نے شہر میں ایک قلعہ گیر فوج متعین کر دی۔ مزیدیوں نے اس کے نائب کی اطاعت قبول کر لی، لیکن ۵۵۸ھ/۱۱۶۲-۱۱۶۳ء میں خلیفہ المستنجد نے ان کے خلاف ایک فوج بھیج دی جس نے ان کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا۔ چار ہزار آدمی قتل ہوئے اور باقیوں کو شہر بدر کر دیا گیا اور اس طرح وہ جگہ جگہ منتشر ہوگئے۔

بنو مزید کا شجرہ نسب



مآخذ : (۱) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۹ : ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۳ ببعد، ۲۱۵ ببعد، ۲۲۷، ۲۳۸ تا ۲۵۰، ۲۶۵ ببعد، ۲۹۷، ۳۵۸، ۳۸۱، ۴۱۱، ۴۳۰ تا ۴۳۸، ۴۴۷ ببعد؛ ۱۰ : ۵، ۷۸، ۹۸ ببعد، ۱۷۷، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۹ ببعد، ۲۲۳ تا ۲۳۸، ۲۵۱ ببعد، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۶ ببعد، ۲۷۲ ببعد، ۲۷۶ تا ۲۷۸، ۲۸۳ ببعد، ۲۸۹ تا ۲۹۱، ۳۰۲ تا ۳۱۳، ۳۷۶ تا ۳۸۰، ۳۹۴ تا ۳۹۹، ۴۲۲ تا ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۹ تا ۴۴۳، ۴۵۹ تا ۴۶۱ و ۴۷۰ ببعد؛ ۱۱ : ۱۸ ببعد، ۳۰، ۴۰، ۶۹ و ۸۰ ببعد، ۸۸، ۹۴، ۱۰۰ و ۱۹۵؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۴ : ۲۷۶ تا ۲۹۳؛ (۳) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۶۷ ببعد، ۷۸، ۸۰، ۸۷، ۹۷ ببعد، ۱۰۲ ببعد، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۶ تا ۱۶۰، ۲۱۴ تا ۲۲۲ و ۲۴۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۳۰۹ ببعد؛ (۴) Karabacek : *Beitrage zur Geschichte der Mazjaditen*؛ (۵) Stanley Lane-Poole : *The Mohammadan Dynasties*، ص ۱۱۹ ببعد؛ (۶) de Zambaur : *Manuel de genealogie et de chronologie*.

(K. V. ZETTERSTEEN)

⊗ **مِساحت :** رک بہ علم المساحت.

* **مُسافر (بنو) :** (کنگری یا سلاری)، ایک دیلمی الاصل خانوادہ، جو تارم Tarom [رک باں] سے آیا تھا اور چوتھی اور پانچویں صدی ھجری میں آذربیجان، اران اور آرمینیا پر حکمران رہا۔ اس خاندان کا برسر اقتدار آنا ایرانیوں کی اس بڑی تحریک آزادی کا ایک مظہر تھا جو عربوں کے اقتدار کے خاتمے اور ترکوں کے پہلے حملوں کے درمیان رونما ہوئی۔ بحالیکہ اس تحریک کے نتیجے میں خراسان اور ماوراءالنہر میں سامانی [رک باں] برسر اقتدار آ گئے، مغربی ایران اور عراق میں اس کے علم بردار دیلمی اور کسی حد تک کرد تھے (دیکھیے V. Minorsky : *La domination des Dailamites*، پیرس ۱۹۳۲ء).

مسافری اور جستانی: ایک اصلی دستاویز کی رو سے جس کا حوالہ یاقوت (۲: ۸۳۰ تا ۸۳۱) نے دیا ہے، کنگری خاندان صرف اس وقت تاریخ کی روشنی میں آتا ہے جب اس نے تارم کے علاقے میں جو قزوین کے ماتحت تھا، شمیران کے مضبوط قلعے کو سر کر لیا۔ اس لیے کنگریوں اور دیلم کے حکمران خاندان یعنی رود بار کے جستانیوں میں تمیز کرنے کی ضرورت ہے جن میں سے سات حکمرانوں کا ذکر ۱۸۹ تا ۳۱۶ھ/۸۰۵ تا ۹۲۸ء کے عرصے میں آیا ہے، اگرچہ اس خاندان کے ارکان کا سراغ ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء تک لگایا جا سکتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ محمد بن مسافر نے جو اس خاندان کا مورث اعلی تھا (جس کا اصلی ایرانی نام ضرور اسوار ہوگا؛ دیکھیے المسعودی: مروج، ۹: ۱۶) جستانی حکمران جستان ثالث (۲۵۰ھ سے ۳۰۰ھ کے بعد تک) کی بیٹی خراسویہ سے شادی کر لی تھی۔ ایسی قرابت داری کی وجہ سے دیلم کے حکمران خاندان کے مخصوص نام (جستان، وہسودان، مرزبان) مسافریوں میں بھی مقبول ہوگئے۔ ۳۰۷ھ/۹۱۹ء میں محمد نے اپنی بیوی کے چچا علی بن وہسودان کو اپنے خسر جستان بن وہسودان کے قتل کے انتقام میں قتل کر دیا اور اس وقت سے دونوں خاندانوں میں نفاق و عناد کی بنیاد پڑ گئی۔ آخری جستانی نے دیلمی سردار اسفار (امیر رے و قزوین) کے پاس پناہ لی جس نے زیاری امیر مرداویج کو محمد کے خلاف یلغار کرنے کے لیے بھیجا لیکن آپس میں لڑنے کے بجائے وہ متحد ہوگئے اور مرداویج نے اسفار کو قتل کر دیا۔ محمد ایک ممتاز حکمران تھا اور مسعر بن مہلہل ان عمارتوں کی تعریف کرتا ہے جو اس نے شمیران میں تعمیر کرائیں (۱۸۵۰ مکان)، جن کی تکمیل کے لیے پانچ ہزار کاریگر کام پر لگائے گئے تھے (شمیران کے کھنڈروں کا حال Brugsch: *Reise d. preuss. Gesandtschaft*، ۱۸۶۲ء، ۲: ۴۷۱ تا ۴۷۲ میں بیان کیا گیا ہے)، لیکن وہ "ایک ضدی" قسم کا آدمی تھا اور خود اپنے خاندان کے ارکان سے بھی اس کی نہ بنتی تھی۔

مسافری خانوادے کی دو شاخیں: ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں اس کے بیٹوں مرزبان اور وہسودان نے [اپنی ماں] خراسویہ سے ساز باز کر کے شمیران پر قبضہ کر لیا اور اپنے باپ کو ایک قلعے میں قید کر دیا جس کے بعد یہ خاندان دو شاخوں میں تقسیم ہوگیا۔ وہسودان اپنی موروثی جاگیر تارم ہی میں مقیم رہا اور مرزبان نے اپنا اقتدار آذربیجان، مشرقی ماورائے قفقاز اور آرمینیا کے بعض اقطاع میں وسیع کر لیا۔

مسافری خاندان کی چوتھی پشت میں مرزبان کے بیٹے جستان، ابراہیم، ناصر اور کیخسرو اور وہسودان (۳۳۰ تا ۳۵۵ھ) کے بیٹے اسمعیل، نوح اور حیدر (؟) شامل تھے۔

مرزبان: یہ حکمران (۳۳۰ تا ۳۴۶ھ/۹۴۱ تا ۹۵۷ء) اس خانوادے میں سب سے زیادہ ممتاز شخصیت کا مالک تھا۔ ۳۱۴ھ/۹۲۶ء میں ساجی خاندان [ترک بان] کے امیر یوسف کی موت پر آذربیجان کا علاقہ خارجی کرد دیسم بن ابراہیم اور گیلان کے ایک باشندے لشکری بن مردی کے درمیان جدال و قتال کا مرکز بن گیا جن کی وشمگیر زیاری باری باری سے مدد کرتا رہا۔ لشکری آرمینیا میں فوت ہوگیا اور دیسم سے اس کے وزیر ابوالقاسم علی بن جعفر نے غداری کی۔ وہ اور مرزبان دونوں باطنی فرقے کے پیرو تھے (ابن مسکویہ، ۲: ۳۲)، اس لیے اس نے مرزبان سے ساز باز کر کے اردبیل اور تبریز پر قبضہ کر لیا اور آخرکار دیسم نے مرزبان کی اطاعت قبول کر لی

اور اس نے اسے تاروم میں ایک قلعہ دے دیا۔ مرزبان نے شمال کی جانب دربند تک اپنے علاقے کو وسیع کر لیا۔ ۳۳۲ھ/۹۴۳-۹۴۴ء میں روسی بحیرۂ خزر اور دریائے کُر کے راستے آئے اور انہوں نے مرزبان کی رعایا کی مزاحمت کے باوجود آران [رک بآں] اور بردعہ [رک بآں] پر قبضہ کر لیا۔ اسی زمانے میں موصل کے حمدانی بھی آذربیجان کو للچائی ہوئی نظروں سے دیکھ رہے تھے، لہذا مرزبان کو ایک بہت بڑی فوج کا مقابلہ کرنا پڑ گیا جو ابو عبداللہ حسین بن سعید بن حمدان اور ہذبانی کرد جعفر بن شکویہ کی سرکردگی میں سلماس [رک بآں] تک پہنچ گئی تھی، لیکن اسے ناصر الدولہ نے جلد ہی موصل میں واپس بلا لیا۔ دوسری طرف روسی کچھ تو وبا اور بیماری کی وجہ سے ہلاک ہو گئے تھے اور مسلمانوں نے ناک میں دم کر رکھا تھا، اس لیے وہ پسپا ہونے پر مجبور ہو گئے (دیکھیے روسی حملے کے متعلق مآخذ جن میں دسویں صدی کے ارمنی مؤرخ Moses Katankat-vatzi کی تصنیف بھی شامل ہے، در Dorn: Caspia، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۶ء؛ ابن مسکویہ کے متن ۲: ۶۲ تا ۶۷ کا ترجمہ یعقوبووسکی نے بمع اپنی شرح کے Vizant Vermennik، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ۲۴: ۶۳ تا ۹۲ میں شائع کیا تھا)۔

مرزبان کی مملکت کے جنوب مشرق میں ایک نیا فتنہ اٹھ کھڑا ہوا، یعنی ۳۳۵ھ/۹۴۶ء میں بویہی رکن الدولہ نے ریّ پر قبضہ کر لیا (جس کے سامانی اور زیاری دونوں دعویدار تھے)۔ مرزبان بویہیوں کے خلاف آگ بگولا ہو گیا اور اس نے ۳۳۶ھ میں ان پر حملہ کرنے کا فیصلہ کیا، لیکن رکن الدولہ کو اتنی مہلت مل گئی کہ وہ اپنے بھائیوں سے کمکی افواج منگوا لے۔ ۳۳۸ھ/۹۴۹ء میں مرزبان کو قزوین کے نزدیک شکست ہوئی اور وہ سمیرم کے قلعے (در فارس) میں محصور ہو گیا۔

اس کی فوج کے بھگوڑے اس کے باپ محمّد کے گرد جمع ہو گئے اور انہوں نے اردبیل پر قبضہ کر لیا، وہسودان تاروم ہی میں مقیم رہا۔ محمّد سے اس کے فوجی افسر بہت جلد ہی بد دل ہو گئے اور اسے وہسودان نے شیسکان (؟) کے قلعے میں قید کر دیا۔ رکن الدولہ نے محمّد بن عبدالرزاق سابق والی طوس کو آذربیجان کی طرف بھیجا، لیکن وہ اپنے گرد و پیش کی ریشہ دوانیوں سے تنگ آ کر ۳۳۸ھ/۹۴۹ء میں ریے واپس آ گیا۔ دیسم نے اردبیل پر دوبارہ قبضہ کر لیا، لیکن مرزبان کے ایک حامی علی بن میشکی نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ وسپرکن (دیکھیے مادہ وان) کے ارتسرونیوں کے ہاں پناہ لے۔

اسی اثنا میں بڑی خوش تدبیری سے ایک ایسی اچانک اور انقلابی منصوبہ بندی کی گئی کہ مرزبان سمیرم سے نکل کر اپنے تمام قلعوں اور خزانوں پر دوبارہ قابض ہو گیا (۳۴۲ھ میں)۔ بہادرانہ کارناموں کے ایک طویل سلسلے کے بعد جس میں اسے موصل، بغداد اور حلب میں آنا پڑا دیسم نے ۳۴۴ھ/۹۵۵ء میں کافی فوج جمع کر لی اور اس نے سلماس میں حلب کے حمدانی امیر سیف الدولہ کے نام کا خطبہ پڑھا۔ مرزبان نے دربند کی ایک بغاوت کو بڑی پھرتی سے دبا دیا اور پھر دیسم کو پسپا کیا، جسے بار دیگر ارتسرونیوں کے پاس جا کر پناہ لینا پڑی، جنہوں نے مرزبان سے خوف زدہ ہو کر اسے اس کے حوالے کر دیا۔

ابن حوقل، ص ۲۵۱ تا ۲۵۵، ایک اہم عبارت میں مرزبان کے ان باجگزاروں کی فہرست دیتا ہے جو اس کے وزیر ابوالقاسم نے ۳۴۴ھ میں مرتب کی تھی۔ اس فہرست میں امیران شیروان،

ابخار (؟ شیروان کے شمال میں ایک علاقے کا غیر یقینی نام، دیکھیے Marquart : *Streifzuge*، ص ۴۶۷ : ابخان)، شکی، [رک باں] زیم، جرزان و سغیان (گرزوان اور سغیان، شیروان کے مغرب میں)، Vayots-dzor (علاقہ سیونی Siunie)، آهر ورزقان (تبریز کے شمال مشرق میں)، خیزان (باکو کے شمال میں ؟) شامل ہیں اور ان کے علاوہ ارتسرونی، بگرتی اور امرائے خچن (بردعہ کے مغرب میں) کے نام بھی ہیں ۔

وهسودان اور اس کے بھتیجے : مرزبان ماہ رمضان ۳۴۶ھ/دسمبر ۹۵۷ء میں فوت ہو گیا اور عنان حکومت اپنے بھائی وهسودان کے حوالے کرتے وقت وہ اپنی پہلی وصیت کو منسوخ کرنا بھول گیا جس کی رو سے اس کے بیٹے جستان، ابراهیم اور ناصر باری باری سے اس کے جانشین ہونا قرار پائے تھے ۔

قلعہ داروں نے وهسودان کی اطاعت سے انکار کر دیا اور وہ ناراض و مایوس ہو کر تاروم کو لوٹ گیا ۔ جستان بن مرزبان کو اس کے بھائیوں نے بادشاہ تسلیم کر لیا، لیکن اسے صرف اپنے حرم ہی سے دلچسپی تھی ۔ مرزبان کا پرانا سپہ سالار جستان بن شرمزن ارمیہ [رک باں] میں خود مختار ہو گیا اور ابراهیم کو اپنے ساتھ ملا کر اس نے مراغہ پر قبضہ کر لیا ۔

۳۴۹ھ/۹۶۰ء میں خلیفہ المکتفی کے پوتے اسحق بن عیسی نے گیلان میں علم بغاوت بلند کیا اور المستجیر باللہ کا لقب اختیار کر لیا ۔ جستان اور ابراهیم کی باہمی صلح صفائی ہو گئی اور انہوں نے باغیوں کو موقان [رک باں] کے مقام پر شکست دی ۔

وهسودان نے بھتیجوں کے درمیان ریشہ دوانیاں شروع کرکے ناصر کو جستان سے علیحدہ کر دیا، لیکن یہ پرخاش صرف تھوڑی مدت تک ہی باقی رہی ۔ وهسودان کے یقین دلانے پر جستان اپنی والدہ اور بھائی ناصر کی معیت میں تاروم آیا لیکن اس نے انہیں قید خانے میں ڈلوا دیا ۔ وهسودان نے اپنے بیٹے اسمٰعیل کو آذربیجان بھیجا ۔ ابراهیم نے، جو آرمینیا (دوین) میں حکومت کر رہا تھا، ۳۴۹ھ یا ۳۵۰ھ میں کچھ نقل و حرکت کی جس پر وهسودان کو یہ بہانہ مل گیا کہ وہ اپنے قیدیوں کو تہ تیغ کرا دے ۔ اس کے بعد ہی اسمٰعیل اردبیل میں فوت ہو گیا جس پر ابراهیم نے آذربیجان پر قبضہ کر لیا اور تاروم کو تاخت و تاراج کیا ۔ وهسودان نے دیلم میں جا کر پناہ لی ؛ تاہم اس دوران وهسودان کا سپہ سالار شرمزن بن میشکی ابراهیم کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا اور چونکہ اس کے سب سپاهی اس کا ساتھ چھوڑ گئے تھے، لہذا اسے اپنے بہنوئی رکن الدولہ کے پاس پناہ لینا پڑی جس نے مرزبان کی ایک بیٹی سے شادی کر لی تھی (۳۵۵ھ/۹۶۲ء) ۔

رکن الدولہ نے حسب معمول اپنی عالی حوصلگی سے کام لیتے ہوئے ابراهیم کو نوازشات شاہانہ سے سرفراز کیا اور آذربیجان میں اپنے وزیر ابن العمید (استاذ رئیس) کو بھیجا جس نے ابراهیم کو بحال کرایا اور کردوں نیز جستان بن شرمزن کو بھی اس کی اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا ۔ ابن العمید آذربیجان کی دولت و ثروت کو دیکھ کر بے حد متاثر ہوا اور اس نے رکن الدولہ کو مشورہ دیا کہ وہ اس علاقے کو اپنی مملکت میں شامل کر لے، لیکن اس کے آقا نے اسے ری میں واپس بلا لیا اور یہ کہا کہ میں اس شخص کے ورثے کا لالچ نہیں کر سکتا جو میری حفاظت اور پناہ کا طالب ہوا ہے ۔ ابن العمید کے واپس چلے آنے پر معاملات پھر خراب ہو گئے اور

ابن مسکویہ کے اشارات و کنایات سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابراہیم کو معزول کرکے قید کر دیا گیا (غالباً حدود ۳۶۹ھ/۹۷۹ء میں؛ یعنی وہ سال جس پر تجارب الأمم منتہی ہوتی ہے).

مسافری خاندان کا خاتمہ: اسلامی ماخذ میں اس کے بعد ۴۲۰ھ تک آذربیجان کی صورت حالات مبہم نظر آتی ہے، لیکن ارمنی مؤرخ اسٹیفن اسولک Stephen Astolik : *Hist. Universelle*، حصہ دوم کتاب سوئم، ترجمہ از Macler، پیرس ۱۹۱۷ء، باب ۱۱ و ۱۲ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۹ و ۲۸ اور ۳۱، کے بیانات ان خلاؤں کو پر کر دیتے ہیں۔ بقول کسروی ابراہیم بن مرزبان کو ۳۶۹ھ/۹۷۹ء میں خاندان روادی (جس کے متعلق دیکھیے مادہ ہاے مراغہ، مرند، تبریز اور کسروی، کتاب مذکور ج ۲) نے تاج و تخت سے محروم کر دیا۔ ابراہیم کے بیٹے ابوالہیجا جسے Astolik نے "Ablhadj Delmastani" لکھا ہے، کے پاس دوین [رک بآں] کا علاقہ رہا۔ اس نے فارس کے بادشاہ مشل کی دعوت پر ۹۸۲-۹۸۳ء میں آرمینیا میں یلغار کی جہاں اس نے کئی اور مہمات سر کیں۔ یہ "ابلموج" (ابوالہیجا) بعد میں اپنا سارا ملک اپنے پڑوسی "Goltha والی Abutluph" (یعنی ابو دلف شیبانی امیر اُردُو باد) کے ہاتھوں کھو بیٹھا۔ اس کے بعد وہ آرمینیا اور گرجستان میں مارا مارا پھرتا رہا اور بوزنطی شہنشاہ باژل Basil ثانی کے پاس بھی گیا۔ اسے اس کے اپنے ہی ملازموں نے اُخشخ (اولتی) کے مقام پر قتل کر دیا۔ آخرکار ایک اور ابلمج بن رووذ (Rovd) امیر آتُرپتکن Atrapatakan (ابوالہیجا بن رَوّاد والی آذربیجان) نے ابو دُلف سے سلَر کے شہر چھین لیے اور گوتون کو تباہ کرنے کے بعد دوین کی طرف کوچ کیا اور اس شہر پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے ارمینیوں سے مطالبہ کیا کہ وہ خراج کا بقایا ادا کریں۔ شاہ سمبت Smbat ثانی نے فوراً یہ مطالبہ پورا کر دیا۔ اس طرح روادیوں نے مسافری خاندان کے باقی ماندہ مقبوضات پر بھی قبضہ کر لیا کیونکہ وہ ان کا جانشین ہونے کے مدعی تھے۔ عرب کرد روادیوں کو مسافریوں سے وابستہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کیونکہ مسافری دیلمی الاصل تھے، گو یہ ممکن ہے کہ ان دونوں خاندانوں میں باہمی رشتے ناطے کے تعلقات قائم ہوگئے ہوں۔

تاروم کی شاخ: مرزبان کی اولاد کے معدوم ہو جانے کے بعد صرف تاروم کی جاگیر جو اس خاندان کی اصلی جاگیر تھی، بنو مسافر کے قبضہ میں رہ گئی۔ وهسودان نے اپنے اقتدار کو گرد و نواح کے اضلاع زنجان، ابہر اور سہرورد (آخری نام ماخذ میں کچھ شکستہ سا ہوگیا ہے) پر بھی وسعت دے دی تھی۔ المتنبی کے ایک قصیدے (کسروی: کتاب مذکور، ۱ : ۴۵) سے جو غالباً ۳۵۴ھ میں لکھا گیا تھا، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رکن الدولہ نے وهسودان کو تاروم سے کچھ عرصے کے لیے نکال دیا تھا، لیکن اس کا خاندان وہیں رہا کیونکہ یاقوت (۳ : ۱۴۸، تا ۱۵۰) سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ۳۷۹ھ/۹۸۹ء میں دیلمی فخرالدولہ نے شمیران کو نوح بن وهسودان کے کمسن بیٹے سے لیا تھا جس کی ماں سے اس نے شادی کر لی (بچے کا نام غالباً جستان تھا؛ دیکھیے یاقوت: ارشاد الاریب، ۲ : ۳۰۸).

۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں فخر الدولہ کی موت کے بعد ابراہیم بن مرزبان بن اسمٰعیل بن وهسودان نے سرجہان اور تاروم کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں قزوین بھی اس کے قبضے میں آ گیا (دیکھیے نزهة القلوب، در G. M. S.، ص ۵۸)۔ جب محمود غزنوی نے رے پر قبضہ کیا تو اس نے

اس کے خلاف دیلمی خرابیل کو بھیجا۔ محمود کے خراسان میں آ جانے کے بعد (۴۲۰ھ) اس کے بیٹے مسعود نے ابراہیم پر حملہ کیا لیکن صرف چال بازی کے بل پر اسے گرفتار کرنے میں کامیاب ہو سکا؛ تاہم سرجہان ابراہیم کے بیٹے کے قبضے ہی میں رہا۔ ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں ہم "سالار تاروم" کو پھر اپنی جاگیر میں موجود پاتے ہیں۔

ناصر خسرو جو ۴۳۷ھ/۱۰۴۵ء میں اس علاقے میں تھا، امیر شمیران جستان بن ابراہیم کی بے حد تعریف کرتا ہے۔ اس کا خطاب "مرزبان الدیلمی جیل جیلان ابو صالح مولی امیرالمؤمنین" تھا۔

۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء کے تحت ابن الاثیر تاروم میں طُغرل کی آمد کا حال لکھتا ہے جہاں اس نے مسافری امیر پر ایک لاکھ دینار کا خراج عائد کیا اور یہی مسافری خاندان کا آخری امیر ہے جس کا حال معلوم ہو سکا ہے۔ یاقوت کے الفاظ سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اَلَموت کے اسمٰعیلیوں نے جب شمیران کو منہدم کیا تو اس کے ساتھ ہی اس خاندان کا خاتمہ بھی کر دیا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادہ ہاے مراغہ، سرند، تاروم، تبریز، ارمیہ۔ سب سے اہم مآخذ (۲) ابن مسکویہ، طبع Amedroz و Margoliouth ہے (مختصراً در ابن الاثیر، ج ۸ و ۹)؛ (۳) تاریخ آذربیجان مصنفہ ابن ابی الہیجا الرّوادی (دیکھیے الصّفدی، در J. A.، ۱۹۱۶ء، ۱۹ مارچ، ص ۲۳۹ اور حاجی خلیفہ، ۲: ۱۰۷) ابھی تک دستیاب نہیں ہو سکی؛ (۴) دیکھیے نیز منجم باشی: صحائف الاخبار، ۲: ۵۰۵؛ (۵) Sauvaire: Sur quelques monnaies .... de M. de l' Ecluse، در J. R. A. S.، ۱۸۸۱ء، ص ۳۸۰ تا ۳۹۸ (خلاصہ در ابن الاثیر: ایک درہم کی کیفیت جو ۳۴۳ھ میں اردبیل میں "سالار ابو منصور" (؟ تاہد وھسودان) "اور ملک المؤید مرزبان بن محمد ابو نصر" کے نام سے مضروب ہوا تھا اور ایک دینار کی جو ۴۳۷ھ میں مراغہ میں ابراہیم اور جستان بن مرزبان کے نام سے مضروب ہوا تھا)؛ (۶) Justi: Iranisches Namenbuch، ۱۸۹۵ء، ص ۱۴۴؛ (۶ الف) Marquart: Notes on ...... Mayyafariqin، در J. R. A. S.، ۱۹۰۹ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۹؛ (۷) Sir E.D. Ross: On three Muhammadan Dynasties in Northern Persia، در Asia Major، ۱۹۲۵ء، ۲/۱: ۲۱۲ تا ۲۱۵ (دیکھیے نیز E. D. Ross، در JRAS، ۱۹۲۳ء، ص ۶۱۲ تا ۶۱۹)؛ (۸) Huart: Mosafirides de l'Adharbaidjan، در A Volume ..... Presented to E. G Browne، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۲۲۹ تا ۲۵۶؛ (۹) R. Vasmer: Zur Chronologie d. Gastaniden und Sallariden، در Islamica، ۱۹۲۷ء، ۲/۱: ۱۶۸ تا ۱۸۶؛ (۱۰) Zambaur: Manuel de genealogie، Hanover ۱۹۲۷ء، ص ۱۸۰؛ (۱۱) سید احمد کسروی: پادشاہان گمنام، تہران، ج ۱، ۱۹۲۸ء، و مواضع کثیرہ ج ۲ و ۳، ۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۰ء (ایک نہایت اچھی کتاب جس میں تمام اسلامی اور چند ارمنی مآخذ کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے)؛ (۱۲) Markwart: Die Entstehung d. armenischen Bistumer، O. C. ج ۲۷/۲، عدد ۸۰، روم ۱۹۳۲ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱ (تبریز اور مراغہ کے رَوّادیوں کے ایک ہی ہونے کو تسلیم کرتا ہے)۔

(V. MINORSKY)

⊗ **مَسانِید** (ع)؛ واحد: مُسْنَد؛ مادہ سند (بمعنی اعتماد اور بھروسا کرنا، سہارا لینا؛ اَسْنَد باب افعال (بمعنی کسی کی طرف منسوب کرنا) سے اسم مفعول مُسْنَد ہے۔ عربی نحو میں جملے کے پہلے حصے یعنی مبتدا کو مسند اور دوسرے حصے (یعنی خبر) کو مسند الیہ کہتے ہیں، جیسے عبداللہ رجل صالح۔ اس جملے میں عبداللہ مسند ہے اور رجل صالح مسند الیہ (تاج العروس؛ لسان العرب، بذیل

مادہ سند) ۔ علاوہ ازیں عام حدیث میں مسند کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے: (الف) حدیث الرسول صلّی اللہ علیہ وسلّم؛ اس لحاظ سے حافظ ابن عبدالبر کے نزدیک مسند وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مروی ہو؛ امام حاکم کہتے ہیں کہ مسند وہ حدیث ہے جس کی اسناد رسول خدا صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم تک پہنچتی ہو؛ حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی کے مطابق مسند وہ حدیث ہے جس کی اسناد اس کے راوی سے لے کر آخر تک متصل ہوں، یعنی اس حدیث کی سند رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم تک متصل مرفوع ہو ۔ بعض محدثین کے نزدیک حدیث مرفوع اور مسند کا مفہوم ایک ہی ہے ۔ کچھ محدثین کہتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ ہر مرفوع حدیث مسند ہو، کیونکہ مرفوع حدیث کی اسناد میں انقطاع کا امکان بھی ہو سکتا ہے؛ البتہ ہر مسند حدیث مرفوع ہوتی ہے، کیونکہ اس کا متن نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم تک پہنچتا ہے اور اپنی سند کے اتصال کی وجہ سے متصل ہوتی ہے ۔ مسند کے برعکس مُرسَل اور مُنقطع میں اتصال مفقود ہوتا ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن الصلاح: علوم الحدیث (حلب ۱۹۶۶ء)، ص ۳۹، ۴۱؛ (۲) امام حاکم: معرفۃ علوم الحدیث؛ (۳) احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث، (قاہرہ ۱۹۵۱ء)؛ (۴) صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحہ، (بیروت ۱۹۵۶ء)، ص ۲۱۷ تا ۲۲۱؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۳۶؛ علاوہ ازیں دیگر کتب علوم الحدیث اور مصطلحات الحدیث ۔

(ب) مُسْنَد (ج: مسانید) کا اطلاق اس مجموعہ احادیث پر بھی ہوتا ہے جس میں احادیث کو صحابہ کرامؓ کے الگ الگ ناموں کے تحت بغیر ترتیب ابوابِ فقہی اور بلا لحاظ موضوع و مضمون جمع کر دیا جاتا ہے ۔ جن کتب حدیث کو ابوابِ فقہی کے تحت مرتب کیا گیا ہے وہ سنن یا مُصنّف کے نام سے مشہور ہیں، جیسے سنن النسائی، سنن ابی داؤد، مصنّف عبدالرزاق، مصنّف ابن ابی شیبہ، وغیرہ ۔ جب کوئی مؤلف اپنے شیوخ کے ناموں کے تحت احادیث مرتب کرتا ہے تو ایسی کتاب کو مُعجم کہتے ہیں، جیسے معجم الطبرانی وغیرہ ۔ عہد نبویؐ اور عہد صحابہؓ بلکہ اوائل عہد تابعینؒ میں متفرق قسم کی احادیث کو چھوٹے چھوٹے اجزا میں لکھ کر محفوظ کر لیا جاتا تھا اور ایسے ہر مجموعۂ حدیث کو الصّحیفہ یا الجزء کہا جاتا تھا ۔

مسند میں کبھی تو صحابہؓ کرام کے ناموں کو حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا جاتا ہے اور کبھی السابقون الاوّلون (یعنی اسلام قبول کرنے میں سبقت) کے اعتبار سے؛ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف ایک ہی صحابی کی مسند کو الگ کتابی شکل دے دی جاتی ہے، جیسے مسند ابی بکرؓ، مسند ابی ہریرہؓ، مسند انسؓ بن مالک، مسند عبداللہؓ بن مسعود، وغیرہ ۔ بعض کتابیں صرف چند صحابہؓ کی مسانید پر مشتمل ہیں، جیسے مسند الاربعۃ، مسند الصحابۃ العشرۃ ۔ بعض کسی خاص علاقے میں قیام پذیر ہونے والے صحابہ کرامؓ کی احادیث کو محیط ہوتی ہیں، جیسے مسند الصحابۃ الذین نزلوا مصر ۔ غرضیکہ مسانید تو بکثرت ہیں، لیکن چند ایک کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے ۔

اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب مسند ابی داؤد الطّیالسی ہے جس کا مؤلف ابو داؤد سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی (۱۳۳ھ/۷۵۰ء تا ۲۰۳ھ/۸۱۸ء) ہے ۔ مسند ابی داؤد الطّیالسی کی قدامت اور اوّلیت پر اکثر ائمۂ حدیث کا اتفاق ہے ۔ اس مسند میں گیارہ اجزا ہیں اور اس کی

ترتیب میں عام مسانید کی طرح صحابہ کرامؓ کے تقدم اور شرف سبقت کے لحاظ سے روایات درج کی گئی ہیں۔ پہلے خلفائے راشدینؓ و عشرہ مبشرہؓ اور کبار صحابہؓ کی مرویات ہیں۔ چوتھے جز کے آخر سے صحابیات کی روایات شروع ہو کر ساتویں جز میں ختم ہوتی ہیں۔ اس مسند کی اکثر روایات حدیث کے دوسرے مجموعوں میں موجود ہیں۔ کہیں کہیں صحابہؓ کے آثار بھی درج ہیں۔ پہلی طباعت حیدر آباد (دکن) میں ۱۳۲۱ھ میں ہوئی؛ عبدالرحمٰن البنّا الساعاتی نے فقہی ابواب پر مرتب کرکے مصر سے شائع کی۔

اس کے بعد مصر میں سب سے پہلے اسد بن موسیٰ بن ابراهیم بن الولید بن عبدالملک بن مروان الاموی (م ۲۱۲ھ/۸۲۷ء) نے، پھر ابو محمد عبداللہ بن موسیٰ العبسی الکوفی (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء) نے اور بقول بعض کوفے میں سب سے پہلے یحییٰ بن عبدالحمید الحمانی الکوفی (م ۲۲۸ھ/۸۴۲ء) نے مسند تالیف کی۔ بصرے میں مسند تالیف کرنے والا پہلا شخص ابوالحسن مسدد بن مسرہد البصری (م ۲۲۸ھ/۸۴۳ء) تھے۔ نعیم بن حماد الخزاعی المصری المروزی (م ۲۲۸ھ/۸۴۳ء) کی مسند بھی اولین مسانید میں شمار ہوتی ہے (محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ، کراچی ۱۹۶۰ء، ص ۲۵؛ محمد عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین، عابدین ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، ص ۳۳۹)۔

ائمہ مذاہب میں سے بھی تین امام اصحاب المسانید میں شامل ہیں۔ جامع مسانید الامام ابی حنیفہؒ: امام ابو حنیفہؒ کی جن مسانید کو علمائے سابق نے جمع کیا تھا ان سب کو قاضی القضاۃ ابوالمؤیّد محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی (م ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء) نے اپنی اس تالیف میں یکجا کر دیا ہے؛ مسند الامام الشافعیؒ: یہ ان مرفوعہ احادیث کا مجموعہ ہے، جن کو خود امام شافعیؒ نے اپنے شاگردوں کے روبرو سند کے ساتھ روایت کیا البتہ اس مسند کا جامع ابوالعباس محمد بن یعقوب الاصم ہے، جس نے ربیع بن سلیمان مرادی سے سن کر، ان احادیث کو قلمبند کیا ہے۔ یہ مسند نہ تو مسانید کی ترتیب پر ہے اور نہ ابواب کی ترتیب پر؛ مسند الامام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء): یہ مسند خود امام موصوف کی جمع کردہ ہے، البتہ اس میں کچھ روایات ان کے بیٹے عبداللہ کی بھی شامل ہیں اور بعض زیادات ابوبکر قطیعی کی بھی ہیں۔ یہ کتاب اٹھارہ مسانید پر مشتمل ہے۔ مسند عشرہ مبشرہ، مسند اہل بیت، مسند بنی ہاشم، وغیرہ۔ اس مسند میں سب سے زیادہ احادیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسند کو ۷۰۰،۵۱ حدیثوں سے منتخب کیا ہے اور اس میں پینتیس اور چالیس ہزار کے درمیان احادیث موجود ہیں۔ مسند احمد کے فضائل میں کئی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ مسند احمد کا شمار صحیح، اہم اور معتبر کتب حدیث میں ہوتا ہے۔ حافظ ابن کثیر اور حافظ ابن حجر العسقلانی کے نزدیک اس سے زیادہ احادیث کسی اور کتاب میں نہیں ہیں۔ اہل نظر محدثین کی رائے ہے کہ حسن بیان و سیاق اور تالیف و انتخاب کے لحاظ سے مسند احمد بے نظیر کتاب ہے۔ اس میں تین سو ثلاثی احادیث بھی ہیں۔ مسند کو کئی علما نے فقہی ابواب پر مرتب کیا ہے۔ عصر حاضر میں مشہور مصری عالم دین عبدالرحمٰن البنا الساعاتی نے الفتح الربانی کے نام سے مسند احمد کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا ہے اور حاشیے میں بلوغ الامانی کے نام سے احادیث کی شرح اور مفردات کے معانی وغیرہ درج کیے ہیں۔ مسند احمد کی شروح، تعلیقات اور مختصرات بھی

لکھے گئے ہیں۔ مصری عالم اور محقق احمد محمد شاکر نے ایک تحقیقی ایڈیشن شائع کیا ہے، جو بڑی خوبیوں کا حامل ہے۔ کتب مسانید کی تعداد تو سیکڑوں تک پہنچتی ہے۔ یہاں صرف چند اولین مسانید کا ذکر کیا جاتا ہے: مسند حمیدی: اس کے مؤلف امام ابو بکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسیٰ الحمیدی الاسدی (م ۲۱۹ھ/۸۳۴ء) ہیں۔ اس مسند میں ۱۲۰۳ حدیثیں ہیں۔ مکہ مکرمہ میں سب سے پہلے یہی مسند مرتب ہوئی۔ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی نے ۱۹۶۳ء میں تحقیق و تحشیہ سے دو جلدوں میں شائع کی اور دوسری جلد کے آخر میں حمیدی کا رسالہ اصول السنۃ بھی شامل کر دیا ہے؛ مسند الجعفی: مؤلف عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن الیمان الجعفی البخاری المسندی (م ۲۲۹ھ/۸۴۳ء) نے ماوراء النہر میں سب سے پہلے یہ مسند مرتب کی اور اتباع سنت کی وجہ سے المسندی کہلائے؛ مسند الجوہری، اس کے مؤلف ابوالحسن علی بن الجعد بن عبید الجوہری البغدادی (۱۳۴ھ/۷۵۰ء تا ۲۳۰ھ/۸۴۵ء) امام بخاری کے اساتذہ میں سے تھے؛ مسند یحیی المری، اس کے مؤلف ابو زکریا یحیی بن معین بن عون المری (۱۵۸ھ/۷۷۵ء تا ۲۳۳ھ/۸۴۷ء) امام بخاری، امام مسلم اور امام ابو داؤد کے استاد تھے؛ مسند ابن ابی شیبہ: مؤلف عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ العبسی الکوفی (م ۱۵۹ھ/۷۷۶ء تا ۲۳۵ھ/۸۴۹ء)؛ مسند اسحاق بن راہویہ: اس کے مؤلف ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم بن مخلد بن راہویہ (۱۶۱ھ/۷۷۸ء/تا ۲۳۸ھ/۸۵۳ء) امام احمد بن حنبلؒ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے اساتذہ میں سے تھے اور انہیں نے امام بخاریؒ کو کتب احادیث کی تالیف کی ترغیب و تشویق دلائی؛ مسند العدنی: مؤلف ابو عبداللہ محمد بن یحیی بن ابی عمرو العدنی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء)؛ مسند عبد بن حمید الکشی: مؤلف عبدالحمید بن حمید بن نصر الکشی (م۲۴۹ھ/۸۶۳ء) جو امام بخاری، امام مسلم اور امام ترمذی کے اساتذہ میں سے تھے؛ مسند الدارمی: مؤلف ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی (۱۸۱ھ/۷۹۷ء تا ۲۵۵ھ/۸۶۹ء) جو امام مسلم، امام ابو داؤد، امام ترمذی اور امام نسائی کے اساتذہ میں سے تھے۔ ان کی مسند کو السنن بھی کہا جاتا ہے۔ یہ برصغیر پاک و ہند میں کئی مرتبہ طبع ہو چکی ہے؛ مسند بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ/۸۸۹ء) سنت کے اہم مصادر میں سے ہے۔ بقول ابن حزم مسند بقی میں تیرہ سو سے زائد صحابہ کرامؓ سے احادیث روایت کی گئی ہیں اور ہر صحابیؓ کی احادیث کو فقہی ابواب پر ترتیب دیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مسند بھی ہے اور مصنف بھی۔ یہ درجہ اس سے پہلے کسی اور کتاب کو حاصل نہ تھا۔ اس مسند میں احادیث کی کل تعداد ۳۱۰۶۴ ہے؛ مسند البغوی: مؤلف ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بن المرزبان بن سابور البغوی (م ۲۸۷ھ/۹۰۰ء)؛ مسند البزار: مؤلف ابو بکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البصری البزار (م ۲۹۲ھ/۹۰۵ء)؛ مسند النسوی: مؤلف ابوالعباس الحسن بن سفیان بن عامر النسوی (۲۱۳ھ/۸۲۸ء تا ۳۰۳ھ/۹۱۶ء) نسا میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی؛ مسند الرویانی: مؤلف ابو بکر محمد بن ہارون الرویانی (م ۳۰۷ھ/۹۱۹ء)؛ مسند ابی یعلی: مؤلف احمد بن علی بن المثنی التمیمی الموصلی (۲۱۰ھ/۸۲۵ء تا ۳۰۷ھ/۹۱۹ء)؛ ان مسانید میں سے بیشتر کے مخطوطات دمشق اور استانبول کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں (دیکھیے فؤاد سزگین: تاریخ التراث العربی)۔

مآخذ : (۱) شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی: بستان المحدثین، بمواضع کثیرہ؛ (۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۱۵۵ ببعد، ۲۰۲ - ۲۰۳؛ نیز GAL، بمدد اشاریہ؛ (۳) فؤاد سزگین: تاریخ التراث العربی، جلد اول (قسم اول)، قاہرہ ۱۹۷۱ء، بمواضع کثیرہ۔ نیز وہ تمام مآخذ جن کے حوالے مصنف نے دیے ہیں؛ (۴) الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ؛ (۵) محمد بن عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊛ **اَلْمُسَبِّحَات** : (ع)؛ مادہ سَبَّحَ؛ سَبَّحَ، یُسَبِّحُ، تسبیحاً، یعنی اللہ تعالٰی کو ذات و صفات اور افعال کے اعتبار سے ہر قسم کے عیب، نقص، کمزوری اور برائی سے پاک، منزہ اور مبرا تسلیم کرنا؛ سُبْحٰنَ اللّٰہ کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ اللہ تعالٰی کی نہ بیوی ہے اور نہ اولاد؛ وہ ان علائق و نقائص اور عیوب سے بالکل پاک ہے۔ اعتقاداً، قولاً اور عملاً اللہ تعالٰی کی پاکیزگی اور تنزیہ کا اعلان و اثبات ضروری ہے۔

قرآن مجید کی سورتوں کے نام توقیفی ہیں۔ بعض اوقات اہل علم نے کسی خاص مناسبت کی وجہ سے ایک سورت کے ایک سے زائد نام بھی ذکر کیے ہیں (دیکھیے الاتقان، ۱ : ۱۸۷، تا ۲۲۱)۔ جس طرح ایک سورت کے کئی اسماء آئے ہیں، اسی طرح کئی سورتوں کو جمع کرکے ایک مجموعی نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ نام سورتوں کی طوالت کے اعتبار سے مقرر ہوتے ہیں، جیسے اَلطُّوَل یا اَلطِّوَال، المئین، المثانی اور المُفَصَّل اور بعض اوقات سورتوں کے آغاز کی نسبت سے، جیسے حٰمٓ سے شروع ہونے والی سات سورتوں کو الحوامیم یا آل حٰمٓ یا ذوات حٰمٓ کہا جاتا ہے [رک بہ حٰمٓ]۔ اسی طرح قرآن مجید کی وہ سورتیں جو سَبَّحَ لِلّٰہِ یا یُسَبِّحُ لِلّٰہِ سے شروع ہوتی ہیں، انہیں المُسَبِّحَات کہا جاتا ہے۔ یہ ایسی سورتیں ہیں جن کا آغاز اللہ تعالٰی کی پاکیزگی، تنزیہ اور تسبیح کے اعلان سے ہوتا ہے، ان کے نام یہ ہیں: (۱) سورۃ الحَدِیْد [۵۷]؛ (۲) سورۃ الحَشْر [۵۹]؛ (۳) سورۃ الصَّفّ [۶۱]؛ (۴) سورۃ الجُمُعَہ [۶۲]؛ (۵) سورۃ التَّغَابُن [۶۴]۔ المُسَبِّحٰت کو عرائس (زینت) قرآن مجید بھی کہا گیا ہے جس طرح حوامیم کو دیباج (رونق) قرآن کہا گیا ہے (الاتقان، ۱ : ۲۰۱)۔

قرآن مجید کی سورتوں کا آغاز کبھی تو حمد و ثنا سے ہوتا ہے، کبھی حروف مقطعات سے، کبھی ندا سے، کبھی قسم سے، کبھی شرط سے، کبھی استفہام سے۔ حمد و ثنا کی ایک قسم تسبیح یعنی عیوب و نقائص سے براءت و تنزیہ بھی ہے جو المسبحٰت کا امتیازی نشان ہے۔ سورۃ الحدید، سورۃ الحشر اور سورۃ الصّف کا آغاز بصیغہ ماضی ہوا ہے (سَبَّحَ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰت) اور سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن کا آغاز بصیغۂ مضارع (یُسَبِّحُ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْض) کیا گیا ہے۔ امام بدرالدّین محمد بن عبداللہ الزرکشی رقمطراز ہے کہ ثنائے تنزیہی سے ان سورتوں کا آغاز کرکے یہ ثبوت بہم پہنچایا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات صفات کمال کی مالک ہے نیز نقائص و عیوب کی نفی و سلب کا اعلان مقصود ہے۔ امام الزرکشی نے محمود بن حمزہ الکرمانی کی کتاب العجائب فی تفسیر القرآن کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ المسبحات کا آغاز ماضی اور مضارع کے صیغوں سے ہوا ہے، علاوہ ازیں سورۃ بنی اسرائیل کا آغاز سُبْحٰنَ الَّذِیْ سے ہوا ہے اور سبحان مصدر بھی ہے اور اسم بھی اور سورۃ الاَعْلٰی کا صیغۂ امر سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی سے۔ یہ اسلوب بھی قرآن مجید کا ایک اعجوبہ اور برہان ہے (الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۶۵)۔

حدیث میں آیا ہے کہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم رات کو سونے سے پہلے المسبحات پڑھا کرتے تھے نیز آپؐ نے فرمایا کہ المسبحات میں ایک آیت ایسی ہے جو معنوی اعتبار سے ہزار آیتوں سے افضل ہے۔ ابن کثیر اور دیگر بزرگوں کا خیال ہے کہ سورۃ الحشر کی آخری تین آیات کو یہ فضیلت حاصل ہے اور انھی تین آیات کے بارے میں احادیث میں آیا ہے کہ جو شخص ان آیات کو دن یا رات کے وقت پڑھے اور اسی دن یا رات کو اسے موت آ لے تو اللہ تعالٰی اسے جنت میں داخل کرے گا۔

مآخذ: کتب تفاسیر و احادیث کے علاوہ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سبح؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۵٦؛ (۴) مجدالدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، ۳ : ۱۷۲ تا ۱۷٦؛ (۵) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۷٦ء، ۱ : ۱۸۲ تا ۲۰۱، نیز علوم القرآن سے متعلق دیگر کتب۔ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

* **مُسَبِّحة:** رک بہ مُسَبَّحہ۔

⊗ **مَست تَوَکُّلی:** ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء کی موسم بہار کی ایک شام کو مری / شیرانی / درکانی قوم میں پیدا ہوئے۔ والدین نے نام طوق علی رکھا۔ بچپن میں سادگی اور خاموشی شعار رہا۔ ذرا ہوش سنبھالا تو ریوڑ چرانے لگے۔ ان کی والدہ ان کے بچپن میں فوت ہو گئی تھی۔ چھ بھائیوں میں سے چار یکے بعد دیگرے فوت ہو گئے۔ وہ اور پیرک زندہ رہ گئے۔ مست توکلی جب چودہ سال کی عمر کے ہوئے تو والد محترم بھی اللہ کو پیارے ہو گئے۔ انھوں نے اپنے چھوٹے بھائی کی شادی کرائی مگر خود اس آرزو سے بے نیاز رہے، قدرتی مناظر سے آپ کو والہانہ لگاؤ تھا۔ ریوڑ چراتے وقت کھانوار (چھرا) کمر سے باندھے رکھتے، کاہان کے ارد گرد اور کبھی کبھار تحصیل کوہلو کی طرف قحط سالی کے سبب مویشی چرانے چلے جاتے۔ دور دراز جاتے تو دودھ، پنیر اور گیہوں کا آٹا ساتھ لے جاتے۔ ۱۸۵۸ء میں شم کے میدان میں مری بگٹی کی لڑائی ہوئی اور پھر چھبنڑی کے مقام پر مڈبھیڑ ہوئی۔ اس لڑائی کے لیے مست توکلی نے بھی تیاری کی مگر کسی خیال سے آدھے راستے سے پلٹ آئے۔

انھی دنوں میں دھرلی پہاڑ پر ریوڑ چرانے گئے، بارش شروع ہوئی۔ دور ایک خیمہ نظر آیا، وہاں گئے۔ آدھی رات کو جب گھر کی مالکہ خیمے کی طنابیں کسنے کے لیے اٹھی تو ان کی نظر اس پر پڑی، دیکھتے ہی رہ گئے۔ اس سے محبت ہو گئی اس کا نام سمو تھا۔ اس جرم کی سزا میں ان کے قتل کا ارادہ کیا گیا لیکن ان کی کیفیت دیکھ کر میر کرم خان بجارانی اور سردار گزین خان مری نے سمو کے شوہر کو سمجھایا کہ یہ عشق حقیقی ہے، اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ سمو کا شوہر بھی ان کا خیال رکھنے لگا۔ انھوں نے سمو کے بارے میں شاعری کرنی شروع کی۔ بلوچ روایات کے مطابق یہ بات ناقابل برداشت تھی۔ مری قبیلے نے ایک بار پھر ان کو قتل کرنے کے ارادے سے گدا نامی شخص کو بھیجا۔ مگر وہ خوف زدہ ہو کر معافی کا خواستگار ہوا۔ مست توکلی جہاں کہیں بھی جاتے واپسی سمو کے خیمے پر ہوتی۔ سفر میں جہاں بھی رکتے اپنے ہاتھوں سے پتھر اکٹھے کر کے بیضوی شکل کی مسجد بنا ڈالتے۔ رفتہ رفتہ یوں مری قوم میں ان کی بزرگی کا چرچا ہو گیا۔ ان کی تمام عمر سیر و سیاحت میں گزری۔ کئی شہر اور قصبے دیکھے۔ آخر میں سردار جمال خان لغاری کی صحبت میں

بحری سفر کے ذریعے جدہ شریف سے ہوتے ہوئے مکہ معظمہ پہنچے اور فریضۂ حج ادا کیا ۔

۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء کے رمضان المبارک میں سمو فوت ہوئی اور اس کے پندرہ سال بعد ۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۵ء میں حضرت مست توکلی کا وصال ہوا ۔ انہیں میدان گری میں دفن کیا گیا ۔ ان کی وصیت کے مطابق ان کا مزار ٹکیل پہاڑ کی چوٹی پر بنایا گیا ۔ ان کے روحانی پیشوا شہباز قلندر تھے ۔ دوران سفر کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ اگرچہ بلوچ قوم کے سردار، امراء اور عام لوگ ان کی بے حد عزت کرتے تھے لیکن وہ اپنی ظاہری اور باطنی شخصیت کی تکمیل کے لیے مسلسل تگ و دو میں رہتے تھے ۔ کبھی شہباز قلندر کے دربار میں حاضری دیے رہے ہیں ۔ کبھی پیر سہدی کے مزار پر، کبھی شر کھٹے کی زیارت کے لیے جا رہے ہیں اور کبھی سخی سرور کے مزار پر انوار پر، کبھی سید جلال کے دربار میں حاضر ہو رہے ہیں اور کبھی غوث بہاء الحق اور شمس سبزواری کے مزارات پر اپنے شب و روز گزار رہے ہیں ۔ ہوتے ہوتے ان کا روحانی فیض عام ہو گیا بلکہ، کہتے ہیں، سمو بھی ولایت کے مقام پر پہنچ گئی ۔ مست توکلی رحم، رحم کی صدا لگاتے کسی کو سمو کی اجازت یا سمو کی مرضی کے بغیر کچھ نہ دیتے، دوران سفر ایسے کئی واقعات رونما ہوئے جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک اچھے شاعر، صاحب حال و صاحب کشف و کرامات ولی تھے ۔

مآخذ : (۱) انعام الحق کوثر : تذکرۂ صوفیائے بلوچستان، لاہور ۱۹۷۶ء؛ (۲) ذکیہ سردار خان بلوچ : برسست بلوچستان، کوئٹہ ۱۹۶۵ء ۔

(انعام الحق کوثر)

مُسْتَجاب خان بہادر (نواب): مشہور و معروف روہیلہ سردار حافظ الملک حافظ رحمت خان (۱۷۰۷ء تا ۱۷۷۴ء) کا تیرھواں بیٹا اور اپنے والد کی ایک سیرت کا مصنف، جو اس نے فارسی زبان میں گلستان رحمت کے نام سے لکھی ہے ۔ حافظ رحمت خان جو نسلی اعتبار سے یوسف زئی افغان تھا، ۱۷۴۸ء سے علاقۂ روہیل کھنڈ (کٹیہر) کا سردار تھا اور عمر بھر مرہٹوں کے خلاف برسرپیکار رہا ۔ ۱۷۷۴ء میں وہ میران پور کٹرہ کے مقام پر نواب اودھ شجاع الملک اور انگریزوں کی متحدہ فوج کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا ۔ وارن ہیسٹنگز کی اس کارروائی کی وجہ سے کہ اس نے نواب اودھ کو انگریزی افواج کی امداد دی، اس پر مقدمہ چلایا گیا ۔ مستجاب خان نے اس کتاب میں حافظ رحمت خان کو افغانی شجاعت و جوانمردی کا بہترین نمونہ قرار دیا ہے اور اس میں افغان قبائل کے فرداً فرداً باہمی تعلقات کا مطالعہ کرنے کے لیے بہت کچھ قیمتی مواد موجود ہے ۔

مآخذ : (۱) گلستان رحمت کے اصلی نسخے کی طباعت کے متعلق مقالہ نگار کو کچھ معلوم نہیں [یہ کتاب طبع ہو چکی ہے]؛ (۲) Ch. Elliot نے ایک مختصر سا ترجمہ *The Life of Hafiz-ul-mulk, Hafiz Rahmat, written by his son the Nawab Moostu'jab Khan Bahadoor and entitled Goolistan-i-Rehmut* کے نام سے کیا ہے، لندن ۱۸۳۱ء؛ (۳) H. Hamilton : *The East India Gazetteer*، طبع ثانی، لندن ۱۸۲۸ء، ۲ : ۴۹۸؛ (۴) *Imperial Gazetteer of India*، لندن ۱۹۰۸ء، ۲۰ : ۱۳۸، ۲۱ : ۲۰۷ ببعد ۔

(E. BERTHELS)

مُسْتَحَبّ : (ج : مُسْتَحَبّات)؛ مادہ ح ـ ب ـ ب ـ (حب حبا و محبۃ) ـ باب استفعال (استحباب) سے اسم مفعول مستحب جس کے معنی پسندیدہ ہیں (التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۳۷۴) ـ بعض احادیث میں یہ لفظ انہی

معنوں میں استعمال ہوا ہے (ابو داؤد: السنن، ۲: ۱۶۲ تا ۱۶۳، عدد ۱۴۸۲)۔ شریعت (علم فقہ) میں اس سے مراد ایسے امور ہیں، جن کو شارع علیہ السّلام نے پسند تو کیا، مگر واجب نہ کیا ہو (الجرجانی: التعریفات، ص ۱۴۲) اور جن پر شارعؑ نے خود بھی مداومت نہ فرمائی ہو بلکہ کبھی ان کو کیا اور کبھی چھوڑا ہو (کشاف، ۲: ۴۷۴) اور جن کے ادا کرنے پر ثواب اور نیک بدلے کا وعدہ ہو، مگر ترک پر نہ عذاب ہو اور نہ ملامت (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹)۔ یہ عموماً ایسے افعال ہوتے ہیں جن پر حتم و جزم نہیں ہوتا، البتہ ان کا کرنا نہ کرنے سے افضل ہوتا ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲) اور جن کی جانب فعل ترک فعل سے راجح ہوتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸).

ان کی حیثیت فرائض و واجبات سے کمتر (محمّد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱) مگر مباح امور سے زیادہ ہوتی ہے۔ ایک اعتبار سے انہیں فرائض واجبات کا مکمل کنندہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ذریعے ان کی تکمیل ہوتی ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸)۔ نیز ان امور کو امور واجبہ کا محافظ و نگہبان بھی کہا جاتا ہے کہ اگر ان امور کی حفاظت کی جائے تو اس سے فرائض و واجبات محفوظ رہتے ہیں اور اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو اس سے فرائض و واجبات کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (محمّد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹).

مستحب و مندوب کا عمومی استعمال امور مسنونہ پر بھی کیا جاتا ہے (التہانوی، ٦: ۱۴۲۵، بذیل مادہ نفل)۔ مگر اس کے خصوصی معنوں میں افعال و عادات کی محض دو اقسام شامل کی جاتی ہیں: (۱) مختلف عبادات (مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) وغیرہ کے ساتھ رضاے خداوندی کے لیے کچھ ایسے اضافی امور کی پابندی کرنا، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے کبھی تو کیے اور کبھی نہ کیے ہوں، انہیں قربات (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸) یا سنن زائدہ (محمد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱) یا مندوب مشروع (الخلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۱)، یا سنن غیر مؤکدہ (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹) بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت اضافی، اختیاری اور اتمامی امور کی سی ہوتی ہے؛ (۲) زندگی کے عمومی معاملات (شئون عادیہ مثلاً کھانے پینے، چلنے پھرنے وغیرہ) میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پسند و اختیار کردہ اطوار کا تتبّع و امتثال بھی امت کے لیے مستحبات میں سے ہے۔ ان امور عادیہ کی اتباع انسان کو وصف کمال سے مزین کرتی ہے (عبدالوہاب خلّاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۲)۔ ان امور کو مندوب، مستحب، ادب اور فضیلت وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۹).

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع باہم مترادف الفاظ ہیں۔ ان کا ادا کرنا موجب ثواب تو ہے مگر ترک موجب عتاب نہیں، البتہ حنابلہ احناف کی طرح ان میں مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی تفریق کے قائل ہیں، مالکیہؒ اور احنافؒ کے نزدیک سنت اور مندوب دو مختلف المعانی الفاظ ہیں: سنت وہ عمل ہے جس کی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے (عملی یا قولی) تاکید مروی ہو، (اسے احناف سنت موکدہ اور مالکیہ صرف سنت کا نام دیتے ہیں)، جبکہ مندوب وہ عمل ہے جسے آپؐ نے

پسند تو فرمایا مگر اس پر مواظبت اختیار نہ فرمائی ؛ احناف اسے سنت غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں (دیکھیے : عبدالرحمٰن الجزیری : الفقہ علی المذاہب الاربعہ، اردو ترجمہ، ص ۳۰۱ تا ۳۰۵؛ نیز حاشیہ [نیز رک بہ نافلہ]) .

فقہ جعفریہ میں اس سے مراد ایسے افعال ہیں جن کی جانب فعل، جواز ترک کے باوجود، راجح ہوتی ہے (محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۴۳) .

مآخذ : (۱) ابو داؤد : السنن، ۲ : ۶۲ تا ۶۳، عدد ۱۲۸۲؛ (۲) مسلم : الصحیح؛ (۳) التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۷۲۳، ۶ ؛ ۱۳۲۵؛ (۴) الجرجانی : التعریفات، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۳؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، حیدر آباد دکن، بذیل مادہ؛ (۶) التفتازانی : توضیح تلویح؛ (۷) ملا جیون : شرح نور الانوار؛ (۸) محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۴۳ ببعد؛ (۹) عبدالوہاب الخلاف : علم اصول الفقہ، مطبوعہ کویت، ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۱۰) محمد الخضری : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء؛ (۱۱) علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی، بار دوم ۱۳۷۹ھ/۱۹۵۹ء [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

* **المُسترشد باللہ** : ابومنصور الفضل عبّاس خلیفہ ۴۸۶ھ/۱۰۹۳ء میں پیدا ہوا ۔ وہ المستظہر کا بیٹا تھا اور اس کی ماں ایک کنیز تھی ۔ وہ اپنے باپ کی وفات کے بعد ۱۶ ربیع الثانی ۵۱۲ھ/۶ اگست ۱۱۱۸ء کو مسند خلافت پر متمکن ہوا ۔ وہ پہلا خلیفہ تھا جس نے بغداد پر آل بویہ کا قبضہ ہو جانے کے بعد اس پر قناعت نہ کی کہ خلیفہ کو فقط روحانی تفوق حاصل رہے بلکہ اس بات کی کوشش کی کہ دنیوی امور میں بھی اس کا اقتدار و اختیار بحال ہو جائے ۔ سلجوق سلطان [محمد بن ملک شاہ] المستظہر کی وفات (ذوالحجہ ۵۱۱ھ/اپریل ۱۱۱۸ء) سے پہلے مر چکا تھا اور اس کا بیٹا محمود بن محمّد [رک باں] اپنے باپ کا جانشین قرار دیا گیا تھا ۔ اس کے چچا سنجر اور اس کے بھائی مسعود دونوں نے سلطان کے خلاف بغاوت کر دی اور فتنہ پرداز مَزْیَدی دُبَیْس بن صَدَقہ [رک باں] عراق میں فساد برپا کر رہا تھا، اور خلیفہ سے بھی اس کا جھگڑا ہو چکا تھا ۔ خلیفہ نے اسے ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء میں شکست دی اور جب المسترشد دارالخلافے پر ایک یورش کو پسپا کرنے میں کامیاب ہو گیا تو وہ سلجوقیوں کے خلاف ایک زیادہ خود مختارانہ رویہ اختیار کرنے کے قابل ہو گیا ۔ لیکن اس کی بڑھتی ہوئی طاقت دیکھ کر والی بغداد کے دل میں اندیشے پیدا ہونا شروع ہوئے، چنانچہ رجب ۵۲۰ھ/جولائی اگست ۱۱۲۶ء میں وہ سلطان محمود کے پاس پہنچا اور اس سے درخواست کی کہ وہ خلیفہ کے اختیارات کو محدود کرے؛ محمود نے یہ بات مان لی اور بغداد پر چڑھائی کر دی ۔ ادھر المسترشد نے ایک لشکر شہر واسط پر قبضہ کرنے کے لیے بھیج دیا، لیکن اس کی یہ کوشش ناکام رہی، اسی سال کے آخر میں محمود بغداد میں داخل ہوا، خلیفہ المسترشد اس کے مقابلے میں زیادہ دن نہ ٹھیر سکا اور اسے مجبوراً صلح کرنا پڑی ۔ اس کے بعد سلطان نے عماد الدین زنگی کو بغداد اور کل عرق کا والی مقرر کر دیا ۔ لیکن جمادی الآخرہ ۵۲۱ھ/جولائی ۱۱۲۷ء میں عماد الدین کو الموصل کی حکومت دے دی گئی اور محمود کی وفات (۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) کے بعد تخت و تاج کے لیے پھر نزاع پیدا ہو گیا ۔ ۵۲۶ھ میں دبیس اور زنگی دونوں نے مل کر بغداد پر حملہ کیا لیکن خلیفہ نے انہیں رجب کے آخر (جون ۱۱۳۲ء) میں

شکست دی اور اس سال [سلطان] مسعود [رک بآں] کو اس بات پر مجبور ہونا پڑا کہ وہ بغداد اور اس کے گرد و نواح کے علاقے کی پوری حکومت خلیفہ کے حوالے کر دے۔ کچھ مدت بعد خلیفہ نے سلطان پر حملہ کر دیا، لیکن رمضان ۵۲۹ھ/جون ۱۱۳۵ء میں گرفتار کر لیا گیا اور اس سال ذوالقعدہ (اگست ۱۱۳۵ء) میں قتل کر دیا گیا (دیکھیے مادہ دبیس بن صدقہ)۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۱۰ و ۱۱، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الطقطقیٰ: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۴۰۶ تا ۴۱۵؛ (۳) محمد بن شاکر: فوات الوفیات، ۲ : ۱۲۴ ببعد؛ (۴) ابن خلدون: العبر، ۳ : ۴۹۵؛ (۵) حمداللہ المُستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱ : ۳۶۱ ببعد؛ (۶) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۲۱۲ تا ۲۵۳؛ (۷) Muller: *Der Islam im Morgen und Abend land*، ۲ : ۱۲۷ ببعد؛ (۸) Muir: *The Caliphate, it's Rise, Decline and Fall*، طبع جدید، ص ۵۸۳ ببعد؛ (۹) Houtsma: *Recueil de textes relatifs a l' histoire des Seldjoucides*، ۲ : ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ (۱۰) G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۱۹۵، ۲۵۹، ۲۷۵۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **مُسْتَشار:** (ع) مشیر، ترکی تلفظ مُسْتَشار müsteshār، یعنی معتمد وزارت یا "نائب معتمد حکومت"۔ یہ لفظ جس کے لفظی معنی ہیں "وہ شخص جس سے مشورہ کیا جائے" اس مادے سے مشتق ہے جس سے مشیر [رک بآں] نکلا ہے جس کے صحیح معنی ہیں "وہ جو مشورہ دے"۔ سامی بے "مستشار" کے لفظ کو ترکی لفظ اینال (inal) کے مرادف سمجھتا ہے، اس عہدے کو مُسْتَشاری یا سادے طور پر مستشارلق کہتے تھے۔

مشیر کی طرح مستشار کا خطاب بھی [سلطان] محمود ثانی نے ہی وضع کیا تھا۔ وزارت عظمیٰ میں پہلے دو مستشار ہوا کرتے تھے، ایک امور خارجہ کے لیے اور دوسرا امور داخلہ کے لیے۔ مستشار داخلہ کو بعد کے زمانے میں وزیر داخلہ بنا دیا گیا اور اس کے ماتحت ایک مستشار مقرر کر دیا گیا۔ مستشاروں کی تعداد میں بتدریج اضافہ ہوتا چلا گیا، لیکن بعض کم اہمیت کے محکموں میں "معاون" (مددگار) کام کرتے رہے (مثلاً ۱۲۹۶ء میں محکمۂ پولیس اور مالیات میں "معاون" کام کیا کرتے تھے)۔ موجودہ جمہوریہ میں بھی یہ عہدہ برقرار رہا ہے اور ہر وزارت یا وکالت (wekialet) میں ایک مستشار موجود ہے۔ قومی دفاع کی وزارت میں تین مستشار ہیں (بری، بحری اور ہوائی افواج کے لیے)۔

استانبول کے قاضی القضاۃ کا بھی ایک مستشار ہوا کرتا تھا۔ بقول لطفی افندی، بحری فوج کے لیے مستشار کا عہدہ ۱۲۵۳ء میں قائم ہوا (۵ : ۹۱) اور "صدرین" یعنی ہر دو قاضی عسکروں کا مستشار ۱۲۶۲ء میں مقرر ہوا (۸ : ۱۲۷)۔ مستشاروں کے اعزازی درجوں کے متعلق دیکھیے وہی مصنف، ۶ : ۶۶، دیکھیے نیز ص ۱۰۳، سطر ۸، نیچے سے۔

مستشار کا نام ترکی یا غیر ملکی سفارت خانوں اور مفروضیات (legations) میں مشیروں (councillors) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ خود اس سفیر کو جسے سلطان مراکو نے ۱۱۹۷ء میں استانبول بھیجا تھا، مستشار اول کا لقب کیوں دیا گیا یہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا (دیکھیے جودت پاشا، طبع ۱۳۰۹ھ، ۲ : ۲۵۱؛ دیکھیے *Recueil de Memoires Orientaux de l'Ec. des Langues Orientales a Paris*، ۱۹۰۵ء، ص ۶)۔

مشاور کی اصطلاح جو مستشار ہی کی مرادف ہے اور اسی مادے سے مشتق ہے، فنی مشیروں کے لیے استعمال ہوتی ہے، خواہ وہ غیر ملکی ہوں یا ملکی، مثلاً "حقوق مشاوری" مشیر قانونی کو کہتے ہیں .

مآخذ : دیکھیے مختلف ترکی سالنامے، مؤرخین احمد جودت اور لطفی اپنے پیشروؤں کے تتبع میں نظام حکومت کی جزئیات کے متعلق ہمیں کوئی اطلاعات بہم نہیں پہنچاتے .

(J. DENY)

* **المُسْتَضِیْ بِاَمْرِ اللّٰہ** : ابو محمّد الحسن، عباسی خلیفہ جو خلیفہ المستنجد اور ایک کنیز غضہ کا بیٹا تھا، ۲۳ شعبان ۵۳۶ھ/۲۳ مارچ ۱۱۴۲ء کو پیدا ہوا ۔ اپنے والد کی وفات کے بعد جو ۹ ربیع الثانی ۵۶۶ھ/۲۰ دسمبر ۱۱۷۰ء کو واقع ہوئی، المستضی تخت نشین ہوا اور اس سے اگلے سال کے آغاز میں اسے مصر میں بھی خلیفہ تسلیم کر لیا گیا جو اس زمانے میں ایوبیوں کے قبضے میں آ چکا تھا (دیکھیے مادہ فاطمیہ) ۔ المستنجد کے قاتلوں کا جلد ہی آپس میں نزاع ہو گیا ۔ عضد الدین [رَکّ بآں] کو جسے المستضی نے مجبوراً وزیر بنا لیا تھا، امیر قیمز [قایماز] کی انگیخت پر ۵۶۷ھ/ ۱۱۷۱-۱۱۷۲ء میں برطرف کر دیا گیا ۔ ذوالقعدہ ۵۷۰ھ/مئی ۱۱۷۵ء میں بھی وزیر ظاہر الدین ابن العطار خزانچی پر حملہ کرنے ہی والا تھا کہ وہ خلیفہ کے پاس بھاگ گیا، جس پر قیمز نے محل خلافت کا محاصرہ شروع کر دیا ۔ المستضی نے لوگوں سے امداد کی درخواست کی؛ چنانچہ قیمز کے مکان کو لوٹ لیا گیا اور وہ خود بھی فرار ہو گیا، لیکن بعد میں جلد ہی فوت ہو گیا اور عضد الدین دوبارہ وزیر مقرر ہوا ۔ خوزستان کے امیر شملہ سے المستنجد کی پہلے ہی ان بن ہو چکی تھی ۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳-۱۱۷۴ء میں اس امیر کے بھتیجے ابن شنکا اور المستضی کے درمیان جنگ چھڑ گئی، ابن شنکا کو جلد ہی گرفتار کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ المستضی جو ایک غیر اہم حکمران تھا، ۲ ذوالقعدہ یا ایک اور بیان کے مطابق ماہ شوّال ۵۷۵ھ (اواخر مارچ ۱۱۸۰ء) میں فوت ہوا .

مآخذ : (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۱ : ۲۳۷ ببعد ؛ (۲) الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۴۲۸ تا ۴۳۳ ؛ (۳) محمّد بن شاکر : فوات الوفیات، ۱ : ۱۳۷ ببعد؛ (۴) ابن خلدون: العبر، ۳ : ۵۲۵ ببعد ؛ (۵) حمداللہ المستوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ص ۳۶۷ تا ۳۶۹ ؛ (۶) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۳۳۷ تا ۳۶۳ ؛ (۷) Houtsma : *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۲ : ۳۰۰ ؛ (۸) G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۶۰، ۲۸۰ .

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **المُسْتَظْہِر بِاللّٰہ**: ابوالعبّاس احمد بن المُقتدی، عباسی خلیفہ ۔ محرم ۴۸۷ھ/فروری ۱۰۹۴ء میں اپنے باپ کی وفات پر نوجوان المستظہر اس کا جانشین ہوا ۔ اس زمانے میں سلجوقیوں کی طاقت اندرونی نزاع (قبّ برکیا رُوق) کی وجہ سے کمزور ہو چلی تھی ۔ باطنی، جو المقتدی ہی کے عہد میں منظر عام پر آ چکے تھے اب اس قابل ہو گئے تھے کہ موقع سے فائدہ اٹھائیں ؛ اس لیے اس خطرناک فرقے سے بلا تاخیر لڑنے کا کام سلاطین اور خلفا کے لیے بہت اہم ہو گیا ۔ اس زمانے میں صلیبی جنگیں بھی شروع ہو گئیں ۔ شعبان ۴۹۲ھ/جولائی ۱۰۹۹ء میں بیت المقدس فتح ہو گیا اور آیندہ سالوں میں بے شمار پناہ گزین بغداد آ پہنچے اور

سلطان محمد کو اکسایا کہ وہ امر جنگ میں حصہ لے، اس لیے اس نے ایک لشکر امیر مودود کے زیر قیادت ۵۰۵ھ/۱۱۱۱-۱۱۱۲ء میں صلیبیوں کے خلاف بھیجا۔ المستظہر، جس کا ذکر اس زمانے کی سیاسی تاریخ میں شاذ و نادر ہی آتا ہے، ۱۶ ربیع الثانی ۵۱۲ھ/ ۶ اگست ۱۱۱۸ء کو ۴۱ سال کی عمر میں فوت ہوگیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰: ۱۵۳ ببعد؛ (۲) ابن الطقطقی: الفخری (طبع Derenbourg)، ص ۳۰۲ تا ۳۰۶؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۳: ۴۸۰ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ (طبع Browne)، ۱: ۲۶۰ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۱۴۸ ببعد؛ (۶) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*، طبع جدید، ص ۵۸۲ ببعد؛ (۷) Houtsma: *Recueil de textes relatifs a l' histoire des Seldjoucides*، ۲: ۸۳، ۹۵، ۱۱۹، ۲۶۱، ۲۶۵؛ (۸) G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، دیکھیے اشاریہ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **مُسْتَعِدّ خان**: محمد ساقی، جو حدود ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۰ء میں پیدا ہوا اور جس نے محمد بختاور خان کے متبنّی کی حیثیت سے پرورش پائی، جس کی اس نے مختلف حیثیتوں سے بڑی وفاداری سے خدمت کی۔ اپنے مربی کی وفات کے بعد اس نے اورنگ زیب کی ملازمت اختیار کر لی۔ شاہ عالم بہادر شاہ اول کے عہد حکومت (۱۱۱۸ تا ۱۱۲۴ھ/۱۷۰۷ تا ۱۷۱۲ء) میں وہ عنایت اللہ خان بن میرزا شکر اللہ خان، وزیر بہادر شاہ کا کاتب بن گیا اور اس کی فرمایش سے اس نے اورنگ زیب کے عہد کی تاریخ "مآثر عالمگیری" کے نام سے لکھی۔ اس تاریخ کے پہلے حصے میں صرف میرزا کاظم کی تاریخ کا خلاصہ ہے جو شہنشاہ کے عہد حکومت کے پہلے دس سالوں سے متعلق ہے؛ دوسرے حصے میں عہد عالمگیر کے آخری چالیس سالوں کی تاریخ ہے (مطبوعہ در *Bibliotheca Indica*، کلکتہ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء)۔

وہ پچہتر سال کی عمر پا کر ۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء میں دہلی میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) خافی خان: منتخب اللباب، ۲: ۲۱۱؛ (۲) مآثر عالمگیری، ص ۲۵۳، ۲۵۵، ۳۰۷، ۳۹۲؛ (۳) Ouseley: *Critical Essay*، ص ۴۲؛ (۴) Rieu: *Cat. Br. Mus*، ص ۲۷۰ الف؛ (۵) Ethe: *Ind Office Cat.*، عدد ۳۶۵؛ (۶) Elliot - Dowson: *History of India*، ۷: ۱۸۱۔

(ہدایت حسین)

* **مُسْتَعْرِب** (مُسْتَعْرِبہ) (عربی): "عرب بن جانے والے" ان گروہوں میں سے ایک کا نام جن میں عرب نسّابوں نے عرب کے باشندوں کو تقسیم کیا ہے؛ ان میں سے پہلے گروہ کا نام العرب العاربہ ہے، یعنی وہ اصل عرب جو خالص عربی نسل سے ہیں۔ یہ نو (بعض کے نزدیک سات) قبیلوں پر مشتمل تھے جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اِرَم بن سام بن نوح [رک بآں] کی اولاد سے تھے اور سب سے پہلے عرب میں آ کر آباد ہوئے یعنی عاد، ثُمود، اُمَیْم، عَبِیل، طَسْم، جَدِیس، عِمْلِیق، جرہم اور وَبار؛ یہ اب نابود ہو چکے ہیں سوائے چند بقایا کے جو دوسرے قبائل میں مل جل گئے ہیں۔ دوسرا گروہ مُتَعَرِّبہ [رک بآں] کا ہے جو خالص عرب نہیں ہیں۔ انھیں قحطان (جسے عہد عتیق، سفر تکوین، ۱۰: ۲۵ ببعد میں یقطان کہا گیا ہے) کی اولاد میں سے خیال کیا جاتا ہے اور وہ جنوبی عرب کے باشندے ہیں۔ تیسرے گروہ کا نام مستعربہ ہے۔ یہ نام بھی ان قبیلوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اصلاً عرب نہ تھے۔ وہ اپنا نسب مَعَدّ بن عدنان سے ملاتے ہیں جو [حضرت] اسمعیلؑ [رک بآں]

کی اولاد میں سے تھے ۔ شمالی عرب کے تمام قبائل مُستَعربہ میں شامل ہیں، چنانچہ بنو قریش جن سے آں حضرت [صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم] بھی ہیں انہیں میں کا ایک گروہ ہیں۔ اس صورت سے آپؐ کا سلسلۂ نسب [حضرت] ابراہیمؑ سے جا ملتا ہے (اسی شجرہ نسب کی بنا پر آپؐ کا تعلق انجیل و توریت کے پیغمبروں سے ثابت ہوتا ہے)۔ المستعربہ کی پرانی اصطلاح جو عرب کے ان قبائل کے لیے مستعمل تھی جو خالص عربی الاصل نہ تھے، اندلس کی فتح کے بعد ایک نئے معنی میں استعمال ہونے لگی، چنانچہ اندلس کے وہ عیسائی جنھوں نے اسلام قبول کیا، مستعربہ کہلانے لگے۔ یہی لفظ مستعربہ بگڑ کر مُزَرَب [رک باں] Mozarab بن گیا .

مآخذ : (۱) Caetani: *Annali dell' Islām*، ج ۱، فصل ۳۳؛ (۲) وہی مصنف: *Studi di Storia Orientale*، ۱: ۶، ۳ ببعد؛ (۳) Caussin de Perceval: *Essai sur l' Histoire des Arabes*، ۱: ۶ ببعد؛ (۴) C. Ritter: *Arabien*، ۱: ۵۷؛ (۵) السُّیوطی: المُزْہِر، نوع اوّل؛ ۶ (تاجُ العروس، ۱: ۳۷۱)؛ (۷) Lane: *Lex.*، بذیل مادہ .

(ILSE LICHTENSTADTER)

* **اَلْمُسْتَعْصِم بِاللہ** : ابو احمد عبداللہ بن المستنصر، بغداد کا آخری عباسی خلیفہ، جو ۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ - ۱۲۱۳ء میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے باپ کی وفات کے بعد، جو جمادی الاولٰی یا جمادی الآخرہ ۶۴۰ھ/نومبر - دسمبر ۱۲۴۲ء میں ہوئی تخت خلافت پر بیٹھا، لیکن اس میں نہ تو لیاقت تھی اور نہ اتنی طاقت کہ جس بڑی مصیبت کا مغلوں کی طرف سے خطرہ تھا اسے ٹال سکتا ۔ اس نے اپنے آپ کو نالائق اور بڑے مشیروں کے ہاتھوں میں دے دیا جن میں آپس میں کبھی اتفاق رائے نہ ہوتا تھا بلکہ ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے ۔ ۶۵۳ھ/۱۲۵۵ - ۱۲۵۶ء میں مغول خان ہولاگو [رک باں] نے مطالبہ کیا کہ مسلم حکمران اسمٰعیلیوں سے جنگ کریں ۔ خلیفہ نے اس کی کوئی پروا نہ کی ۔ ربیع الاوّل ۶۵۵ھ/مارچ اپریل ۱۲۵۷ء میں ایک مغل سفیر بغداد میں آیا اور اس نے مطالبہ کیا کہ المستعصم شہر کی فصیلوں کو مسمار کر دے اور بذات خود ہلاگو کے دربار میں حاضر ہو یا اپنا معتمد نائب بھیجے تاکہ مزید گفت و شنید ہو سکے ۔ جب خلیفہ نے ان مطالبات کی تعمیل سے انکار کر دیا تو ہلاگو نے جنگ کی دھمکی دی ۔ ایک اور پیغام کے بعد جس میں المستعصم نے ہلاگو کو خوف زدہ کرنے کی کوشش کی، ہلاگو خلفا کے اس قدیم شہر پر حملہ کرنے کے لیے روانہ ہو گیا ۔ راستے میں اسے ایک اور سفیر ملا جس نے سالانہ خراج ادا کرنے کی پیش کش کی، لیکن اس بے رحم دشمن کو منانے کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوئیں، اور محرم ۶۵۶ھ میں مغول بغداد کے دروازوں پر آ موجود ہوئے۔ محاصرے کی تیاریاں بڑے زور شور اور سرعت سے کی گئیں اور جب نئی گفت و شنید کی تمام کوششیں سنگدل ہلاگو کے سامنے بیکار ہو گئیں تو المستعصم ۴ صفر/۱۰ فروری کو ہتیار ڈال دینے پر مجبور ہو گیا ۔ شہر کو لوٹ کر تباہ کر دیا گیا اور دس روز بعد ہلاگو نے خلیفہ کو مع اس کے چند رشتہ داروں کے قتل کرا دیا (قب مادہ بغداد) .

مآخذ : (۱) ابن الطِقْطَقی : الفخری (طبع Derenbourg)، ص ۴۴۴ تا ۴۵۸؛ (۲) محمد بن شاکر: فواتُ الوفیات، ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۹؛ (۳) ابن خلدُون : العبر، ۳: ۵۳۶ ببعد؛ (۴) رشید الدّین (طبع Quatremere)، ۱: ۲۲۸ ببعد؛ (۵) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، (طبع Browne)، ۱: ۳۷۱ تا ۳۷۳؛ (۶) Weil: *Gesch.*

id. Chalifen، ۳ : ۵۷۰ تا ۳۷۸ ؛ (۷) Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، دیکھیے اشاریہ ؛ (۸) A. Müller : *Der Islam*، ۱ : ۶۳۰ ؛ ۲ : ۲۲۸ ببعد ؛ (۹) Muir : *The Caliphate*، طبع جدید، ص ۵۹۰ ببعد۔

K. V. ZETTERSTEEN

المُسْتَعْلِی باللہ : ابوالقاسم احمد بن المستنصر نواں فاطمی خلیفہ جو ۲۰ محرم ۴۶۷ھ/۱۶ ستمبر ۱۰۷۴ء کو پیدا ہوا (یہی تاریخ تمام بہترین ماخذ میں درج ہے اور المستنصر کے اسی خط میں بھی جو اس نے احمد بن علی الصلیحی کے نام لکھا تھا اور جسے ادریس نے نقل کیا ہے، ۷ : ۱۵۲)؛ اپنے باپ کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا۔ اس زمانے میں اسمٰعیلی تنظیم میں عام خیال یہ تھا کہ دستور کے مطابق سب سے بڑا لڑکا نزار (پیدائش ۴۳۷ھ) امامت کے لیے اپنے باپ کا جانشین ہوگا۔ اگرچہ بظاہر ولی عہد کے تقرر کی کوئی باقاعدہ رسم عمل میں نہیں آئی تھی؛ تاہم مختار کل وزیر بدر الجمالی اور اس کے بیٹے الافضل کے اثر و رسوخ کی وجہ سے ابو القاسم کا پلڑا بھاری ہوگیا اور المستنصر کو اس پر رضا مند کر لیا گیا کہ ابو القاسم کی شادی ستّ الملک سے کر دی جائے جو بدر کی بیٹی تھی (الفارقی کے اس بیان کو (در ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۱۲۸) کہ وہ بدر کی بیٹی کا لڑکا تھا، بظاہر غلط فہمی پر محمول کرنا چاہیے۔ مستعلی اسمٰعیلیوں (دیکھیے بوھرے) کی روایت کے مطابق ابوالقاسم کو اس شادی کے موقع پر ہی ولی عہد قرار دیا گیا تھا؛ ایک اور بیان میں (ابن مُیَسَّر، ص ۶۶ ببعد) المستنصر نے ابو القاسم کے ولی عہد مقرر کرنے کا راز اپنی ہمشیرہ پر ظاہر کر دیا تھا جس نے اس کی موت کے بعد اسے افشا کیا۔ ۱۸ ذوالحجہ ۴۸۷ھ/۹ جنوری ۱۰۹۴ء کو المستنصر کی موت واقع ہوئی؛ شیعوں کی عید غدیر بھی اسی دن تھی۔ اس موقع پر الافضل نے مستعلی کو بغیر کسی خاص دقت کے تخت نشین کرا لیا۔ اس کے بعد نزار نے اسکندریہ میں جو بغاوت کی (دیکھیے نزار بن المستنصر) وہ ناکام رہی کیونکہ فوج نے اس کی مخالفت کی اور المستعلی کی تخت نشینی کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا سوای اس کے کہ ایران کے اسمٰعیلی مخالف رہے (دیکھیے الحسن بن الصباح)۔

اس کے سارے دور حکومت میں اصل طاقت الافضل [رکّ بآن] کے ہاتھ ہی میں رہی۔ شروع میں تو ملک شام میں کچھ کامیابیاں ہوئیں؛ افامیہ (Apamea) نے ۴۸۹ھ میں از خود اطاعت قبول کر لی اور صور (Tyre) ایک باغی والی سے ۴۹۰ھ میں چھین لیا گیا۔ اتحاد کا ایک منصوبہ جو اسی سال سلجوقی رضوان والی حلب کے ساتھ دمشق کے خلاف کیا گیا تھا، ناکام ہوگیا۔ ملک شام میں صلیبیوں کے نمودار ہونے کی (۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء) کی وجہ سے ایک مصری سفارت ان سے گفت و شنید کرنے کے لیے بھیجی گئی اور ۴۹۱ھ/جولائی اگست ۱۰۹۸ء میں اُرتُق سُکمان اور ایلغازی سے بیت المقدس دوبارہ فتح کر لیا گیا۔ اس سے اگلے سال صلیبی محاربوں کی پیش قدمی نے الافضل کو اچانک آ لیا۔ بیت المقدس پھر ہاتھ سے جاتا رہا اور عسقلان کے قریب مصریوں کو جو شکست ہوئی (۱۴ رمضان ۴۹۲ھ/۱۲ اگست ۱۰۹۹ء) اس کی وجہ سے صلیبی وہاں مستقل طور پر قابض ہوگئے۔ دو سال کے بعد ۱۷ صفر ۴۹۵ھ/۱۱ دسمبر ۱۱۰۱ء) کو المستعلی فوت ہوگیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا المنصور (الآمر باحکام اللہ) تخت نشین ہوا۔

المستعلی کے ذاتی کردار و رویے کی اس کا سنی

معاصر القلانسی بے حد تعریف کرتا ہے، لیکن اس کے بعد کے مصنفین اسے غالی شیعہ بتاتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاطمی دعوت کی نشر و اشاعت اور تنظیم اس کے عہد حکومت میں زیادہ سرگرمی سے ہوئی۔ ادریس بالخصوص اس کے ان قریبی تعلقات کا ذکر کرتا ہے جو وہ یمن کی دعوت سے رکھتا تھا جس کی تبلیغ الملکۃ الحرۃ اور اس کا داعی یحیٰی بن لمک بن الحمادی کیا کرتے تھے۔ الافضل کے قابل ہاتھوں میں امن و امان اور اچھی حکومت قائم رہی، اور مصر میں برابر خوش حالی کا دور دورہ رہا سوای اس کے کہ ۴۹۴ھ یا ۴۹۳ھ میں شام کے پناہ گزینوں کے آجانے سے قحط ضرور پڑا۔

مآخذ : (۱) مفصل ماخذ ابن القلانسی (طبع Amedroz)، ص ۱۲۸ تا ۱۳۱ اور (۲) ابن تغری بردی، (طبع Popper) ج ۲، حصہ دوم، ص ۲۹۸ تا ۳۲۵ ہیں؛ ابن تغری بردی کی دی ہوئی تاریخیں ذرا ناقص ہیں؛ (۳) ابن الاثیر، ۱۰: ۱۶۱ تا ۲۲۳؛ (۴) جمال الدین الحلبی (Br. Mus. Or.، ۳۶۸۵، اوراق ۶۲-ب تا ۷۷-الف)؛ (۵) ابن مُیَسَّر (طبع Massé)، ص ۳۳ تا ۴۰ اور وہ تمام ماخذ جن کا ذکر مادہ الافضل میں آتا ہے ہماری معلومات میں کوئی اہم اضافہ نہیں کرتے۔ اسمٰعیلی مستعلیہ فرقے کی روایات کی تفصیل داعی ادریس بن الحسن (م ۸۷۲ھ) کی کتاب عیون الأخبار (مخطوطہ در قبضہ H.F. Hamdani) ۷: ۱۵۱ تا ۱۷۵ میں موجود ہے۔ صلیبی محاربوں سے تعلقات کے متعلق: (۶) *Gesta Francorum* (طبع Bréhier)، ص ۸۶، ۹۶ و ۲۰۸ تا ۲۱۲؛ (۷) *Fulcher Carnotensis*، ۱: ۱۹، ۲: ۱۰ تا ۱۲؛ (۸) Hagenmayer: *Epistulae et Chartae*، Innsbruck ۱۹۰۱ء، ص ۱۵۱ تا ۲۸۶۔ عام یورپی ماخذ فاطمیہ اور المستنصر کے مادوں کے تحت مذکور ہیں۔

(H.A.R. Gibb)

اَلْمُسْتَعِیْن باللہ : ابو العبّاس احمد بن محمّد، عباسی خلیفہ اس کا باپ خلیفہ المعتصم کا بیٹا تھا اور اس کی ماں ایک سلافی (Slav) الاصل کنیز مُخارِق نامی تھی۔ المُنتصر ربیع الثانی ۲۴۸ھ/جون ۸۶۲ء میں فوت ہو گیا تو سپہ سالاروں نے اس کے عمزاد بھائی احمد کو المستعین کے لقب سے خلیفہ منتخب کیا۔ اس انتخاب کی وجہ سے سامرا میں بد دلی پیدا ہوئی اور ان لوگوں نے جو المُعْتَز [رک بآن] کے حامی تھے، شورش برپا کر دی جسے ترک سپاہیوں نے بڑی خونریزی سے رفع دفع کیا۔ جب المستعین کو خلیفہ تسلیم کر لیا گیا تو اس نے بغداد کے والی محمّد بن عبداللہ بن طاہر [رک بآن] کو اپنے عہدے پر مستقل کر دیا۔ اس نے المعتز اور اس کے بھائی المؤید کی تمام جائیداد خرید لی اور پھر انھیں گرفتار کر لیا۔ ترک انھیں مار ڈالنا چاہتے تھے لیکن وزیر احمد بن الخصیب نے ان کی حفاظت کی، جو خود جلد ہی زیر عتاب آ گیا اور اقریطش (Crete) میں جلا وطن کر دیا گیا۔ ۲۴۹ھ/۸۶۳ء میں ترکی فوج کو بوزنطیوں نے شکست دی اور اس وجہ سے پھر فساد برپا ہو گیا؛ تاہم باغیوں کو وزیر اتامش اور دو ترکی سپہ سالاروں، وصیف اور بوغا الاصغر نے منتشر کر دیا۔ کچھ عرصے کے بعد بوغا الاصغر کی انگیخت پر اتامش کر قتل کر دیا گیا۔ چونکہ خلیفہ سامرا میں محفوظ نہ تھا، لہذا وہ محرم ۲۵۱ھ/فروری ۸۶۵ء میں بغداد چلا گیا۔ المعتز کو اس کے حامیوں نے سامرا کے قید خانے سے نکالا اور ایک لڑائی شروع ہو گئی جو ذوالحجہ ۲۵۲ھ/جنوری ۸۶۶ء میں ختم ہوئی اور المستعین کو معزول کر دیا گیا (قب بغداد)۔ اس سلسلے میں جو انتظام ہوا وہ یہ تھا کہ آئندہ کے لیے المستعین مدینۂ منورہ میں رہا کرے، لیکن اسے واسط میں قید رکھا گیا

اور شوال ۲۵۲ھ/اکتوبر ۸۶۶ء ۳۵ سال کی عمر میں اسے قتل کر دیا گیا؛ نیز دیکھیے مادہ محمد بن عبداللہ بن طاہر.

مآخذ: ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ؛ (۲) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۶۰۳ تا ۶۱۰؛ (۳) الطبری، ۳: ۱۵۰۱ ببعد؛ (۴) المسعودی: مروج، مطبوعہ پیرس، ۷: ۳۲۳ تا ۳۷۱، ۹: ۳۹ و ۵۲؛ (۵) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۷: ۷۵ ببعد؛ (۶) ابن الطقطقی: الفخری، طبع Derenbougg، ص ۳۲۹ تا ۳۳۲؛ (۷) محمد بن شاکر: فوات الوفیات، ۱: ۲۸ ببعد؛ (۸) ابن خلدون: العبر، ۳: ۲۸۳ ببعد؛ (۹) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۳۷۸ ببعد؛ (۱۰) Muir: *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall*، بار سوم، ص ۵۳۳ ببعد؛ (۱۱) A. Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۵۲۸؛ (۱۲) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، دیکھیے اشاریہ.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **مُسْتَغَانِم**: الجزائر کا ایک ساحلی شہر، جو دریاے شلف کے دھانے سے ۵ درجے مشرق طول البلد [گرینچ] بجانب مشرق آٹھ میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ شہر کسی قدیم شہر کے محل وقوع پر آباد نہیں ہے اور نہ ہی یہاں کوئی قدرتی بندر گاہ ہے؛ دو راس (خربہ اور سلمندر) جن کی حدود بھی مخصوص نہیں ہیں، مشرقی اور شمالی ہواؤں کے تھپیڑے کھانے کے لیے جہازوں کو بے پناہ چھوڑ دیتی ہیں، اسی لیے البکری جس نے (گیارھویں صدی میں) سب سے پہلے اس کا ذکر کیا ہے، اسے بطور ایک بندرگاہ کے ذکر نہیں کرتا بلکہ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ یہ ایک شہر ہے جو سمندر سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے [[لائڈن بار اول بذیل مقالہ].

مآخذ: (۱) البکری: مسالک، طبع دوم، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۶۹؛ ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۳؛ (۲) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع Dozy و ڈخویہ، ص ۱۰۰، ترجمہ ص ۱۱۷؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ البربر، طبع de Slane، ۲: ۱۲۵؛ ترجمہ ۳: ۳۶۱ و ۳۶۲؛ (۴) Leo Africanus: *Voyageo*، طبع Ramusio، وینس ۱۸۳۷ء، ص ۱۱۱؛ (۵) Shaw: *Travels through Barbary*، بار دوم، لندن ۱۷۵۷ء؛ (۶) A. Bel: *Inscriptions arabes de Fes*، تتمہ مطبوعہ *J.A.* ۱۹۱۹ء، ص ۳۹۰؛ (۷) R. Basset: *Melanges africains et Orientaux*، پیرس ۱۹۱۵ء؛ ص ۱۰۳ تا ۱۰۹؛ (۸) Pellissier de Reynaud: *Annales algériennes*، پیرس الجزائر ۱۸۵۴ء، ج ۱؛ (۹) *Tableau de la — situation des établissements français*، ۱۸۳۷ء و ۱۸۳۸ء؛ (۱۰) Ch. Cockempot: *Le traite Des-michels (Publications de la Faculté des lettres d' Alger)*، پیرس ۱۹۲۳ء۔ مقامی ماہی گیروں کی بولی کے متعلق دیکھیے (۱۱) L. Brunot: *La Merldant les traditions et les industries à Rabat et Salé*، پیرس ۱۹۲۰ء.

(GEORGES MARCAIS [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلْمُسْتَکْفِی بِاللہ**: ابو القاسم عبداللہ عباسی خلیفہ، المکتفی اور ایک کنیز کا بیٹا۔ امیر الامرا تُوزُون [ابوالوفا] نے خلیفہ المتقی کو معزول کر دیا تو اس نے اسی روز صفر ۳۳۳ھ/ستمبر۔اکتوبر ۹۴۴ء میں المستکفی کو خلیفہ منتخب کر لیا۔ یہ نیا خلیفہ توزون کے ہاتھوں میں محض ایک کٹھ پتلی کا کام دیتا تھا اور اس کے جانشین ابوجعفر بن شیرزاد کے عہد میں بھی اس کا یہی حال رہا۔ بغداد میں مستقل قحط کی وجہ سے بڑی مصیبت آئی، یہاں تک کہ فوجوں کے لیے نہ تو روپیہ مہیا

ہو سکتا تھا اور نہ خوراک ۔ جب بویہی احمد بن ابی شجاع قریب آ گیا (قب معزّ الدّولہ) تو خلیفہ کو اس پر اپنی آمادگی ظاہر کرنا پڑی کہ جو ممالک بویہ فتح کر چکے ہیں وہ ان کے جائز حکمران سمجھے جائیں گے ؛ جمادی الاولی ۳۳۴ھ/ دسمبر ۹۴۵ء) میں احمد بغداد میں داخل ہوا اور خلیفہ نے اسے معزالدولہ کے اعزازی لقب سے سرفراز کیا اور سب غیر مذہبی امور میں مکمل اختیارات تفویض کر دیے ؛ لیکن نئے حکمران کو یہ شبہ گزرا کہ خلیفہ خفیہ طور پر بویہیوں کے دشمنوں سے سازباز رکھتا ہے، چنانچہ اس نے خلیفہ کی آنکھیں نکلوا دیں (۲۲ جمادی الآخرہ یا شعبان ۳۳۴ھ/۲۹ جنوری یا مارچ ۹۴۶ء) اور اسے معزول کر دیا۔ المستکفی ربیع الثانی ۳۳۸ھ/ستمبر اکتوبر ۹۴۹ء میں فوت ہو گیا۔

مآخذ : (۱) المسعودی : مُرُوج، مطبوعہ پیرس، ۸ : ۳۷۶ تا ۳۸۱، ۹ : ۳۸ و ۵۲ ؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸ : ۳۱۳ ببعد ؛ (۳) ابن الطقطقی : الفخری، مطبوعہ Derenbourg، ص ۳۸۸ تا ۳۹۰ ؛ (۴) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۴۱۸ ببعد ؛ (۵) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۲ : ۶۹۳ ؛ (۶) A. Müller : *Der Islam im Morgen- und Abendland*، ۱ : ۵۶۸ ببعد ؛ (۷) Muir : *The Caliphate its Rise, Decline & Fall*، بار سوم، ص ۵۷۷ ببعد ؛ (۸) Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۱۱۸ و ۱۹۴ ببعد۔

(K.V. ZETTERSTEEN)

* - **اَلْمُسْتَنْجِد باللہ** : ابو المظفر یوسف، عباسی خلیفہ ۔ وہ یکم ربیع الثانی ۵۱۰ھ/۱۳ اگست ۱۱۱۶ء کو پیدا ہوا ۔ وہ یونانی کنیز نرجس یا طاؤس کے بطن سے المکتفی کا بیٹا تھا ۔ اس کے والد کی وفات ۲ ربیع الاول ۵۵۵ھ/۱۲ مارچ ۱۱۶۰ء کو ہوئی اور المستنجد اس جگہ خلیفہ ہوا ۔ جب المکتفی بستر مرگ پر تھا اور اس کی زیست کی توقع باقی نہ رہی تو اس کے بیٹے ابو علی کی ماں نے آئندہ ہونے والے خلیفہ کا قصہ ہی پاک کر دینا چاہا جسے ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں ولی عہد نامزد کیا جا چکا تھا ۔ اپنی اس سازش میں اس نے اپنے ساتھ کئی امیروں کو شامل کر لیا اور اپنی کنیزوں کو خنجروں سے مسلح کیا تاکہ جب وہ اپنے والد کے کمرے میں داخل ہو تو اسے قتل کر دیا جائے ۔ المستنجد کو اس سازش کا پتا چل گیا اور اس نے اس سازش کی بانیہ اور اس کے بیٹے کو گرفتار کر لیا ۔ اس کی تخت نشینی کے کچھ عرصے بعد مَزْیدیوں (رک باں) کو نکال دیا گیا ۔ فاطمی خلفا کے عہد کا خاتمہ بھی اسی کے عہد حکومت میں ہوا، گو عباسیوں کو اس کے جانشین المستضیٔ کے عہد میں ہی جا کر رسمی طور پر مصر کا خلیفہ تسلیم کیا گیا ۔ ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ - ۱۱۶۷ء میں شملہ امیر خوزستان نے عراق پر حملہ کیا اور خلیفہ سے مطالبہ کیا کہ دریائے فرات کے زیریں علاقے کا کچھ حصہ اسے بطور جاگیر دے دیا جائے ۔ خلیفہ نے اس کے خلاف فوج بھیج دی، شملہ کے بھتیجے قلیج کو سخت شکست ہوئی اور شملہ اپنے وطن کو واپس چلا گیا ۔ المستنجد ۹ ربیع الثانی ۵۶۶ھ/۲۰ دسمبر ۱۱۷۰ء کو فوت ہوا ۔ جب وہ سخت بیمار تھا تو اس کے معالج نے اس کے حاجب عضد الدّین [رک باں] اور امیر قطب الدین قیمز [قایماز] سے یہ سمجھوتا کیا کہ اسے غسل دے دیا جائے تا کہ اس کی موت جلد واقع ہو ۔ خلیفہ نہ مانا، تاہم اسے حمام میں بند کر دیا گیا تا آنکہ وہ مر گیا ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۱ : ۱۸۰، ۱۹۹ ببعد ؛ (۲) ابن الطقطقی : الفخری، مطبوعہ Derenbourg، ص ۴۲۵ تا ۴۲۸ ؛ (۳) ابن خلدون : العبر،

ص ۵۲۲ ببعد ؛ (۴) حمد اللہ المستوفی قزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۳۶۵ تا ۳۶۷ ؛ (۵) Weil : Cesch. d. Chalifen، ۳ : ۳۰۷ تا ۳۲۶ ؛ (۶) Houtsma : Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides، ۳ : ۲۲۲، ۲۸۹، ۲۹۱ تا ۲۹۳ .

(K. V ZETTERSTEEN)

* **اَلْمُسْتَنْصِر باللہ** : ابو تمیم مَعَدّ بن علی الظاہر، آٹھواں فاطمی خلیفہ جو ۱۶ جمادی الآخرہ ۴۲۰ھ/۲ جولائی ۱۰۲۹ء کو پیدا ہوا (بقول ادریس ۱۶ رمضان/۲۹ ستمبر)۔ وہ اپنے والد الظاہر (رک بآن) کی جگہ ۱۵ شعبان ۴۲۷ھ/۱۳ جون ۱۰۳۶ء کو تخت پر بیٹھا اور ۱۸ ذوالحجہ ۴۸۷ھ/۱۰ جنوری ۱۰۹۴ء کو فوت ہوا۔ اتنے طویل عرصے تک کسی مسلمان حکمران نے حکومت نہیں کی اور یہ عہد ایسا تھا کہ اس میں نہ صرف قسمت کے کئی ہولناک نشیب و فراز آئے بلکہ یہ فاطمی اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ میں بحرانی اہمیت کا حامل بھی تھا .

اندرونی تاریخ : المستنصر کے بچپن کے زمانے میں اقتدار و اختیار پہلے تو اس کے والد کے وزیر ابوالقاسم الجرجرائی کے زبردست ہاتھوں میں رہا، اس کی وفات (۷ رمضان ۴۳۶ھ/۲۸ مارچ ۱۰۴۵ء) پر کل اختیار المستنصر کے عہد کی ہشیار مگر بدطینت عورت یعنی اس کی والدہ کے، جو ایک سوڈانی کنیز تھی اور اس کی والدہ کے سابق مالک ابوسعد التُستَری نامی ایک یہودی سوداگر کے ہاتھ میں آ گیا۔ جب ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں ترک اور بربر افواج کے باہمی جھگڑے اور فساد کے بعد ابوسعد قتل ہو گیا، تو اس کی جگہ اس کی والدہ کے نائب کی حیثیت سے اس کے بھائی ابو نصر ہارون (دیکھیے دستاویزات جو Mann (مآخذ) نے شایع کی ہیں) اور قاضی ابو محمد الحسن الیازوری نے لے لی۔ مؤخر الذکر نے آخر کار وزارت بھی قبول کر لی تھی (۷ محرم ۴۴۲ھ/یکم جون ۱۰۵۰ء) اور وہ برابر آٹھ سال تک اس عہدے پر فائز رہا (نیز رک بہ مادہ الیازوری)۔ اس دوران میں بڑی گڑبڑ مچی رہی، اور شاید ملک کی اقتصادی حالت بھی متزلزل رہی۔ اگر المَقریزی (۱ : ۸۲ [۹۹])، طبع Wiet، ۲ : ۳ [۷۶]) کے بیان پر یقین کیا جائے تو الیازوری کے وقت میں مصری صوبوں کا کل خراج [زمین کا لگان] صرف دس لاکھ دینار کے قریب تھا مگر یہ ایک استثنائی صورت بھی ہو سکتی ہے، اگرچہ اور مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت کو مجبوراً ضبطیوں اور تاوانوں کے مانوس حربے سے بھی کام لینا پڑا تھا۔ [نیل کے] ڈیلٹا میں عرب شورش و فساد برپا کرتے رہتے تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ خطرناک بغاوت بنو قرہ کی تھی جسے ناصر الدولہ (دیکھیے نیچے) نے بڑی مشکل سے قبیلہ طے اور دوسرے عرب عساکر کی مدد سے ۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء میں کوم شریک کے مقام پر فرو کیا (نیز ابن الصیرفی، ص ۴۲ ببعد؛ ابن الاثیر، ۹ : ۳۹۶ ببعد؛ تاریخ کے لیے ابن القلانسی، ص ۸۵)۔ دارالخلافے میں ترک اور بربر افواج اور سوڈانی غلاموں کی کثیر التعداد فوج کے درمیان، جو خلیفہ کی والدہ نے بھرتی کی تھی، باہمی مخالفت بڑھ رہی تھی۔ (نیز المقریزی، ۱ : ۴۹ (طبع Wiet، ۲ : ۵۴) اور ص ۳۳۵؛ نیز مفصل مگر غالباً غیر معتبر اعداد و شمار کے لیے دیکھیے ناصر خسرو، مطبوعہ کاویانی Kaviani، ص ۶۶)۔ اس صورت حالات کے بالکل برعکس دربار کی وہ شان و شوکت اور مصر، فسطاط کی وہ خوش حالی ہے جو ناصر خسرو (رک بآن) نے بیان کی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس خوش حالی کا منبع علاوہ مختلف طرح کے سامان تعیش کی تیاری اور دربار شاہی میں اس کی

فراہمی کے، ان تجاتی تعلقات میں تلاش کیا جا سکتا ہے جو اس زمانے تک ایک طرف تو مصر اور بحرِ ہند کے (قب ناصر خسرو کا عیذاب کے متعلق بیان) اور دوسری طرف قسطنطینیہ سے قائم ہو چکے تھے۔ عام بد امنی الیازوری کے قتل کے بعد اور بڑھ گئی؛ یہ وہ آخری وزیر تھا جس نے صورت حالات پر قابو پانے کی کوشش کی تھی۔ اس کے بعد بڑی تیزی کے ساتھ کئی وزیر محض کٹھ پتلیوں کی طرح اس عہدے پر مامور ہوتے رہے۔ ان میں سے بہت سے تو ایسے تھے جو بڑے بڑے خطابوں کے باوجود، جن کی تفصیل ابن الصیرفی نے دی ہے، اس عہدے پر بیک وقت صرف چند دنوں ہی کے لیے فائز رہے۔

خلافت فاطمیہ کو اب چند صبر آزما اور حوصلہ شکن سالوں کے دوران میں اسی نوع کے بحران سے گذرنا پڑا جس سے بغداد کی خلافت عباسیہ کو سابقہ صدی کے آغاز میں واسطہ پڑا تھا۔ شہری نظم و نسق کی بد حالی اور بعد ازاں خزانے کے خالی ہو جانے سے فوج کو کھلی چھٹی مل گئی اور خلیفہ کی والدہ کی گھناؤنی حکمت عملی کی وجہ سے معاملات جلد ہی ایک برے انجام تک پہنچ گئے۔ ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں کوم الریش (نزد قاہرہ؛ بعض اوقات اس لڑائی کو کوم شریک کی سابقہ جنگ سے ملتبس کر دیا جاتا ہے) کے میدان میں ایک گھمسان کی لڑائی ہوئی جس میں ترک اور بربر فوجوں نے ناصر الدولہ ابن حمدان کے زیر قیادت، جو موصل کے حمدانیوں کی اولاد میں سے تھا، سوڈانیوں کو شکست فاش دے کر صعید [مصر] کے علاقے میں مار بھگایا؛ مگر یہ باہمی کش مکش مزید چند سالوں تک جاری رہی اور ۴۵۹ھ/۱۰۶۷ء تک سوڈانیوں کا قطعی طور پر قلع قمع نہ ہو سکا۔ اس کے بعد وہ صعید کے علاقے ہی میں محدود و مسدود کر دیے گئے، جہاں ان کی تباہ کاری اور غارتگری سے بے حد نقصان پہنچا۔ اس کے بعد ناصر الدولہ خود ترکوں سے الجھ گیا اور جب اسے اس فوج کے ہاتھوں شکست ہوئی جس کی قیادت المستنصر بذات خود کر رہا تھا (۴۶۱ھ/ ۱۰۶۸-۱۰۶۹ء) تو اس نے سلجوقی سلطان الپ ارسلان سے امداد کی درخواست کی۔ تاہم اس کی امداد کا انتظار کیے بغیر اس نے قاہرہ اور ڈیلٹا پر عربوں اور لواتہ بربروں کی مدد سے دوبارہ قبضہ کر لیا اور کہتے ہیں کہ اس نے المستنصر کی یہ حالت کر دی کہ وہ صرف ایک سو دینار ماہوار کا وظیفہ خوار بن کے رہ گیا؛ اس نے خود سلطان الدولہ کا لقب اختیار کر لیا اور مصر میں عباسی خلیفہ کے نام کا خطبہ بحال کرنے کی ناکام کوشش بھی کی۔ رجب ۴۶۵ھ/مارچ ۱۰۷۳ء میں اسے اس کے پورے خاندان سمیت مخالف ترکوں کے ایک گروہ نے قتل کر دیا جس کا سرغنہ ایلدگز تھا؛ اس کے عہد میں بھی خلیفہ سے کچھ بہتر سلوک نہ ہوا۔ اس دوران میں فوضویت متواتر جاری رہی اور ملک میں فوج کی بے رحمانہ غارتگری کا دور دورہ رہا جس کی وجہ سے زراعت کاری کا تو بالکل خاتمہ ہی ہو گیا (گو دریاے نیل کے سیلاب عام طور پر اچھے رہے)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قحط پڑ گیا جو ۴۵۹ھ سے ۴۶۴ھ تک (۱۰۶۷ تا ۱۰۷۲ء) جاری رہا اور بتدریج اس کی سختی بڑھتی ہی چلی گئی۔ اس زمانے میں اس ملک میں بد حالی اور مصائب کی انتہا ہو گئی۔ پای تخت اور محلات میں لوٹ مچ گئی اور ناصر الدولہ نے فسطاط کو دو دفعہ نہ صرف تاخت و تاراج کیا، بلکہ اس میں آگ بھی لگا دی۔ باشندوں کی ایک بڑی تعداد کو جس میں خلیفہ اور اس کا خاندان بھی شامل تھا، ملک چھوڑ کر شام اور عراق میں پناہ گزین ہونا پڑا۔

فسطاط کی آبادی کی تباہی اور بربادی کے متعلق دیکھیے المقریزی، ۲: ۵، طبع Wiet، ۱: ۲؛ شاہی کتاب خانے کے اتلاف کے متعلق دیکھیے Olga Pinto : *La Biblioteche degli Arabi*، روم ۱۹۲۸ء، ص ۲۵ تا ۲۶).

ہوتا کیا نہ کرتا، آخر کار ۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء میں المستنصر نے خفیہ طریقے سے ارمنی سپہ سالار بدر الجمالی کو عکا سے بلوا بھیجا اور اسے مصر کے سیاہ و سفید کا کلی اختیار دے دیا ۔ بدر نے اس مہم کا بیڑا اٹھایا لیکن شرط یہ رکھی کہ وہ اپنی فوج کو بھی اپنے ہمراہ لائے گا۔ چنانچہ موسم سرما میں وہ عکا سے بحری سفر پر روانہ ہوا اور ۲۸ جمادی الاولی ۴۶۶ھ/۲۹ جنوری ۱۰۷۴ء کو قاہرہ پہنچ گیا ۔ اس کی سریع السیر نقل و حرکت سے ترک ہکے بکے رہ گئے، اور اس نے آتے ہی ان کے تمام سرداروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا، اور ان کے ساتھ ہی کئی مصری سرداروں اور افسروں کا خاتمہ کر دیا ۔ اس کے دوسرے فوجی اور انتظامی اقدامات کے متعلق، جن کے ذریعے ملک میں امن قائم ہو کر مصر میں کسی قدر امن و عافیت اور خوش حالی پیدا ہوگئی (۴۶۶ھ میں مصر اور شام کے رہے سہے علاقوں کی کل آمدنی ۲۸ لاکھ دینار کے قریب تھی، ۴۸۳ھ تک ۳۱ لاکھ دینار کے قریب ہوگئی (المقریزی، ۲: ۱۰۰، طبع Wiet، ۲: ۹۸؛ قب ابو صالح، ورق ۷ ب تا ۹ الف دیکھیے مادہ "بدر الجمالی") ۔ سپہ سالار اور خلیفہ کے باہمی اتحاد کو اس طرح زیادہ مضبوط کیا گیا کہ بدر کی بیٹی کی شادی المستنصر کے سب سے چھوٹے بیٹے احمد سے کر دی گئی، جو بعد میں المستعلی (رک باں) کے لقب سے خلیفہ ہوا خلافت فاطمیہ محفوظ تو ہوگئی لیکن اپنے عباسی حریفوں کی طرح، اس قیمت پر کہ اپنا دنیوی اختیار و اقتدار یکے بعد دیگرے ایسے فوجی حکام کے ہاتھ میں دے دینا پڑا جو امراء الجیوش کہلاتے تھے اور جن کے پنجے سے اسے بعد میں کبھی رہائی نصیب نہ ہوئی ۔

المستنصر کو معاصر ماخذ میں نہایت انصاف پسند اور کریم النفس انسان اور اپنے معاملات میں عادل اور منصف مزاج بتایا گیا ہے، لیکن حکمران کی حیثیت سے اس کی شخصیت ان متعدد وزرا اور سپہ سالاروں کے باعث بالکل پردۂ خفا میں رہی جن کے ہاتھوں میں وہ عملاً محض ایک قیدی تھا ۔

خارجی تعلقات: جس سلطنت کے تاج و تخت کا المستنصر باللہ وارث ہوا وہ بلا شک و شبہہ اپنے زمانے کی سب سے طاقتور اسلامی سلطنت تھی ۔ یہ افریقیا اور صقلیہ سے لے کر مکہ مکرمہ اور وسطی شام تک پھیلی ہوئی تھی اور عراق، ایران اور خراسان میں اس کی ایک فعال پراپیگنڈا تنظیم قائم تھی (دیکھیے آگے) ۔ اس کے تخت نشین ہونے کے چند سال بعد ہی انوشتکین نے شعبان ۴۲۹ھ/ مئی ۱۰۳۸ء میں (قب مادہ ہائے بنو فاطمہ اور حلب) میں حلب فتح کر کے ممالک محروسہ کو اور بھی وسیع کر دیا، اور المستنصر کا حیطۂ اختیار ایک طرف تو دریائے فرات سے اس پار تک اور دوسری جانب علی الصلیحی کی فتوحات سے یمن تک پھیل گیا، جبکہ وہ مسار پر اسی سال پہلے ہی اپنا تسلط جما چکا تھا (قب مادہ الصلیحی؛ نیز الہمدانی H. F. Al-Hamdani، در *Journal of the Royal Central-Asian Society*، ۱۹۳۱ء، ص ۵۰۵ ببعد، اور در *JRAS*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۶ ببعد) ۔ انوشتکین اور وزیر الجرجرائی کی وفات کے بعد، جو اپنی باہمی رقابت کے باوجود خاندان شاہی کے مفاد کو جوش و خروش سے برقرار رکھے ہوئے تھے، مصری دربار کا جاہ و جلال

بتدریج زوال پذیر ہونے لگا۔ اگرچہ شام کے عرب قبائل میدان جنگ میں شکست کھا چکے تھے، تاہم وہ غیر مطیع ہی رہے اور خلیفہ مجبور تھا کہ حلب کے مرداسیوں (رکّ بآں) کی وفاداری پر جو برائے نام وفاداری سے کچھ ہی زیادہ تھی، قناعت کرے۔ دمشق میں ترک اور بربر افواج کی باہمی چپقلش اور شہریوں کے مخالف رویے نے والیوں کو بیکار محض کرکے رکھ دیا تھا۔ شام کی گڑبڑ زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی جس کی وجہ سے فاطمی حکومت کے لیے یہ نا ممکن ہوگیا کہ وہ امیر البساسیری [رکّ بآں] کی کوئی مؤثر امداد کر سکے (دیکھیے اس سامان حرب کی فہرست اور امداد و اعانت کی تفصیل جو مصر سے بھیجا گیا: ابن تغری بردی، ص ۷۷،) جو بڑھتے ہوئے سلجوقی اقتدار کے سیلاب کو روکنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بغداد پر قبضے اور ۴۵۰ھ/۱۰۵۸-۱۰۵۹ء میں المستنصر کی خلافت کے اعلان کا بہت جلد خاتمہ ہوگیا۔ اس کے بعد مصر میں جو فوجی اور اقتصادی بد امنی پھیلی اس کے باعث ترکمانوں (غز) کے جتھوں کو جو شمالی شام کے علاقے میں ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء ہی میں آ گئے تھے کھلی چھٹی مل گئی، اگرچہ ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء میں جا کر کہیں سلجوقی افواج شمالی شام میں داخل ہو سکیں اور غُزّ جتھوں نے اتسز [رکّ بآں] کے ماتحت فلسطین پر قبضہ کرکے دمشق پر دباؤ ڈالنا شروع کیا۔ ملک شام کے بہت سے دوسرے شہروں اور اضلاع میں مقامی سردار خود مختار بن بیٹھے، مثلاً طرابلس میں قاضی ابن عمّار [رکّ بآں]: نیز G. Wiet، در *Mém. Henri Basset*، (ص ۲۷۹ ببعد) اور ابن ابی عقیل نے صور (Tyre) میں، گو یہ دونوں کے دونوں فاطمی خلیفہ کے روحانی اقتدار کو تسلیم کرتے تھے (دیکھیے نیز قلعہ صرخد کی تعمیر کے کوائف جو حسّان بن مسمار الکلبی نے ۴۶۶ھ/۱۰۷۳-۱۰۷۴ء میں تعمیر کیا تھا اور جس کا ذکر تغری بردی نے سبط ابن الجوزی کے حوالے سے کیا ہے (ص ۲۵۳)۔ ۴۷۰ھ/۱۰۷۷-۱۰۷۸ء میں تتش [رکّ بآں] کی آمد پر سلجوق خطرہ اور زیادہ بڑھ گیا، لیکن اس نے فاطمیوں کے خلاف کبھی کوئی مکمل مہم ترتیب نہ دی۔ اس کے برعکس بدر نے ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء میں جارحانہ کارروائی شروع کرکے صور، صیدا [Sidon] اور جبیل کے ساحلی علاقے پر مصری نظم و نسق کو پھر بحال کر دیا، لیکن وہ اندرون فلسطین اور دمشق (جو ۴۶۸ھ میں ہاتھ سے نکل چکا تھا) کو واپس لینے میں کامیاب نہ ہوسکا، حالانکہ اہل شام کے جذبات فاطمیوں کے موافق حال ہو گئے تھے۔ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ اس کہانی (ابن تغری بردی، ص ۲۷۲ تا ۲۷۳) کی حقیقت کیا ہے کہ تتش نے ایک دفعہ بدر سے شادی کا ناطہ رشتہ جوڑنے کی بھی پیشکش کی تھی۔

سلجوقیوں کی کامیابی سے عرب میں بھی فاطمیوں کے اقتدار پر برا اثر پڑا۔ ۴۶۲ھ/۱۰۶۹ء میں الحرمین الشریفین میں خلیفۂ عباسی کی خلافت کو تسلیم کر لیا گیا، گو ۴۶۷ھ اور ۴۷۳ھ کے درمیان کے مختصر سے عرصے میں فاطمی خلیفہ کی جانب رجوع کر لینے کے بعد حجاز کا صوبہ قطعی طور پر خلافت عباسیہ کے ساتھ منسلک ہوگیا تھا۔ اندرون ملک میں صلیحیوں اور عدن کے اہم تجارتی مرکز میں زریعیوں نے فاطمی سیادت کو برقرار رکھا، زریعیوں نے ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں توران شاہ کی ایوبی فتح یمن تک [رکّ بہ صلاح الدین]۔

دریں اثنا مغرب میں بھی سلطنت فاطمیہ کے ہاتھ سے اس کے مقبوضات نکل گئے۔ ۴۳۵ھ/۱۰۴۳-۱۰۴۴ء کے قریب المعزّ بن بادیس

[رَکَ بان] نے، جو قیروان میں فاطمی خلفاء کا نائب تھا، افریقیہ کے شیعیوں پر دست تعدی دراز کرنا شروع کیا؛ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ۴۴۰ھ میں پہلی دفعہ اپنی خود مختاری کا اعلانیہ طور پر اظہار کیا اور ۴۴۱ھ میں اس نے فاطمیوں کے سکوں کی جگہ اپنے سکے رائج کر دیے، لیکن اس نے ۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء میں فاطمی سلطنت کو خیرباد کہہ کر عباسی خلیفہ سے فرمان تقرری حاصل کر لیا۔ روایتی بیان کے مطابق (جو ابن الصُّیرفی کے ہاں بھی پوری تفصیل سے موجود ہے) وزیر الیازوری نے انتقامی کارروائی کے طور پر اس کے خلاف بنو ہلال [رَکَ بان] کے خانہ بدوش جتھوں کو آمادۂ قتال کر دیا)۔ مصری مآخذ میں جن قبائل کا ذکر ہے وہ زُغبہ، ریاح، الاثبج اور عدی ہیں) جو صعید [مصر] میں حکومت کے لیے وبال جان بنے ہوئے تھے اور جنھیں اب زیریوں کے درمیان لوٹ مار کرنے کا کھلا موقع مل گیا [رَکَ بہ "تونس"]۔ جیسا کہ Wustenfeld پہلے ہی بتا چکا ہے (ص ۲۲۴ حاشیہ) اس کہانی پر اس کی موجودہ شکل میں کئی سنگین اعتراضات ہو سکتے ہیں اور اس میں کچھ شبہہ نہیں ہو سکتا کہ اسے ایک عوامی افسانے کا رنگ دے دیا گیا ہے۔ بنو ہلال قبائل کی مغربی سمت نقل و حرکت ۴۴۰ھ ہی میں شروع ہو چکی تھی اور ابن عذاری کے اس بیان کو رَدّ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ المعزّ نے خود ہی ان قبائل کو وہاں آنے کی دعوت دی تھی، جو اس وقت بَرقَہ میں تھے کہ افریقیہ میں داخل ہو کر اس کے جند میں شامل ہو جائیں (کیونکہ صنہاجیہ سے اس کے تعلقات کچھ اچھے نہ تھے) اور جب وہ اس کی دعوت کی تعمیل میں روانہ ہو گئے تو انھوں نے اپنے طور پر ہی لوٹ مار شروع کر دی اور ۴۴۲ھ کے اختتام سے پہلے ہی وہ اس کی فوج کو ایک زبر دست شکست دے چکے تھے۔ تاہم یہ دونوں روایتیں ایک دوسری کی مکمّل نفی نہیں کرتیں اور یہ فرض کر کے ان میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے کہ پہلے بنو ہلال کو برقہ میں لایا گیا کیونکہ یہاں کا والی المعزّ سے مل گیا تھا اور اس کے بعد افریقیہ میں ان کو پیش قدمی کے لیے متضاد اغراض کی بنا پر المعز اور وزیر دونوں نے آسانیاں پیدا کر دیں (دیکھیے نیز ابن الاثیر، ۹: ۳۸۷ تا ۳۸۸)۔ المعزّ کے بیٹے اور جانشین تمیم (۴۵۳ تا ۵۰۱ھ/۱۰۶۱ء تا ۱۱۰۷ء) نے اپنے عہد حکومت کے پہلے چند سالوں میں دوبارہ فاطمیوں کی اطاعت قبول کر لی (Lane Poole، ص ۱۳۸، حاشیہ ۱)؛ لیکن جب نارمنوں نے ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں صقلیہ کو فتح کر لیا تو برقہ فاطمیوں کی حکومت کی آخری مغربی سرحد بن گیا۔

غیر اسلامی سلطنتوں سے المستنصر کے سیاسی تعلقات کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء میں بوزنطی شنہشاہ سے سابقہ عہد نامے کی تجدید ہوئی اور نسبتاً اچھے دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے۔ اگر ناصر خسرو (طبع کاویانی، ص ۶۷) کے بیان کو معتبر سمجھا جائے، تو ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں مصری حکومت کے گرجیوں، دیلمیوں، خاقانِ ترکستان، بلکہ دہلی کے راجا سے بھی روابط تھے اور یہ سب کے سب مصر کی طرح سلجوقیوں اور غزنویوں کے مخالف تھے۔ البتہ ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء میں قسطنطینیہ سے دوستانہ تعلقات منقطع ہو گئے، کیونکہ قیصرہ تھیوڈورا (Theodora) نے سلجوقیوں کے خلاف ایک جارحانہ قسم کے اتحاد کا مطالبہ کیا تھا، چنانچہ مصری افواج کو اللاذقیہ کے خلاف ایک ناکام مہم پر بھیجا گیا اور قیصرہ نے اس کا بدلہ یوں لیا کہ اس نے سلجوقوں سے گفت و شنید شروع کر دی اور المستنصر نے صریح

مقدس کے کلیسا (القمامہ) پر قبضہ کر لیا۔ قسطنطنیہ سے اس مخالفت کی وجہ سے مصر کے مستقبل کے لیے اہم نتائج برآمد ہوئے؛ غالباً یہی وجہ تھی کہ اطالیا کے تجارتی شہروں سے براہ راست تجارت کی راہیں کھل گئیں، گو اس نکتے کے متعلق کوئی تحریری شہادت نہیں ملتی (دیکھیے Heyd : *Histoire du Commerce du Levant*، ۱ : ۱۰۵، ۱۲۳).

مذہبی حالات : المستنصر کے عہد میں فاطمی اقتدار کی بے حد توسیع کی وجہ سے مذہبی حالات پر بھی اثر پڑا۔ فاطمیوں کی تبلیغ و اشاعت کا کام فاطمیوں کے سرکاری، یعنی اسماعیلی شیعی مذہب کی نشر و اشاعت کے مترادف تھا، نہ صرف مصر اور ان علاقوں ہی میں جو عملی طور پر فاطمیوں کے زیر حکومت تھے، بلکہ ہمیں علم ہے کہ تمام اسلامی دنیا میں ان کے مبلغ (دعاۃ) موجود تھے جو المستنصر کے طویل دور حکومت میں ایک حد تک بہت کامیابی سے یہ کوشش کرتے رہے کہ اس کے امام ہونے کے دعوے کو تسلیم کر لیا جائے۔ مشرق، ایران اور بالخصوص شیراز میں بویہی امیر ابو کالیجار [رک بآں] کے دربار میں، داعی ابو نصر ھبۃ اللہ بن موسی المؤید فی دین اللہ [رک بہ المؤید] کی سرگرمیوں کا سراغ کم از کم، ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ - ۱۰۳۸ء سے ملتا ہے۔ یہ شخص بلاشبہہ اسمٰعیلی دعوت میں اپنے وقت کی سب سے زیادہ نمایاں شخصیت کا مالک تھا۔ اس نے دیلمی افواج اور دربار کو فاطمی دعوت کی حمایت کی ترغیب دینے کی کوشش کی، لیکن ۴۳۹ھ/ ۱۰۴۷ - ۱۰۴۸ء میں اسے عباسیوں کے حامیوں کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے اپنا منصب مجبوراً چھوڑنا پڑا (دیکھیے مآخذ)۔ المؤید نے اپنی سرگرمیوں کی پوری تفصیل بیان کی ہے اور خاص طور پر وہ خط و کتابت نقل کی ہے جو اس کی خراسان کے ایک غیر معلوم سنی سے ہوئی تھی، جس میں اس نے اپنے مسلک کے مذہبی اور سیاسی اصولوں کی وضاحت کی ہے۔ فاطمیوں کی طاقت کی توسیع اور عراق و ایران میں ان کے داعیوں کی تبلیغی مساعی سے بغداد کس حد تک خوفزدہ تھا، اس کا اندازہ اسی بات سے ہو سکتا ہے کہ پہلے بھی کئی دفعہ اور اس کے بعد ۴۴۴ھ/ ۱۰۵۲ء میں ایک دستاویز، جس پر علویوں کے بھی دستخط تھے، اس غرض سے شائع کی گئی، کہ فاطمیوں کا یہ دعوے غلط ثابت کیا جائے کہ وہ حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی فاطمی تحریک کو یمن میں مزید کامیابی حاصل ہو گئی۔ وہاں چوتھی صدی کے دوران میں فاطمیوں کے سیاسی اقتدار کے کم سے کمتر رہ جانے کے بعد اسے صُلَیحی علی بن محمد جیسا ایک طاقتور حامی مل گیا۔ وہ اور اس کے جانشین اپنے آپ کو فاطمیوں کے نہ صرف سیاسی نمائندے، بلکہ یمن میں فاطمی امام کے مذہبی نمائندے بھی سمجھتے تھے۔ صُلَیحی حکمرانوں اور المستنصر کے مابین جو طویل خط و کتابت ہوتی رہی وہ اب تک موجود ہے اور ایک علیحدہ کتاب میں جمع کر دی گئی ہے (کتاب السجلات والتوقیعات والکتب لمولانا المستنصر باللہ، مخطوطہ Sch. Or. St.؛ ان میں سے کئی خطوط ادریس، ج ۷ (دیکھیے مآخذ) میں بھی منقول ہیں)۔ یہ خط و کتابت سیاسی مسائل کے ساتھ ساتھ مقدم طور پر یمن اور فاطمی سلطنت میں اسماعیلی دعوت کے موقف سے تعلق رکھتی ہے۔

خود مصر میں المستنصر کی تخت نشینی کے ساتھ ہی اعتدال پسند سرکاری مذہب اسمٰعیلیہ کے اصول و عقائد بعض انتہا پسند عناصر کے ظہور سے، جس کا تعلق دروزوں سے تھا، [رک بہ دروز] خطرے میں پڑ گئے۔ ایک جھوٹے مدعی السکین نیز اس کے

ایک شریک کار العانی نے یہ دعوی کیا کہ وہ خلیفہ الحاکم ہے جو واپس آ گیا ہے [الحاکم بہت پر اسرار طریقے سے غائب ہوگیا تھا]، لیکن بہت جلد ہی اس کی قلعی کھل گئی (ادریس، ۶ : ۲۹۶)۔ المؤیّد کو جو ۴۳۹ھ میں قاہرہ آیا اور جس نے المستنصر کی خوشنودی حاصل کر لی، داعی الدعاۃ کی حیثیت سے مذہبی تبلیغ کی قیادت سپرد کر دی گئی (تاہم یہ یاد رہے کہ الیازوری کو بھی اس کے زمانے کی وزارت میں داعی الدّعاۃ کا لقب حاصل تھا؛ دیکھیے الصیرفی، ص ۳۰)۔ قاہرہ کے دارالتدریس میں جو دوبارہ جاری ہوا تھا اور جس میں مختلف ممالک کے دعاۃ کو تعلیم و تربیت دی جاتی تھی، وہ اکثر درس دیا کرتا تھا اور اس کے ہاتھ میں دعوت کے سارے سلسلے کی باگ ڈور تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یمن میں دعوت پر اس کا خاص اثر و رسوخ تھا، کیونکہ یمن کا آیندہ ہونے والا داعی لَمَک بن مالک اس کے شاگردوں میں شمار ہوتا تھا۔ ایران سے نو مذہب اسمعیلی ناصر خسرو [رکّ بآں] مصر میں آیا اور المؤیّد کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگیا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ المؤیّد نے بعض نہایت اہم سیاسی کارنامے بھی انجام دیے۔ وہ اپنے خود نوشت سوانح میں ان بے شمار خطوط کا حوالہ دیتا ہے، جو اس نے البساسیری اور عراق و شام کے دوسرے فاطمی سپہسالاروں کے نام لکھے تھے۔ یہ بالخصوص اسی کی تحریک کا نتیجہ تھا کہ ۴۵۰ھ میں بغداد میں فاطمیوں کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا (دیکھیے ابن مُیسّر، ص ۸، س ۱، ص ۱۰، س ۶ و ۷)۔ وہ اپنے قصائد میں ناصر خسرو کی طرح المستنصر کی مدح سرائی کرتا ہے۔ اس زمانے کے دوسرے اسمعیلی مصنفین میں سے شاعر حسن بن محبوب، داعی احمد بن ابراہیم النیشاپوری، اور کتاب المجالس المستنصریہ کا مصنف قابل ذکر ہیں۔ (اس میں ایسے درس ہیں جن میں المستنصر کی امامت کو اسمعیلی تاویل کی مدد سے ثابت کیا گیا ہے۔ ان درسوں کو فاطمی روایت بدر الجمالی سے منسوب کرتی ہے)۔ ماوراء النہر میں فاطمی عقائد کی نشر و اشاعت کے متعلق دیکھیے نیز Barthold : Turkestan، بارِ دوم، G M S.، ص ۳۰۴ تا ۳۰۵۔

مآخذ : (۱) ابن الصَّیْرفی : الاشارۃ الٰی مَنْ نال الوزارۃ، طبع ا ے۔ مخلص، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ص ۵۷ تا ۷۷؛ (۲) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق، مطبوعہ Amedroz، ۸۳ تا ۱۲۸؛ (۳) ناصر خسرو : سفرنامہ، طبع کاویانی، برلن ۱۳۴۱ھ، ص ۵۴ تا ۸۲، ترجمہ از Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۱۱۰ تا ۱۹۲؛ (۴) ابو صالح، مطبوعہ Evetts، ورق ۹۔ الف، ۳۲۔ الف و ب، ۳۴ الف، ۵۱ الف؛ (۵) جمال الدّین حلبی : تاریخ الدُّوَل المنقطعۃ، در موزۂ بریطانیہ، عدد Or ۳۶۸۵، ورق ۶۸۔ الف تا ۷۴۔ ب، Gotha عدد ۱۵۵۵، ورق ۱۵۲۔ ب تا ۱۵۸۔ الف؛ (۶) ابن الاثیر : الکامل، مطبوعہ Tornberg، ۹ : ۳۰۴، ۱۰ : ۱۶۱؛ (۷) ابن عذاری، طبع Dozy، ۱ : ۲۸۵ تا ۲۹۲، ۲۹۸ ببعد؛ (۸) سبط ابن الجوزی : مرآۃ الزّمان، ج ۱۲، پیرس، عدد ۱۵۰۶ (زیر مطالعہ نہیں آئی)؛ (۹) ابن مُیَسّر (مُیَسّر ؟) : اخبارِ مصر، طبع Massé، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۱ تا ۳۴؛ (۱۰) ابن خلّکان، ترجمہ از de Slane، ۳ : ۳۸۱؛ (۱۱) ابن تغری بردی : النّجوم الزّاہرۃ، طبع Popper، ii/۱ : ۱۶۸ تا ۲۶۶؛ (۱۲) المقریزی : الخطط، مطبوعہ بولاق، ۱ : ۳۹۹ تا ۴۰۰، ۳۲۵ تا ۳۴۹ اور دوسرے صفحات؛ (۱۳) ابن حمّاد : اخبار ملوک بنی عبید، مطبوعہ Vonder-beyden، ص ۵۹؛ (۱۴) ادریس بن الحسن (م ۸۷۲ھ) : عیون الاخبار، ۶ : ۲۹۲، ۷ : ۱۵۰؛ (۱۵) المؤیّد فی الدّین : السیرۃ المؤیّدیۃ (آخری عمر میں خود نوشتہ سوانح (دو مخطوطوں کی شکل میں al-Hamdani، H.F. کے

مجموعے میں وہ حصہ جو مذہبی حالات سے متعلق ہے اسی مجموعے کے دوسرے غیر شائع شدہ مخطوطات پر مبنی ہے؛ (۱۶) F. Wüstenfeld : *Gesch. der Fat. Caliphen*، ص ۲۲۷ تا ۲۷۱؛ (۱۷) S. Lane-Poole : *Hist. of Egypt in the Middle Ages*، ص ۱۳۹ تا ۱۶۱؛ (۱۸) J. Mann : *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*، آکسفورڈ ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲ء، ۱ : ۷۵ تا ۸۳، ۲ : ۷۲ تا ۸۰ و ۲۷۹ تا ۳۷۷)۔

(H.A.R. Gibb و P. Kraus)

* **المُسْتَنْصِر باللہ** : ابو جعفر المنصور بن الظاہر، عباسی خلیفہ، جو ۱۳ رجب ۶۲۳ھ/۱۱ جولائی ۱۲۲۶ء کو سریر آرائے خلافت ہوا۔ اپنے باپ کی طرح اسے بھی انصاف پسند اور خدا پرست بادشاہ بیان کیا جاتا ہے۔ اسے لوگ عام طور پر پسند کرتے تھے، اگرچہ اس نے ملکی سیاست میں کوئی نمایاں کام نہیں کیا۔ ۶۳۰ھ/۱۲۳۲-۱۲۳۳ء میں اسے اردبیل ورثے میں ملا اور آٹھ برس بعد شہر ھانہ مل جانے سے اس کی املاک میں مزید اضافہ ہوگیا، جسے اس نے اس کے پہلے مالک سے خرید لیا تھا۔ اس زمانے میں ممالک اسلامیہ کے لیے مغول ایک خطرہ بن چکے تھے۔ چنگیز خان [رک بآں] رمضان ۶۲۴ھ/ اگست ۱۲۲۷ء میں مر چکا تھا، لیکن اس کے بیٹوں نے اس کی فتوحات کی مہم کو جاری رکھا۔ ۶۳۵ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں مغول کو خلیفہ کی افواج نے شکست دی؛ تاہم ان دنوں اسلام کا سب سے بڑا محافظ جلال الدین خوارزم شاہ (رک بآں) تھا۔ المستنصر ۲۰ جمادی الاولی یا ۱۰ جمادی الآخرہ ۶۴۰ھ/۵ نومبر یا ۵ دسمبر ۱۲۴۲ء کو فوت ہوا، لیکن بقول ابن خلدون اس کا انتقال اس سے اگلے سال ہوا۔ جامعہ المستنصریہ جو اس نے بغداد میں قائم کی تھی، اس کے نام سے مشہور ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۲ : ۲۹۹؛ (۲) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۴۴۵، ۴۴۶؛ (۳) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۵۳۵ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱ : ۳۷۰ ببعد؛ (۵) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۳۵۳ تا ۳۶۹؛ (۶) Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۱۹۳ ببعد، ۲۶۹ ببعد، ۳۴۷ ببعد۔

(K. V. Zettersteen)

* **مُسْتُوج** : یارخون کی بالائی وادی کے ایک گاؤں، قلعے اور ایک ضلع کا نام جو قدیم ہندوستان کی ریاستہائے دیر، سوات اور چترال کی پولٹیکل ایجنسی میں شامل تھا۔ بظاہر یہ علاقہ سیاما کا (M. Sylvain Lévi، در *J. A* شمارہ ۱۱، ج ۵، ص ۶۷؛ Lüders : *Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan*، ۱۹۳۰ء، ص ۲۹ ببعد) کی قدیم سلطنت کا ایک حصہ تھا۔ Stein کی رائے میں مستوج وہ مقام ہے جو چووی یا شنگ می (Cu wei یا Shang-mi) حکومت میں شامل تھا اور جہاں چینی سیاح ووکنگ (Wu-k'ung) آٹھویں صدی میں آیا تھا (*Ancient Khotan*، حاشیہ صفحہ ۱۵ تا ۱۶؛ *Serindia*، ۱۸۹۹ء)۔ ایک کتبہ سے جو بیرنیس Barenis میں دستیاب ہوا یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مستوج و یہند کے ہندوشاہیہ خاندان کی سلطنت میں شامل تھا۔

مستوج کی تاریخ کو چترال کی تاریخ سے قریب کا تعلق ہے۔ انگریزوں کا تعلق ان دونوں ریاستوں سے کشمیر کے ساتھ تعلق قائم ہو جانے کے وجہ سے اس وقت ہوا جب کہ ریاست کشمیر نے ۱۸۵۶ء میں انگریزوں کے شاہی اقتدار کو تسلیم کر لیا۔ لارڈلٹن وائسرائے ہند کے زمانے میں وسط

ایشیا میں روس کی فوجی سرگرمیوں کی وجہ سے یہ ضروری سمجھا گیا کہ ہندوکش کے دروں پر زیادہ کارآمد نظم و ضبط قائم کیا جائے۔ اس مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مہاراجہ کشمیر کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ وہ پرامن طریق نفوذ سے چترال، مستوج اور یاسین میں اپنا اثر و اقتدار بڑھائے (ان ریاستوں سے انگریزوں کے روابط کی تفصیل کے لیے دیکھیے برطانوی محکمہ خارجہ کے مخطوطات، عدد ۶۵، ۱۰۶۲)۔ لارڈ کرزن کی قبائلی مقامی فوج کے منصوبے پر عمل درآمد ہو جانے کے بعد مستوج چترال کی بے قاعدہ فوج (ملیشیہ سکیم) کا صدر مقام بن گیا۔

مآخذ: (۱) J. Biddulph: *Tribes of the Hindoo Koosh*، ۱۸۸۲ء؛ (۲) *Public Record office*، لنڈن، برطانوی محکمہ خارجہ کے مخطوطات عدد ۶۵، ۱۰۶۲؛ (۳) A. Stein: *Serindia*، ۱، ۳۰، ضمیمہ C۔

(C. COLLIN DAVIES)

⊗ **تعلیقہ**: سابق ریاست چترال کے دو ضلعوں میں سے ایک مستوج ہے۔ اس کی تین تحصیلیں مستوج، موڑ کھو (ملخو) اور تور کھو (ترخو) ہیں۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ضلع مستوج کی آبادی ۵۸۲۱۳ تھی، تحصیل مستوج کی ۲۱۶۱۶ اور مستوج خاص کی ۶۶۷ ہے۔ اس مردم شماری میں تحصیل مستوج کے چھیالیس دیہات مذکور ہوئے ہیں۔ ضلع میں اکثریت کھو قوم کے آریائی نسل کے لوگوں کی ہے، جن میں قدیمی اور بعد میں آئے ہوئے کھو شامل ہیں۔ تحصیل مستوج میں دوسرے قبائل کے صرف چھہتر افراد تھے۔ مستوج خاص میں کالاش لوگ صرف بیس تھے، جن کا تعلق کافر قبیلہ سے ہے اور جس کے رسم و رواج بالکل مختلف ہیں۔ مستوج اپنی تحصیل کا صدر مقام ہے اور شمال میں چترال سے ستر میل کے فاصلے پر ہے، جس میں سے ۴۶ میل تک جیپ جا سکتی ہے، باقی فاصلہ گھوڑے پر طے کیا جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی گاؤں ہے۔ چار دیواری کی صورت میں ایک قدیمی قلعہ ہے، جس کا ۱۸۹۵ء میں محاصرہ ہوا تھا۔ گاؤں ایک خاصی وسیع وادی میں واقع ہے، جس کا طول ۳۸ میل ہے۔ یہ وادی اصل چترالی مستوج وادی کا حصہ ہے جو شمال میں پامیر کے سلسلۂ کوہ کو جا چھوتی ہے۔ مستوج کے قریب اس میں دریائے لاسپور بھی آ کر مل جاتا ہے۔ دریائے چترال میں شامل ہونے کے بعد یہ دریا ارندو نامی گاؤں کے مقام پر افغانستان میں داخل ہو کر دریائے کابل میں جا گرتا ہے۔ یہ تمام علاقہ ہندو کش کے سلسلۂ کوہ سے تعلق رکھتا ہے، جس میں فلک بوس چوٹیاں ہیں۔ مستوج کے نزدیک پال چوٹی ہے، جو سطح سمندر سے ۲۱۵۰۰ فٹ بلند ہے، جہاں مستوج واقع ہے، وہاں لاسپور اور بوریگل کی وادیاں بھی آ ملتی ہیں جہاں سے لوگ مشرق کی سمت گلگت کی طرف جاتے ہیں۔

حکومت پاکستان کی توجہ سے مستوج میں تعلیمی ادارے کھل چکے ہیں۔ ریسٹ ہاؤس کے علاوہ یہاں تھانہ، سب پوسٹ آفس، تار گھر، مڈل سکول اور ہسپتال بھی موجود ہیں۔ ضلع کا حاکم اعلی ڈپٹی کمشنر ہوتا ہے اور تحصیل کا تحصیلدار۔ رفاہ عامہ کی غرض سے مختلف محکمے یہاں کام کر رہے ہیں۔ وادی میں برلس کے قریب ایک کتبہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۹۰۰ء میں کابل کے بادشاہ جے پال کی یہاں حکمرانی تھی اور بدھ لوگ آباد تھے۔ خلیفہ سوم حضرت عثمان رضی اللہ تعالی عنہ کے زمانے میں جب مسلمان بدخشان میں اسلام کا جھنڈا نصب کر چکے تو اس طرف بھی ان کے آنے کے اسباب پیدا ہو گئے (دیکھیے محمد عزیزالدین: تاریخ چترال،

مطبوعہ آگرہ، ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء، ص ۲۳)۔ ضلع مستوج میں اسماعیلی فرقے کے لوگوں کی اکثریت ہے جن کی تعداد ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس ہزار کے لگ بھگ تھی، کالاش لوگوں کے علاوہ سنی العقیدہ مسلمان بھی ہیں۔ ان کے آپس کے تعلقات خوشگوار اور مخلصانہ ہیں۔ یہاں اسماعیلیوں کے جماعت خانے اور سنی مسلمانوں کی مساجد ہیں۔ اسماعیلی کونسل اپنے فرقے کی بہبود اور ترقی کے لیے بڑا کام کر رہی ہے۔ سنیوں کی تعلیم کے لیے مساجد کے ساتھ چھوٹے پیمانے پر مکتب بھی ہیں۔ لوگوں کی زبان "کھو وار" ہے یعنی کھو قوم کی زبان۔ مشہور ماہر لسانیات سر جارج گریئرسن نے اسے آریائی زبانوں کے "درد" خاندان میں شامل کیا ہے۔ کھو قوم نرم گفتار اور شیریں کلام ہے۔ ان کی زبان میں ضرب الامثال، لوک کہانیوں، مہماتی کہانیوں، مزاحیہ حکایتوں، رومانی اور لوک گیتوں کا بڑا سرمایہ ہے۔ شاعری کا بھی خاصہ ذخیرہ ہے (دیکھیے اسرار الدین: کھو وار ادب، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۱۴، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۸۹ تا ۱۳۴)۔

گزر اوقات کے لیے لوگ کاشتکاری کرتے ہیں اور گندم، جو، مکئی، چاول، دالوں اور آلوؤں کی کاشت کرتے ہیں۔ مویشی پالتے ہیں، تجارت کرتے ہیں اور گھریلو دستکاریوں مثلاً قالین بافی، پٹی سازی، کپڑے بننے اور نجاری وغیرہ کے کاموں میں مشغول ہیں۔ سول اور فوج کے محکموں میں ملازمت کرنا بھی آمدنی کا خاصہ قابل قدر ذریعہ ہے۔

ضلع مستوج کے لوگ (زن و مرد) بڑے خوبصورت ہوتے ہیں۔ وہ امن پسند، نرم مزاج اور مہمان نواز بھی ہیں، تاہم عسکریت ان کی فطرت میں ہے اور جب موقع آتا ہے تو افغانستان، بدخشان اور کشمیر والوں سے لڑائی میں خوب داد شجاعت دیتے ہیں۔ گھوڑے کی سواری میں مہارت تامہ رکھتے ہیں، انھیں چوگان بازی اور شکار کا بڑا شوق ہے۔ سرد آب و ہوا کی وجہ سے وہ اونی شلواریں اور کوٹ استعمال کرتے ہیں۔ سردیوں میں شوقا پہنتے ہیں، جو اون کا لمبا چغہ ہوتا ہے۔ عورتیں شلوار قمیص پہنتی ہیں اور دوپٹے اوڑھتی ہیں۔ بعض اوقات اہل ہنزہ کی طرح زر دوز یا کاڑھی ہوئی ٹوپیاں بھی استعمال کرتی ہیں۔ پاؤں میں چمڑے کا بنا ہوا کون Kon ہوتا ہے جو ٹخنوں تک پہنچتا ہے۔ شادیاں آغاز شباب ہی میں ہو جاتی ہیں۔ طبقاتی تقسیم پائی جاتی ہے۔ "آدم زادے" مہتر چترال کے رشتے دار ہوتے ہیں جو عام طور پر جائدادوں پر قابض ہیں۔ ارباب زادے ان سے کمتر درجے کے لوگ ہوتے ہیں، لیکن کوئی کار نمایاں دکھا کر وہ بھی آدم زادے بن سکتے ہیں۔ سب سے نچلے طبقے کے لوگ فقیر، مسکین کہلاتے ہیں۔ محنت، مشقت، بوجھ اٹھانا ان کا کام ہے۔ اب حکومت پاکستان آہستہ آہستہ اصلاحات نافذ کر رہی ہے۔

مآخذ: (۱) محمد عزیز الدین: تاریخ چترال، مطبوعہ آگرہ، ۱۸۹۷ء؛ (۲) اسرار الدین: کھووار ادب، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۱۴، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۸۹ تا ۱۳۴؛ (۳) محمود دانشور: کافرستان، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۴) Lenses Report of Tribal Agencies, 1961۔ [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

* **مُسْتَوفی**: حکومت کے حسابات کا اعلیٰ عہدے دار۔ ترکی طرز حکومت میں مثال کے طور پر غزنویوں اور سلجوقیوں کے عہد میں یہ لقب ایک بڑے عالی مرتبہ افسر کو دیا جاتا تھا، جو اس "دیوان" کا صدر ہوتا تھا۔ اس کا کام سرکاری آمد و خرج کے حساب کا سنبھالنا تھا۔ نظام الملک کے

زمانے میں مستوفی کا عہدہ وزیر کے عہدے سے دوسرے درجے پر ہوا کرتا تھا (بنداری طبع Houtsma، ص ۱۰۰) اور غالباً عہد عباسی کے "دیوان الزمام" یا "دیوان الازمہ" "محکمہ ضبط مالیات (الطبری، ۳ : ۵۲۱) کے مماثل تھا۔ گو سلجوقیوں کے عہد حکومت میں بھی ایک علیحدہ "دیوان" اسی نام کا ہوتا تھا، جو مستوفی ہی کی زیر نگرانی تھا (بنداری، ص ۵۸) مستوفی کے لیے ایسی قابلیت کا ہونا ضروری تھا، جو وزارت سنبھالنے کے لیے لازمی ہے (کتاب مذکور، ص ۹۲)۔ حقیقت میں ان دونوں عہدوں کے بعض فرائض اس قدر ملتے جلتے تھے کہ ایک ہی آدمی دونوں محکموں میں بطور نائب کام کر سکتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۹، آخری سطر)۔ ایک صاحب عزم و قوت مستوفی جو حکومت کی ساری باگ ڈور اپنے ہاتھ میں رکھتا ہو، وزارت کا عہدہ قبول کرنے سے انکار کر سکتا تھا، تاکہ اس برائے نام اونچے مرتبے کے ساتھ جو آفات و خطرات وابستہ ہیں، ان سے بچ کر آزادی سے اپنا کام کرتا رہے (کتاب مذکور، ص ۱۳۹، ۱۴۱)، لیکن کوئی عہدے دار متلون مزاج اور حریص بادشاہ کی مستبدانہ کارروائیوں سے بچ نہیں سکتا تھا، چنانچہ صفی الدین مستوفی کو سلطان مسعود (کتاب مذکور، ص ۱۷۶) نے سزائے موت دینے کے علاوہ اس کی بہت سی جائداد بھی ضبط کر لی۔ گمان غالب یہ ہے کہ حکومت کے مستوفی کا اصلی لقب "مستوفی المملکۃ" یا کچھ اس سے ملتا جلتا ہوتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۳)۔ معمولی مستوفی یا محاسب ایک ماتحت درجے کا عہدے دار سمجھا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۳، س ۳)۔

مغول کے عہد حکومت میں یہ لقب صوبے کے مالیات کے نگرانوں کا تھا، مثلاً حمداللہ مستوفی اور اس کا پردادا (دیکھیے E. G. Browne : *Lit. Hist. of Persia*، ۳ : ۸۷)، تیموری، صفوی اور قاچار حکومتوں میں مستوفی الممالک سے وہ عہدے دار مراد ہوتا تھا، جو سرکاری خزانے کے حسابات کا ذمے دار افسر اور نگران ہو۔ معمولی مستوفی دربار کا ایک کم مرتبہ افسر ہوتا تھا (R. du Mans : *Estat de al Perse en 1660*، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۲۶، ۱۷۸ ببعد؛ A. Olearius : *Voyages and Travels*، لنڈن ۱۶۶۹ء، ص ۲۷۵؛ Sir J. Malcolm : *History of Persia*، لنڈن ۱۸۱۵ء، ۲ : ۳۴۷؛ R. G. Watson : *History of Persia*، لنڈن ۱۸۶۶ء، ص ۱۶ ببعد)، لیکن آخری قاچار بادشاہوں کے زمانے میں مستوفی الممالک کا لقب ذاتی طور ان خاص افراد کو بھی دیا جاتا تھا جو وزیر داخلہ ہوں (جیسا کہ ۱۸۹۰ء میں ہوا) یا وزیراعظم ہوں (جیسا کہ ۱۹۱۰ء میں ہوا)۔

مصر میں مملوکوں اور فاطمیوں کے زمانے میں مستوفی کسی "دیوان" کے اعلی افسر کو بھی کہتے تھے (جیسا کہ دیوان الجیش) یا کسی ماتحت درجے کے، مگر اہم عہدے دار کو بھی مستوفی کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر ایسے محکموں کا افسر مال، جیسے "اقطاعات" یعنی فوجی جاگیریں (دیکھیے مقریزی : خطط، بولاق ۱۲۷۰ء، ۲ : ۱۹۳ وسط صفحہ میں اور ص ۲۲۷ "نظر الجیش")۔ معمولی مستوفی ایک چھوٹے درجے کا اہل کار ہوتا تھا جو کلرک کے درجے کا ہوتا تھا، اور شاد یعنی اوورسیر کے ماتحت ہوتا تھا، جس کا کام پیمائش اراضی یا کسی سرکاری دفتر مثلاً سرکاری ذخیرہ گندم کے گودام کی نگرانی وغیرہ ہوتا تھا (کتاب مذکور، طبع Wiet، ۲، باب ۳۳، ص ۲۳ تا ۲۵)۔

مآخذ : (۱) متن مقالہ میں مذکورہ تصانیف کے علاوہ دیکھیے Quatremier : *Hist. des sultans* mamlouks de makrizi، ۱ : ۱، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۹) مرزا محمد قزوینی: مقدمۂ تاریخ جہانگشای جوینی، (در G. M. S.، ۱۱/۱).

(R. Levy)

⊗ **مَسْجِد** : (ع)؛ لغوی بحث: از مادہ س ـ ج ـ د = سَجَدَ سُجُوْدًا، بمعنی تَخَضَّعَ (جھکنا)؛ ذَلَّ؛ تذلّل (بے وقعت ہونا)؛ پیشانی کا زمین پر لگانا؛ عاجزی و خاکساری سے جھکنا؛ عبادت میں پیشانی اور ناک زمین پر رکھنا (الزّبیدی: تاج العروس؛ Arabic and English lexicon؛ لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اسی مادے سے اسم فاعل ساجد (مؤنث ساجدة)؛ مبالغے کے لیے سَجّاد (جمع سُجَّد و سُجُود)؛ اسی سے "عینٌ ساجدةٌ" ـ جھکی ہوئی آنکھ، "نَخْلَةٌ ساجدةٌ" ـ جھکا ہوا کھجور کا درخت، السّجّادة اور مِسْجَدة بمعنی جائے نماز، مصلّٰی ہے (لسان، بذیل مادہ)؛ سَجَدَ لَهٗ کسی کے سامنے سجدہ کرنا، سَجَدَتِ النَّخْلَةُ، یعنی کھجور جھک گئی، السَّفِيْنَةُ تَسْجُدُ للرِّيح، یعنی کشتی ہوا سے مڑ گئی۔ إِسْجاد: ادامة النظر، مسلسل دیکھے جانا (مدّ القاموس، وغیرہ، بذیل مادہ).

امام راغب الاصفہانی (صاحب مفردات) کے مطابق سَجَدَ سُجُوْدًا کے معنی فروتنی اور عاجزی کرنے کے ہیں، لیکن اصطلاح شریعت میں خدا کے سامنے عاجزی اور اس کی عبادت کو سجود کہتے ہیں۔ یہ لفظ انسان، حیوانات اور جمادات سب کے حق میں عام ہے، کیونکہ سجدے کی دو قسمیں ہیں: (۱) اختیاری؛ (۲) تسخیری؛ ، اول الذّکر صرف انسانوں (زیادہ صحیح ذوی العقول) کے ساتھ خاص ہے، اسی بنا پر وہ ثواب الٰہی کے مستحق ثابت ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں سجدے کا بیشتر استعمال اسی معنی میں ہوا ہے، مثلاً سورہ ۵۳ [النجم]: ۶۲ میں ہے: فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا، (آیت سجدة)، یعنی اللہ ہی کو سجدہ کرو اور اسی کی عبادت کرو؛ مؤخّر الذّکر کا اطلاق انسان، حیوانات، جمادات کے جھکنے اور تواضع بجا لانے پر ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر اس کا اس معنے میں استعمال ہوا ہے، مثلاً ۱۳ [الرّعد]: ۱۵ میں ارشاد مبارک ہے: وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّ كَرْهًا (آیت سجدہ)، یعنی ہر وہ چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے خدا ہی کے سامنے طوعاً یا کرہاً جھکتی ہے (نیز ۱۶، [النحل]: ۴۸).

سجدہ کی تقسیم سجدۂ عبادت اور سجدۂ تعظیمی میں بھی کی جاتی ہے۔ مؤخر الذکر میں فرشتوں کا حضرت آدمؑ کو سجدہ کرنا (وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ط؛ ۲ [البقرة]: ۳۴)، یا برادران یوسفؑ کا حضرت یوسفؑ کو سجدہ کرنا (خَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا (۱۲، [یوسف]: ۱۰۰) وغیرہ شامل ہیں؛ مگر مفسرین نے یہاں صراحت کی ہے کہ اس صورت میں سجدۂ تعظیمی صرف امم سابقہ ساتھ مخصوص ہوگا؛ ایک دوسری تفسیر کے مطابق دونوں جگہ لام کو لام سببیہ مانا گیا ہے۔ یعنی سجدہ تو صرف خدا کو کیا گیا مگر اس میں سبب یا قبلہ وہ بنے۔ اندریں صورت یہ سجدہ شکر ہوگا۔ سجدہ کے معنی مطلق انقیاد اور اطاعت کے بھی ہیں: مثلاً وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ۲ [البقرة]: ۵۸)، یعنی داخل ہو جاؤ دروازے سے جھکے ہوئے؛ اس کے علاوہ سجدہ کا اطلاق سجدۂ قرآن، سجدۂ شکر اور سجدہ نماز پر ہوتا ہے؛ کبھی کبھار اس سے نفس نماز بھی مراد ہوتی ہے مثلاً ارشاد خداوندی: وَ اَدْبَارَ السُّجُوْدِ (۵۰ [قٓ]: ۴۰)، یعنی نماز کے بعد (خدا کی تسبیح پڑھو)۔ اسی بنیاد پر چاشت کی نماز کو سجدة الضُّحٰی اور سُجود الضُّحٰی بھی کہتے ہیں (اطلاق الجزء علی الکُلّ) (مفردات القرآن، بذیل مادہ).

اسی مادے سے لفظ مَسْجَد (بفتح الجیم و

بکسر ھا) (جائے سجدہ، مقام سجدہ) مشتق کیا گیا ہے جو اسلامی عبادت گاہ کا نام ہے۔ چونکہ عبادت میں سب سے مہتم بالشان رکن سجدہ ہے، اس لیے اس کی اہمیت، نیز نماز کی غرض وغایت کو اجاگر کرنے کے لیے شریعت اسلامیہ میں عبادت گاہ کے لیے معبد کے بجائے مسجد (سجدہ گاہ) کا نام اختیار کیا گیا۔ الزجاج کے بقول ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے مسجد ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جُعِلَتْ لِیَ الْاَرْضُ مَسْجِدًا وَّ طَهُوْرًا۔ دوسرے قول کے مطابق مسجد (جیم کی زبر کے ساتھ) گھروں کے محراب (مِحْرَابُ البُیُوت) کو کہتے ہیں اور بکسر جیم مَسْجِد (ج: مَسَاجِد) مقام عبادت کو کہا جاتا ہے؛ التھانوی (کشاف، ۳: ۶۳۹) کے مطابق بفتح جیم ہر سجدہ گاہ اور بکسر جیم خاص مکان معین برائے ادای نماز کو کہا جاتا ہے: مرد کی پیشانی کو بھی مسجد (بفتح الجیم) کہتے ہیں؛ چنانچہ قرآن کریم کے ارشاد: وَّ اَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا (۷۲ [الجن]: ۱۸)، یعنی اور مساجد (خاص) خدا کی ہیں تو خدا کے ساتھ کسی اور کی عبادت نہ کرو، میں مَسَاجد کو اعضاے سجدہ، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر بھی محمول کیا گیا ہے۔ اسلام میں اس مخصوص عمارت کو جو صرف عبادت خداوندی کے لیے تعمیر کی جائے، مسجد کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ؛ التھانوی: کشاف، ۳: ۶۳۹).

۲۔ قرآن کریم میں مسجد کا استعمال: قرآن کریم کی مکی سورتوں میں اس کا زیادہ تر اطلاق مسجد حرام اور المسجد الاقصی پر ہوا ہے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا (۱۷ [بنی إسرائیل]: ۱)، یعنی پاک ہے وہ ذات جو ایک رات اپنے بندے کو المسجد الحرام (یعنی خانہ کعبہ) سے مسجد اقصی (یعنی بیت المقدس) تک لے گئی۔ اسی سورۃ میں اس کا اطلاق یہودیوں کے معبد پر بھی ہوا ہے: وَلِیَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ کَمَا دَخَلُوْهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۷)، یعنی اور جس طرح وہ پہلی دفعہ مسجد (بیت المقدس) میں داخل ہوگئے تھے اسی طرح اس میں داخل ہو جائیں۔ اس سے مراد بھی مسجد اقصی ہی ہے جس کی تعمیر حضرت سلیمان‘ کے مبارک ہاتھوں سے مکمل ہوئی تھی۔ سورۂ کہف میں اصحاب کہف کے مزار کے پاس بھی ایک عبادت گاہ پر لفظ مسجد کا اطلاق ہوا ہے: لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَّسْجِدًا (۱۸ [الکهف]: ۲۱)۔ اس کا کثیر استعمال مدنی عہد میں ہوا جبکہ مسلمان مسجد کے مقام اور اس کی مخصوص وضع سے روشناس ہو چکے تھے؛ چنانچہ اسی دور میں لفظ مسجد (بصورت مفرد و جمع) کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مسجد حرام یعنی بیت اللہ شریف کا متعدد جگہ ذکر آیا ہے (مثلاً: ۲ [البقرہ]: ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۷؛ ۵ [المائدۃ]: ۲؛ ۸ [الانفال]: ۳۴؛ ۹ [التوبۃ]: ۷، ۱۹؛ ۲۲ [الحج]: ۲۵؛ ۴۸ [الفتح]: ۲۵، ۲۷)؛ مسجد ضرار کا ایک جگہ (۹ [التوبۃ]: ۱۰۷)۔ مسجد اُسس علی التقوی (مسجد نبوی یا مسجد قبا) کا ایک جگہ (۹ [التوبۃ]: ۱۰۸)۔ مسجد بصورت جمع 'مساجد': (۲ [البقرۃ]: ۱۱۴، ۱۸۷؛ ۹ [التوبۃ]: ۱۷ تا ۱۸؛ ۲۲ [الحج]: ۴۰؛ ۷۲ [الجن]: ۱۸)، بصورت عمومی افراد (۷ [الاعراف]: ۲۹، ۳۱).

قرآن کریم کے مندرجہ بالا مقامات میں مساجد کے خصوصی اور مجموعی احکام بیان کیے گئے ہیں۔

دنیا بھر کی مساجد میں بیت اللہ شریف کو خصوصی عزت واحترام حاصل ہے۔ اس کے اس مرتبے اور مقام کی بنا پر اس کو "المسجد الحرام"، یعنی حرمت و

عزت والی مسجد کہا گیا ہے؛ ہر مسلمان صاحب استطاعت پر اس کا حج کرنا فرض کیا گیا ہے۔ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (۳ [آل عمران] : ۹۷)، یعنی اور لوگوں پر خدا کا حق (فرض) ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے؛ اپنی نمازوں میں اس کی طرف منہ کرنے کو لازمی قرار دیا گیا (۲ [البقرة]: ۱۴۴، وغیرہ)۔ اس میں داخل ہونے والوں کو امن دیا گیا اور اس میں خونریزی اور دنگا فساد سے روکا گیا ہے: وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا (۳ [آل عمران]: ۹۷)، یعنی اور جو شخص اس (مبارک) گھر میں داخل ہو اس نے امن پالیا۔ اس میں بت پرستوں، مشرکوں اور کافروں کے داخلے پر پابندی عائد کی گئی ہے (۹ [التوبة] : ۲۸)، وہاں برہنگی اور عریانی اختیار کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، وہاں حاضری کے وقت لباس (ستر پوشی) کی تاکید کی گئی ہے (۷ [الاعراف] : ۳۱)؛ دنیا بھر کی مساجد مسجد حرام کی فروع ہیں، لہذا قرآن کریم میں ان کے حقوق و فرائض کی طرف بھی واضح ارشادات کیے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ انہیں صحیح قبلہ رخ پر تعمیر کیا جائے (۲ [البقرة] : ۱۴۴)، انہیں منافقت و ریاکاری کے بجائے جذبۂ خلوص سے تعمیر کیا جائے (۹ [التوبة]: ۱۰۷) (نیز دیکھیے محولہ بالا مقامات کے تحت کتب تفسیر، نیز دیکھیے مسلم، ۱ : ۷۸)۔

۳۔ فضائل: مساجد خواہ کسی علاقے کی بھی ہوں، اللہ تعالیٰ کے مقدس و متبرک گھر ہیں۔ اہل اسلام ان کی بے حد عزت و توقیر کرتے ہیں۔ مساجد میں نماز کے لیے جانا بے حد ثواب اور فضیلت کا موجب بنتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص گھر سے وضو کر کے مسجد میں نماز کی نیت سے نکلا اس کا ثواب اس شخص جیسا ہے جو احرام باندھ کر حج کے لیے نکلا ہو۔ ایک نماز کے بعد دوسری نماز، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی کام یا کلام نہ ہو، علیّین میں لکھی جاتی ہے اور جو لوگ اندھیروں میں مساجد کو جاتے ہیں ان کے لیے قیامت کے روز مکمل نور کی بشارت ہے (مسلم)؛ نیز آپؐ نے فرمایا: مسجد میں نماز پڑھنا گھر میں نماز پڑھنے سے بیس سے زائد (بضع و عشرون)، دوسری روایت کے مطابق ۲۷ درجے افضل ہے۔ اور جو شخص گھر سے وضو کرکے نماز کے لیے روانہ ہو اس کے ہر قدم پر ایک درجہ بلند ہوتا ہے، ایک گناہ معاف ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ مسجد میں پہنچ جائے۔ جب تک نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے اس کو نماز کا ہی ثواب ملتا رہے گا اور فرشتے اس کے حق میں دعائے مغفرت جاری رکھتے ہیں جب تک وہ کسی کو ایذا نہ پہنچائے اور اس کا وضو نہ ٹوٹے (مسلم: الصحیح، ۱ : ۳۵۱، حدیث ۲۵۰، ص ۳۵۹، حدیث ۲۷۲، ۲۷۳، ص ۳۶۰، حدیث ۲۷۶، ۳۷۸، ص ۳۶۱، حدیث ۲۷۹، ص ۳۶۲، حدیث ۲۸۱، و بعد)۔

نیز آپؐ نے فرمایا دنیا کے تمام خطوں سے مسجدیں خدا تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں (مسلم، ۱ : ۴۶۴، حدیث ۶۶)۔ اسی بنا پر آپؐ نے مساجد کی تعمیر کو جنت میں اپنا گھر بنانے سے تعبیر فرمایا (من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنة) (کتاب مذکور، ص ۳۷۸، حدیث ۳۳؛ البخاری، ۱ : ۱۲۴)؛ نیز مسجد میں صبح اور شام کے کچھ لمحات گزارنے کو جنت میں خدا کی مہمانی قرار دیا (مسلم، ۱ : ۴۶۳، حدیث ۶۶۹؛ البخاری، حدیث ۴۱۷)۔ اس شخص کو کہ جس کا دل مسجد سے لگا ہوا (معلّق) ہو اور جو صرف ضرورت

سے ہی باہر نکلتا ہو، ان سات خوش نصیب افراد میں شمار فرمایا جنھیں قیامت کے روز جب کہ سایۂ خداوندی کے سوا کوئی سایہ نہ ہو گا، فضل خداوندی سے سایۂ ایزدی نصیب ہو گا (البخاری، حدیث ۶۶۰؛ مسلم، ۱ : ۷۱۵، حدیث ۱۰۳۱) اور فرمایا جو کوئی مسجد کی خبر گیری کرتا ہو تم اس کے ایمان کی شہادت دو (مشکوٰۃ، کتاب المساجد، فصل اول) ۔ نیز ارشاد فرمایا مسجدیں جنت کی چراگاہیں ہیں، جب تم ان کے پاس سے گزرو تو انہیں چر لیا کرو، یعنی تسبیح پڑھ لیا کرو (کتاب مذکور) ۔ مسجدیں خدا تعالی کے گھر ہیں (الطبرانی: معجم)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح آئینہ آفتاب کے سامنے جگمگا اٹھتا ہے، اس طرح مساجد تجلیات اِلٰہیہ کا مرکز ہوتی ہیں (مفتی محمد شفیع : آداب المساجد، ص ۷)۔ مسجدوں کے قریب بسنے والوں کو دور بسنے والوں سے (باعتبار قرب مکانی) افضل قرار دیا (الطبرانی) مگر دوسری طرف مسجد سے دور آباد لوگوں کو بھی مسجد کے قریب آباد ہونے سے اس لیے روک دیا کہ دور سے چل کر آنے میں زیادہ قدموں کے مطابق اجر و ثواب بھی زیادہ ملتا ہے (مسلم، ۱ : ۴۶۱ تا ۴۶۲، حدیث ۶۶۴ تا ۶۶۵)، الغرض مساجد تعمیر کرنے، انھیں آباد رکھنے، ان کی خبر گیری اور سب بڑھ کر ان میں فریضۂ صلوٰۃ و عبادت بجا لانے کی بے حد فضیلت بیان کی گئی ہے ۔

مساجد کے فضائل اور بھی بہت سی روایات میں مروی ہیں (جن کے لیے دیکھیے مآخذ).

۴۔ آداب مساجد : مسجد کے چند آداب بیان کیے گئے ہیں جو حسب ذیل ہیں :

(۱) مسجد کی جانب روانگی سے پہلے نیت کا پاک ہونا ضروری ہے، آپؐ کا ارشاد ہے : إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّات (البخاری، ۱ : ۲، حدیث ۱)، یعنی ہر عمل کا دار و مدار نیت پر ہے، آپؐ نے ایسے شخص کی تعریف فرمائی جو فقط نماز پڑھنے کے لیے مسجد کی طرف آتا ہے (البخاری)؛ (۲) مستحب یہ ہے کہ مسجد کو جانے سے پہلے وضو کر لیا جائے (جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے متعدد ارشادات میں اس کا ذکر فرمایا ہے: ابوداود، ۱ : ۳۷۸ تا ۳۷۹، حدیث ۵۵۹):

(۳) روانگی کے دوران میں یہ دعا پڑھنی چاہیے: اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَسْئَلُکَ بِحَقِّ السَّائِلِیْنَ عَلَیْکَ وَ بِحَقِّ مَمْشَایَ ھٰذَا اِلَیْکَ فَاِنِّی لَمْ اَخْرُجْ بَطَراً وَلَا اَشَراً وَلَا رِیَاءً وَلَا سُمْعَةً وَ اِنَّمَا خَرَجْتُ اِتِّقَاءَ سَخَطِکَ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِکَ وَ اَسْئَلُکَ اَنْ تُنْقِذَنِی مِنَ النَّارِ وَ اَنْ تَغْفِرَلِی ذُنُوبِی فَاِنَّهُ لَایَغْفِرُ الذُّنُوبَ اِلَّا اَنْتَ (ابن القیم : زاد المعاد، ۲ : ۳۶۹، بیروت ۱۹۷۹ء؛ شرح سفر السعادت، ص ۴۹۳؛ مفتی محمد شفیع : کتاب المساجد، ص ۲۶) ۔ (۴) مسجد میں داخل ہوتے وقت پہلے دایاں پاؤں اندر رکھا جائے اور یہ دعا پڑھی جائے: اَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ اَبْوَابَ رَحْمَتِکَ (یعنی اے اللہ میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے) اور نکلتے وقت پہلے بایاں پاؤں باہر نکالا جائے اور یہ دعا پڑھی جائے : اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَسْئَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ (ابوداؤد، ۱ : ۳۱۸، حدیث ۴۶۵)؛ (۵) اگر مسجد میں کچھ افراد بیٹھے ہیں (بشرطیکہ وہ نماز، تلاوت اور تسبیح میں مشغول نہ ہوں) ان کو سلام کیا جائے اور کوئی نہ ہو تو اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ الصّٰلِحِیْنَ کہا جائے : (۶) مسجد میں داخل ہونے کے وقت، اگر مکروہ وقت [رک بہ مواقیت] نہ ہو تو تحیة المسجد کی نیت سے دو رکعت نوافل پڑھے جائیں (ابوداؤد، ۱ : ۳۱۸ تا ۳۱۹، حدیث ۴۶۷) مگر یہ تحیت المسجد کی نماز وقتی نمازوں میں صرف ظہر، عشا اور عصر میں پڑھی،

جائے گی، بقیہ دو نمازوں یعنی فجر و مغرب میں اس سے پرہیز کرنا اولی ہے (مفتی محمد شفیع: آداب المساجد، ص ۲۷)۔ اگر کوئی شخص کثرت سے مسجد میں آتا ہو تو اس کے لیے ایک وقت میں ایک دفعہ دو رکعتیں پڑھ لینا کافی ہے (الحموی: الاشباہ، ص ۵۵۹؛ محمد شفیع، ۲۷)؛ (۷) مسجد میں خرید و فروخت نہ کی جائے؛ (۸) مسجد میں تیر تلوار (یا دیگر ہتیار) نہ نکالے جائیں (ابوداود)؛ (۹) مسجد گم شدہ چیز کا اعلان نہ کیا جائے (مسلم، ۱: ۳۹۷)؛ (۱۰) وہاں آواز بلند نہ کی جائے؛ (۱۱) دنیا داری کی باتیں نہ کی جائیں؛ (۱۲) بیٹھنے کی جگہ پر کسی سے جھگڑا نہ کیا جائے (مسلم، ۱: ۲۳۳، حدیث ۱۲۸)؛ (۱۳) کسی نماز پڑھنے والے کے آگے سے نہ گزرا جائے؛ (۱۴) مسجد میں تھوکنے، ناک صاف کرنے سے پرہیز کیا جائے (مسلم، ۱: ۲۸۸)؛ (۱۵) اپنی انگلیاں نہ چٹخائی جائیں؛ (۱۶) اپنے بدن کے کسی حصے سے نہ کھیلا جائے؛ (۱۷) نجاست سے پاک رہے اور کسی چھوٹے بچے یا مجنون کو ساتھ نہ لے جائے، اگر ان کی نجاست کا گمان غالب ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے (مفتی محمد شفیع: آداب، ص ۲۸)؛ (۱۸) وہاں کثرت سے ذکر اللہ کیا جائے، (مسلم، ۱: ۳۹۵ ببعد)؛ (۱۷) کوئی بد بو دار چیز (مثلاً پیاز، لہسن کھا کر مسجد میں جانے سے گریز کیا جائے (مسلم، ۱: ۲۹۳)، اگر کسی کے کپڑوں سے پسینہ کی بدبو یا کسی اور چیز کی بدبو آتی ہو تو اسے بھی بدبودار کپڑے علیحدہ کیے بغیر مسجد میں داخل ہونا منع ہے (آداب المساجد، ص ۳۱؛ نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۶: ۴۴۶ تا ۴۷۱، بار اول ۱۳۹۲ھ)۔

۵۔ احکام مساجد: (۱) جس شخص کو غسل کی حاجت ہو، نیز حائضہ، نفساء کا مسجد میں داخل ہونا حرام ہے (ہدایہ، ۱: ۹۳)، لیکن عیدگاہ، مدرسہ، خانقاہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں (در مختار، ص ۳۲؛ مفتی محمد شفیع، ص ۳۲)؛ (۲) مسجد کو راستہ بنانا اور اس کی عادت بنا لینا فسق ہے (امجد علی: بہار شریعت، ۳: ۱۷۸)، اگر عذر سے ہو یا اتفاقاً تو جائز ہے (مفتی محمد شفیع، ص ۲۹)؛ (۳) مسجد میں نجاست کا داخل کرنا، ناپاک تیل جلانا، ناپاک روغن اور گارا لگانا جائز نہیں ہے (بہار شریعت؛ مفتی محمد شفیع، ص ۲۷)؛ (۴) مسجد میں میت کا داخل کرنا ناجائز اور اس میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے البتہ چبوترہ، یا صحن، جو اسی کام کے لیے بنایا گیا ہو، اس میں مکروہ نہیں ہے (درمختار؛ مفتی محمد شفیع، ص ۲۸)؛ (۵) جوں یا کھٹمل وغیرہ مار کر مسجد میں ڈال دینا مکروہ ہے (۶) مسجد کے اجزاء (مثلاً اینٹ، چونا، فرش کی مٹی وغیرہ) لینا ناجائز ہے، البتہ ڈھیر میں سے بطور تبرک لینا مستثنٰی ہے؛ (۷) مسجد کی دیواروں پر نقش و نگار بنانا، اگر بہ نیت تعظیم مسجد ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، البتہ دیوار قبلہ میں نقش و نگار منع ہیں (امجد علی: بہار شریعت، ص ۱۷۹)، اسی طرح مسجد کی دیواروں پر قرآنی آیات لکھنا اچھا نہیں، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہاں سے گر کر کسی کے پاؤں تلے آ جائیں؛ (۸) مسجد کا کوڑا کسی ایسی جگہ نہ ڈالا جائے جہاں بے ادبی کا احتمال ہو؛ (۹) مسجد میں سوال کرنا اور اسے کچھ دینا ناجائز ہے؛ (۱۰) مسجد میں پردیسی اور معتکف کے سوا کسی کا کھانا پینا ناجائز ہے (امجد علی، ص ۱۸۰)؛ (۱۱) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے؛ (۱۲) مسجد، اس کی چھت اور اس کا تہہ خانہ بھی مسجد کے حکم میں ہیں، البتہ اگر بوقت بناء مسجد، مسجد کا بالائی یا تحتانی حصہ مسجد سے مستثنٰی کر لیا گیا ہو تو وہ

مسجد کے حکم میں نہ ہوگا ۔ تاہم اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی جملہ آمدنی مسجد پر وقف ہو؛ (۱۳) موذی جانوروں اور آدمیوں کو مسجد سے روکا جا سکتا ہے؛ (۱۴) مسجد میں حمد، نعت اور حقانیتِ اسلام سے متعلق اشعار کے سوا اور اشعار پڑھنا منع ہیں اور حمد وغیرہ بھی اسی صورت میں جائز ہیں جبکہ کسی کی نماز یا ذکر میں اس سے حرج نہ ہوتا ہو۔

مآخذ: (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعۂ قاہرہ، بذیل مادہ؛ (۲) A. J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب؛ (۴) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۵) راغب الاصفہانی: مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۶) البخاری: الصحیح، جلد اول، کتاب الصلوٰۃ، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۷) مسلم: الصحیح، کتاب المساجد، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابوداود: کتاب الصلوٰۃ؛ (۹) المرغینانی: الہدایہ، جلد اول، کتاب الطہارت و کتاب الصلوٰۃ، وغیرہ نیز دیگر کتب فقہ؛ (۱۰) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۲ : ۲۱۳ تا ۲۱۴؛ (۱۱) وہی مصنف، فتاوی دارالعلوم دیوبند، جلد دوم؛ (۱۲) وہی مصنف، آداب المساجد، مطبوعۂ کراچی، نیز اس میں محولہ مآخذ؛ (۱۴) امجد علی: بہار شریعت، ۳ : ۱۷۲ تا ۱۸۳، وغیرہ؛ (۱۵) ظفر الدین: اسلام کا نظامِ مساجد، مطبوعۂ کراچی، ص ۱۷۳ تا ۲۰۷؛ (۱۶) محمود الآلوسی: تاریخ مساجد بغداد، مطبوعہ ۱۳۴۶ھ، وغیرہ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

(۲) مسجد: ابتدائی مکی مدنی عہد: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی نظر میں حرم مکہ ہی مرکزی مسجد تھی ۔ عہد رسالت سے قبل بھی یہ مرکزی اجتماع گاہ تھی قریش کے خلاف ایک بہت ایک بڑا الزام یہ بھی تھا کہ انہوں نے مسلمانوں کو المسجد الحرام سے نکال دیا تھا (۲ [البقرۃ]: ۲۱۷؛ ۵ [المائدہ]: ۲؛ ۸ [الانفال]: ۳۴؛ ۲۲ [الحج]: ۲۵؛ ۴۸ [الفتح]: ۲۵) اور یہ بات اس لیے اور بھی نا منصفانہ سمجھی جاتی تھی کیونکہ مسلمان بیت اللہ کے حقیقی مالک (اللہ) کی عبادت کرتے تھے ۔ عام مساجد اللہ ہی کی ملکیت تھیں: وَّ اَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا (۷۲ [الجن]: ۱۸)۔ (قرآن مجید میں دوسری جگہ مسجدوں میں اللہ کے ذکر کرنے سے روکنے والے کو بہت بڑا ظالم قرار دیا گیا: فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ (۲ [البقرہ]: ۱۱۴)، یعنی اس سے بڑھ کر ظالم اور کون ہو گا جو اللہ کی مسجدوں میں خدا کا نام ذکر کیے جانے کو منع کرے [یہ اس لیے اور بھی برا تھا، کیونکہ مشرکین بیت اللہ شریف میں اللہ کی عبادت کرنے کے بجائے تالی پیٹتے اور سیٹیاں بجاتے (۸ [الانفال]: ۳۵)، نیز یہیں ان کی محفلیں جمتیں اور پھر اگر کوئی شخص خدا کی عبادت کرنا چاہتا تو اسے اس سے روکا جاتا]۔ (دیکھیے مقالہ مسجد، لغوی بحث)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کا تصور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی مکی زندگی میں بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اصحاب کہف کے زمانے میں بھی مسجد کا خیال پایا جاتا تھا۔

مسجد ابی بکرؓ: اس کے علاوہ جب مکے میں مسلمانوں کو مخالفین اسلام نے بڑی تکلیفیں دیں اور مسلمانوں میں سے بعض لوگ ملک حبشہ کو ہجرت کر گئے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بھی ہجرت حبشہ کی تیاری کر لی تھی ۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ حبشہ کو ہجرت کی غرض سے مکے سے نکلے اور برک الغماد کے مقام پر پہنچے، جو مکے سے پانچ راتوں کی مسافت پر یمن کی طرف

واقع ہے (حاشیہ صحیح بخاری، ص ۵۵۲)، تو ان کی ملاقات قبیلے کے سردار ابن الدَّغِنَہ (دیکھیے السّہیلی) سے ہوئی۔ اسے حضرت ابوبکر رضؓ جیسے جلیل القدر آدمی کے اس طرح مکے سے عزم ہجرت پر نہایت ذہنی کوفت ہوئی اور وہ بحث و تمحیص کے بعد انھیں واپس مکہ مکرمہ لے آیا۔ اس نے مکّۂ مکرّمہ میں آکر یہ اعلان کیا کہ آج سے ابوبکرؓ میری پناہ میں ہیں؛ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کو اجازت مل گئی کہ وہ اپنے گھر میں اللہ کی عبادت کرتے رہیں اور نماز پڑھیں، اور بھی جو جی چاہے کریں مگر اس کا اظہار نہ کریں، ان کے بلند آواز سے قرآن پڑھنے اور عبادت کرنے سے ہمیں خطرہ ہے کہ ہماری عورتیں اور لڑکے ان سے متاثر ہوں گے۔ یہ بھی شرط عائد کی کہ وہ اپنے گھر کے باہر قرآن کی تلاوت نہ کریں۔ حضرت ابوبکرؓ نے مکے جا کر اپنے گھر کے ایک کونے میں مسجد تعمیر کی، اس میں نماز پڑھی اور قرآن مجید کی تلاوت شروع کر دی۔ الفاظ یہ ہیں، فابتنی مسجدا بفناء دارہ (تفصیل کے لیے دیکھیے، جامع الصحیح البخاری، ۱ : ۵۵۲، ۵۵۳) یعنی انھوں نے اپنے گھر کے پہلو میں مسجد بنا لی۔

بقول مولانا احمد علی محدث سہارن پوری: ہو اوّل مسجد بُنِیَ فی الاسلام (حاشیہ البخاری، ص ۵۵۳، دھلی، ۱۳۰۵ھ)، یعنی یہ پہلی مسجد تھی جو دور اسلام میں بنائی گئی۔

اس تمام بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زمانۂ اسلام میں سب سے پہلی مسجد حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خود مکہ مکرمہ میں بنائی۔ اگرچہ یہ مسجد اپنے محدود معنی کے اعتبار سے اصطلاحی مسجد نہ تھی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اس میں نماز پڑھتے تھے، بلند آواز سے تلاوت کرتے تھے۔ نماز اور تلاوت کے وقت اللہ کے خوف سے روتے تھے، اس وقت قریشی خواتین اور لڑکے وہاں جمع ہو جاتے اور متوجہ ہوکر قرآن سنتے اور اظہار تعجب کرتے تھے (البخاری: الصحیح ۱ : ۵۵۳)۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قریش کے سرکردہ لوگوں نے ابن الدغنہ سے شکایت کی اور کہا کہ ہم نے تمھارے کہنے سے ابوبکرؓ کو اپنے گھر میں اللہ کی عبادت کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن انھوں نے اس سے آگے بڑھ کر یہ کیا کہ اپنے گھر کے پہلو میں مسجد بنا لی، جس میں انھوں نے اونچی آواز سے نماز اور تلاوت کا سلسلہ شروع کر دیا ہے۔ ہمیں اندیشہ ہے کہ ہماری عورتیں اور ہمارے بچے اس سے فتنے میں مبتلا ہو جائیں گے۔ تم ان کو اس سے روک دو (حوالۂ مذکور)۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت ابوبکرؓ نے فی الواقع اپنے گھر کے ایک حصے کو نماز و عبادت اور تلاوت قرآن کے لیے مسجد بنا لیا تھا۔ سورہ الجن میں بھی جو کہ ایک مکی سورت ہے، مساجد کا لفظ آیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکہ اور اس کے گرد و نواح میں مسجدیں موجود ہوں گی جو ظاہر ہے مسلمانوں نے بنائی تھیں، اگرچہ یہ مسجدیں مسلمانوں کے گھروں اور ان کے باغوں اور دیگر ٹھکانوں کی صورت میں ہوں۔

ہجرت مدینہ اور مسجد قبا کی تعمیر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مکّہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے سب سے پہلے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں قیام فرمایا۔ یہ مقام مدینہ منورہ کے بالائی حصّے (قبا) میں واقع تھا۔ وہاں آپؐ کم و بیش چودہ دن مقیم رہے۔ وہاں آپؐ نے مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا (البخاری، ۱ : ۵۵۹ تا ۵۶۰)۔ بخاری ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ و سلم نے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں دس روز سے زیادہ قیام فرمایا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی اور یہی وہ مسجد ہے، جس کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ وہ مسجد اللہ کے خوف اور تقوے کی بنیاد پر تعمیر کی گئی ہے (جامع الصحیح، ۱ : ۵۵۵)۔ قبا کا مقام مدینہ سے تین میل کے فاصلے پر بالائی حصے میں واقع تھا۔ انصار کے متعدد خاندان وہاں آباد تھے۔ ان خاندانوں میں سرکردہ اور ممتاز خاندان بنو عمرو بن عوف کا خاندان تھا۔ اس خاندان میں آپؐ نے کلثوم بن الہدم کے مکان میں قیام فرمایا۔ بنو عمرو بن عوف کا خاندان قبیلہ اوس کی شاخ سے تھا (فتح الباری، ۷ : ۱۷۳)۔ وہاں آپؐ نے مسجد تعمیر کی جو مسجد قبا کے نام سے مشہور ہوئی اور یہ آپؐ کی مدینہ میں تشریف آوری کے بعد پہلی مسجد تھی جو آپؐ کے ارشاد اور حکم کے مطابق تعمیر کی گئی (فتح الباری، ۷ : ۱۷۳)۔ یہ پہلی مسجد ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز پڑھی، یہی مسجد ہے، جو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لیے تعمیر کی، اگرچہ اس سے قبل بھی دیگر مساجد کی تعمیر کا ثبوت ملتا ہے، لیکن خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہی مسجد قبا تعمیر کرائی (فتح الباری، ۷، ۱۷۳)۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مدینہ منورہ تشریف لے جانے سے قبل بھی وہاں مسجدیں موجود تھیں اور لوگ ان میں نماز پڑھتے تھے: چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ابن ابی شیبہ حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے آنے سے قبل مدینہ منورہ میں کئی سال سے موجود تھے، ہم مسجدیں بناتے اور ان میں نماز پڑھتے تھے (فتح الباری، ۷ : ۱۷۲)۔ اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہجرت مدینہ سے پیشتر مدینہ منورہ کے جو لوگ اسلام قبول کر چکے تھے، انھوں نے نماز کے لیے مختلف محلوں اور قبیلوں میں مسجدیں بنا رکھی تھیں، لیکن ہجرت مدینہ کے بعد اولین تعمیر شدہ مسجد، مسجد قبا تھی (فتح الباری، ۷ : ۱۷۳)۔

مسجد ضرار: مسجد قبا میں بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نماز پڑھنے کے لیے تشریف لاتے اور صحابہ کرامؓ بھی اس میں نماز پڑھتے۔ یہ دیکھ کر منافقین نے باہم مشورہ کر کے مسجد کے نام سے ایک جگہ تعمیر کر لی۔ اس سے ان کا در حقیقت مقصد یہ تھا کہ وہ اس کو مسلمانوں کی ضرر رسانی کے لیے استعمال کریں گے۔ اس کا نام چونکہ مسجد ہوگا اس لیے کوئی برا محسوس نہیں کرے گا؛ چنانچہ تعمیر کیے جانے کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں گئے اور آپؐ سے وہاں جا کر نماز پڑھنے کی درخواست کی اور کہا کہ آپؐ کے اس میں نماز پڑھنے کے بعد یہاں باقاعدہ جماعت ہونا شروع ہو جائے گی۔ آپؐ اس وقت جنگ تبوک کی تیاری کر رہے تھے اور اس کے انتظامات میں مصروف تھے، فرمایا، تبوک سے واپسی کے بعد اس میں نماز پڑھیں گے۔ واپس آئے تو سورہ توبہ کی چیز آیات (۱۰۷ تا ۱۱۰) نازل ہوئیں اور آپؐ کو اللہ نے اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا۔ منافقین کی مسجد کو مسجد ضرار قرار دیا گیا اور اس کے مقابلے میں مسجد قبا کو جس کی تاسیس یوم اول ہی سے تقوے کی بنیاد پر کی گئی تھی، ہر اعتبار سے راجح قرار دیا۔ ان آیات مبارکہ کے نزول کے

بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حکم سے صحابہ نے مسجد ضرار کو آگ لگا دی اور اسے منہدم کر دیا۔ [ایک دوسری تفسیر کے مطابق "مسجد اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی" سے مراد خود مسجد نبوی ہے؛ بہر حال ان دونوں تفسیروں کے مطابق خدا کے نزدیک مسجد وہی ہے جو تقوٰی اور نیک نیتی سے تعمیر کی گئی ہو۔]

مسجد ضرار تعمیر کرنے کی تجویز کا اصل محرک ایک شخص ابو عامر تھا جو قبیلہ خزرج سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے ساتھ کل بارہ آدمی تھے، جنھوں نے مسجد ضرار تعمیر کی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہجرت مدینہ سے قبل اس نے نصرانیت قبول کرکے راہبانہ زندگی اختیار کرلی تھی۔ قبیلہ خزرج کے لوگ اور مدینہ منورہ کے گرد و نواح کے بعض باشندے اس کو راہب مانتے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدینہ منورہ میں تشریف آوری کے بعد اسلام کی روشنی پھیلی تو اس کا بھرم کھل گیا؛ چنانچہ اب وہ کچھ لوگوں کو ساتھ ملا کر اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مخالفت کرنے لگا۔ اس نے کمین گاہ کے طور پر اسلام کی مخالفت کے لیے ایک مسجد بھی تعمیر کی (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ۲: ۳۸۷ تا ۳۸۹)۔

بہر حال قرآن نے مخالفین کی طرف سے مسجد ضرار کی تعمیر کے چار مقاصد بیان کیے ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرار یعنی مدینہ منورہ اور قبا کے مخلص مسلمانوں کو نقصان پہنچانا؛ (۲) کفر کے مقاصد کی تکمیل، جس میں یہ امر بھی شامل تھا کہ جب ہماری منافقین کی الگ مسجد ہو جائے گی تو مسجد قبا میں نماز کے لیے جانے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اس طرح نماز ترک کرنے کا موقع مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ترک نماز کی حالت ایک ایسی حالت ہے جسے قرآن کفر کی حالت سے تعبیر کرتا ہے۔ نیز معلوم ہوا کہ نیک کاموں کا نیک ہونا مقصد و نیت پر موقوف ہے، ورنہ مسجد بنانے جیسا نیک کام بھی خدا کے ہاں ناپسند ہو سکتا ہے؛ (۳) قبا کی تمام آبادی ایک ہی مسجد میں نماز پڑھتی تھی۔ اب بالکل اس کے پاس دوسری مسجد بنے گی تو جماعت بٹ جائے گی۔ کچھ لوگ پہلی مسجد میں جائیں گے، کچھ نئی میں، اور جب ایک جماعت نہ رہی تو مسلمانوں کے باہمی اجتماع و تعاون کا وہ مقصد بھی فوت ہو جائے گا جو قیام جماعت کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے؛ (۴) دشمنان اسلام کے لیے ایک کمین گاہ پیدا کر دی جائے یا سر باز رکھنے اور ان کے آدمیوں کو پناہ دینے کے لیے ایک مقام بنایا جائے، در حقیقت اس کا مقصد تھا (دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۲: ۱۵۱، ۱۵۲)۔

مسجد ضرار کے بالکل برعکس مسجد قبا کی تاسیس کا بنیادی مقصد اللہ کا خوف، تقوٰی اور پرہیزگاری تھا۔ اس کی فضیلت و تقدس کا اندازہ ایک حدیث سے ہوتا ہے، جو ابن کثیر نے نقل کی ہے اور وہ حدیث یہ ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم لما بناہ و اسّسہ اول قدومہ و نزولہ علی بنی عمرو بن عوف کان جبریل ھو الذی عین لہ جھة القبلة (ابن کثیر، ۲: ۳۸۹) کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم جب پہلے دن مدینۂ منورہ میں بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں تشریف لائے اور قبا کے مقام پر مسجد تاسیس فرمائی تو قبلے کی جہت کا تعین جبریل امین نے کیا تھا۔ اس کے بعد جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ

وسلم وہاں سے مدینہ شہر میں منتقل ہوگئے اور مسجد نبوی تعمیر کر لی، تب بھی ہفتے کے روز پیدل یا سواری پر مسجد قبا میں تشریف لاتے اور اس میں نماز ادا فرماتے رہے ۔

بعض حضرات البتہ یہ کہتے ہیں کہ لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ علی التقوی من اول یوم سے مراد مسجد نبوی ہے ۔ مسند امام احمد میں بھی اس سلسلے میں ایک حدیث موجود ہے ، لیکن جمہور اسی طرف گئے ہیں کہ اس سے مسجد قبا مراد ہے ۔ ابن کثیر اپنی تفسیر میں ساری بحث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ امام احمد اس میں متفرد ہیں ۔ تفرّد بہ احمد (ابن کثیر، ۲ : ۳۸۹) ۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ تقوی کی بنیاد پر اگر مسجد قبا کی تاسیس ہوئی ہے تو مسجد نبوی کی بدرجۂ اَوْلٰی ہوئی ۔ یعنی دونوں نقطہ نظر میں کوئی تضاد نہیں ہے (فتح الباری، ۷ : ۱۷۳) ۔

مسجد قبا میں آنحضرتؐ کی مدت قیام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، لیکن صحیح روایت وہی ہے جو امام بخاری نے بیان کی ہے ، یعنی چودہ دن کی ۔ اس کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مسجد نبوی تعمیر کی ۔

مدینۂ منورہ میں مسجد کی تاسیس : ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اونٹ پر سوار حضرت ابوبکرؓ کو بطور ردیف ہمراہ لیے بنو نجار کے حلقے میں شہر مدینہ میں داخل ہوئے ۔ اونٹ حضرت ابو ایوبؓ کے مکان کے سامنے آ کر رکا ۔ اس جگہ بقول حضرت انسؓ آپؐ نے نماز ادا کی اور اس کے فورا بعد ہی آپؐ نے حکم دیا کہ وہاں مسجد تعمیر کی جائے اور آپؐ نے وہ قطعہ زمین دو یتیموں، سہل اور سہیل سے دس دینار کے عوض خرید لیا ۔ جب تک مسجد اور آپؐ کے لیے مکانات تعمیر نہ ہوئے آپؐ حضرت ابو ایوبؓ ہی کے مکان پر فروکش رہے ۔ اس زمانہ میں آپؐ نے نمازیں صحنوں یا کھلے مقامات پر ادا فرمائیں (بخاری، صلوۃ، باب ۴۸؛ مسلم، مساجد، حدیث ۹؛ احمد بن حنبل : مسند، ۳ : ۲۱۲، مذکورہ بالا؛ ابن ہشام، ص ۳۳۶؛ الطبری، ۱ : ۱۲۵۸ بعد؛ المسعودی : مروج، ۴ : ۱۴۰ بعد) ۔ اس روایت کے مطابق آنحضرتؐ کو مسجد کی تعمیر کا خیال پہلے ہی سے تھا اور اس کی جائے تعمیر کا فیصلہ آپؐ نے اپنی سواری کی مرضی پر چھوڑ دیا ۔ ایک اور روایت کے مطابق آنحضرتؐ نے حضرت ابو ایوبؓ کے ہاں قیام فرمایا لیکن اپنی مدت قیام کے پہلے حصے میں آپؐ نماز ابو امامہ اسعد کے مکان پر پڑھاتے تھے ۔ زیر تجویز جگہ صاف کی گئی، کھجور کے درخت کاٹ دیے گئے اور دیوار چنی گئی ۔ عمارت کا مسالہ، کچی اینٹیں تھیں جنھیں دھوپ میں خشک کر لیا گیا تھا (ابن ہشام، ص ۳۳۷؛ صحیح بخاری، صلوٰۃ، باب ۶۲ و ۶۵؛ ایک روایت کے بموجب ان اینٹوں کو چاہ فاطمہ پر پکا لیا گیا تھا (Wustenfeld : *Stadt Medina*، ص ۳۶) ۔ عمارت کے کچھ حصے میں صحن چھوڑ دیا گیا تھا ، احاطہ کی دیوار اینٹ کی اور اس کی بنیاد پتھروں کی تھی اور اس میں تین دروازے چھوڑ دیے تھے ، جن کے ستون پتھر کے تھے ۔ قبلے کی طرف یعنی شمال کی جانب کی دیوار پہلے کھلی رکھی گئی تھی، کھجور کے درختوں کے تنے جنھیں کاٹا گیا تھا ، بہت جلد ستونوں کی شکل میں کھڑے کر دیے گئے اور ان پر کھجور ہی کی شاخوں اور چکنی مٹی کی چھت ڈال دی گئی ۔ مشرق جانب اسی مسالے کی دو جھونپڑیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ازواج مطہرات حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ کے لیے بنا دی گئیں، ان کے دروازے صحن کی

جانب کھلتے تھے اور ان میں چٹائیاں بچھی تھیں۔ ان کی تعداد میں بعد میں اضافہ کر دیا گیا؛ چنانچہ نو حجرے آپ کی ازواج کے لیے تعمیر ہو گئے۔ جب قبلہ بجانب جنوب تبدیل ہو گیا تو شمالی دروازے کا سائبان قائم رہا۔ اس سائبان میں جسے صفہ یا ظلہ کہتے تھے آنحضرتؐ کے بے گھر اصحاب آ رہتے تھے (صحیح بخاری، کتاب صلوٰۃ، باب ۵۸، ۶۲؛ Wustenfeld، ص ۶۰ ببعد، ۶۶؛ دیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱: ۳۸۷ ببعد، ص ۳۸۷ درمیانی حصہ، ۳۹۱)۔ یہ نہایت سادہ سی مسجد تھی۔ اصل میں یہ ایک صحن تھا جس کی چار دیواری بنا دی گئی تھی۔ مذکورہ بالا صفہ شمال کی جانب ایک مسقف جگہ تھی اور جنوب کی طرف بھی جو بعد میں سمت قبلہ قرار پائی غالباً ایک چھپر بنا دیا گیا تھا، کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کھجور کے ایک تنے کا سہارا لے کر خطبہ دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اسی مسجد میں بنو ثقیف کے نمائندوں سے گفت و شنید کی اور ان کے قیام کے لیے آپؐ نے اس میں تین خیمے بھی لگوا دیے (ابن ہشام، ص ۹۱۲؛ واقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۸۲)؛ بنو تمیم کے نمائندے بھی آزادی کے ساتھ مسجد میں چلتے پھرتے تھے اور آنحضرتؐ کو بلا بھیجتے تھے جو نماز کے بعد آپؐ سے بات چیت کیا کرتے تھے (ابن ہشام، ص ۹۳۳ ببعد؛ واقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۸۹)۔ احد کی جنگ کے بعد مدینہ کے سرداروں نے رات اسی مسجد میں بسر کی (واقدی، طبع Wellhausen، ص ۱۳۹)۔ بنی اوس کے لوگوں نے اپنے زخمیوں کی مرہم پٹی یہاں کی (کتاب مذکور، ص ۲۱۵ ببعد؛ الطبری، ۱: ۱۴۹۱ ببعد)؛ ایک جنگی قیدی کو مسجد کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا گیا تھا (صحیح بخاری، صلوٰۃ، باب ۷۶ و ۸۲، دیکھیے ۷۵)؛ کئی حاجت مند اور غریب لوگ صفہ میں رہا کرتے تھے (بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۸)۔ لوگ جس طرح چاہتے تھے مسجد میں آ کر بیٹھ جایا کرتے تھے اور کمر کے بل لیٹ کر آرام کر لیتے تھے (صحیح بخاری، علم، باب ۸؛ صلوٰۃ، باب ۸۵؛ ابن سعد، ۱۲۳، سطر ۱۳)۔ مسجد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم تحائف وصول کرتے اور اپنے اصحاب میں تقسیم فرماتے تھے (صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۲)، کاروبار کے متعلق بات چیت ہوا کرتی تھی (کتاب مذکور، باب ۷۱ و ۸۳)، اور عام طور پر لوگ جس طرح چاہتے نشست و برخاست کرتے تھے۔

[. . . بہر حال یہ مسجد مسلمانوں کے ایک کثیر المقاصد مرکز کی حیثیت رکھتی تھی۔ یہ مسجد عام معاشرتی ضرورتوں میں کام آنے کے علاوہ] اسلام کی بڑھتی ہوئی اہمیت کے باعث لازماً بہت جلد اس نئی قوم کا سیاسی اور مذہبی مرکز بننے والی تھی [. . .] نمازوں کے علاوہ یہ وہ مقام تھا جہاں مسلمان آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے گرد جمع ہو کر [معاملات عامہ پر گفتگو کرتے تھے] وہیں آپؐ خطبے سناتے تھے جن میں نہ صرف اطاعت خداوندی کی تلقین کی جاتی تھی بلکہ قوم کی مجلسی زندگی کے متعلق بھی قواعد بتائے جاتے تھے (صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۷۰ و ۷۱)۔ اسی مسجد کے ذریعے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم مذہبی اور سیاسی طور سے قوم پر ضبط قائم رکھتے تھے [غرض اس ابتدائی مسجد کو نئے معاشرے کا دارالندوہ، دارالامارہ اور دارالتعلیم کا درجہ حاصل تھا۔ اس پر کچھ کچھ اثر ان خصوصیات کا بھی پڑا جو

کعبۃ اللہ سے کسی حد تک متعلق تھیں؛ تاہم ہجرت کے بعد باقاعدہ مسجد کا درجہ مسجد نبوی کو حاصل ہوا۔ اسلامی مسجد کا نمونہ بہ تدریج مرتب ہوا۔ اس میں اولین خصوصی علامت منبر سے پیدا ہوئی]۔

قبائلی مسجدیں بھی بہت سی بنیں؛ قباء کی مسجد عمرو بن عوف (ابن سعد، ۱/۱ ۱ : ۶، سطر ۶) کی مسجد تھی اور ایک روایت کے مطابق بنو غنم بن عوف نے ایک مسجد تعمیر کرلی تھی (البلاذری، ص ۳، الطبری: تفسیر، ۱ : ۲۱ زیریں)۔ ایک صحابی عتبان بن مالک نے جو جنگ بدر میں شریک رہے تھے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے عرض کی کہ میں برسات کے موسم میں اپنے قبیلہ کی مسجد میں نہیں پہنچ سکتا لہذا اپنے لیے علیحدہ مسجد بنانا چاہتا ہوں (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۶؛ مسلم، مساجد، باب ۴۷)۔ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا بنو زریق کی مسجد میں تشریف لے جانا ثابت ہے (البخاری، جہاد، باب ۵۶ تا ۵۸) اور مسجد بنو سلمہ میں آپؐ پر سورۂ بقرہ کی آیۂ کریمہ (قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّمَآءِ ۚ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا ۪ فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ . . . (۲ [البقرۃ] : ۱۴۴) نازل ہوئی جس کی رو سے نیا قبلہ تجویز ہوا اور اس وجہ سے اس مسجد کا نام مسجد القِبْلَتَین پڑ گیا (ووسٹنفلٹ: *Medina*، ص ۶۲)۔

قبائلی مسجد اس بات کی علامت تھی کہ آبادی میں معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر جگہ قبائلی مساجد کا ذکر آتا ہے، مثلاً مدینہ کے اردگرد بنو قریظہ، بنو حارثہ، بنو ظفر، بنو وائل، بنو حرام، بنو زریق کی مساجد، جن کی نسبت کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے ان میں قرآن کی علی الاعلان تلاوت ہوئی، اور مسجد بنو سلمہ وغیرہ (دیکھیے ووسٹنفلٹ: *Gesch. d. Stadt Medina*، ص ۲۹ و ۳۷ ببعد، ۴۴، ۵۰، ۵۷، ۲۳۷ ببعد)؛ مسجد القبلتین بنو سواد بن غنم بن کعب سلمہ کی مسجد تھی (ووسٹنفلٹ: *Medina*، ص ۴۱)۔ اس طرح مدینہ کی صورت یہ تھی: قبیلوں کی اپنی اپنی مسجدیں تھیں اور ایک جامع مسجد تھی۔ غالبًا آنحضرتؐ کی زندگی میں بھی حالت تھی کیونکہ اوّلین فتوحات کی مہموں میں مساجد کی تعمیر اسی اصول پر ہوتی تھی۔ کہتے ہیں کہ (حضرت) عمرؓ نے (حضرت) ابو موسیٰؓ کو بصرہ میں لکھا تھا کہ وہ (للجماعۃ) جماعت کے واسطے ایک مسجد اور قبائل کے لیے مساجد بنوائیں اور جمعہ کے روز لوگ جامع مسجد میں آیا کریں۔ اسی طرح انھوں نے کوفہ میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور مصر میں عمروؓ بن العاص کو بھی لکھا۔ اس کے برعکس، شام میں جہاں مسلمان پرانے شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے انھیں قبائلی مساجد کے تعمیر کرنے کا حکم نہ ہوا (المقریزی: الخطط، ج ۴، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۴ زیریں)۔ یہ بات تحریر میں آچکی ہے کہ ہر خطہ کے قبائل کی اپنی اپنی مساجد الفسطاط میں عمروؓ کی مسجد کے اردگرد موجود تھیں (دیکھیے ابن دقماق، ص ۶۲ زیریں و ببعد) اور بہت بعد کے زمانہ تک بھی ایک قبائلی مسجد رشیدہ موجود تھی (المقریزی: الخطط، ۴ : ۶۴، سطر ۴ ببعد)۔ جامع مسجد میں بھی ہر ایک قبیلہ کے لیے علیحدہ جگہ مقرر تھی (کتاب مذکور، ص ۹، سطر ۱۲ ببعد)۔ عراق میں بھی اسی قسم کی شہادت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر بصرہ میں ایک مسجد بنی عباد تھی (البلاذری، ص ۳۵۶، سطر ۲) بنو رفاعہ (B. G. A.، ۷ : ۲۰۱، سطر ۱۶)؛ بنو عدی (کتاب مذکور، ۵ : ۱۹۱، سطر ۴) اور انصار کی

ایک مسجد تھی (دیکھیے Goldziber: *Muhammed-anische Studien*، ۱ : ۷۷، حاشیہ ۵)؛ کوفہ میں بھی ایسی مساجد کی کافی تعداد تھی، مثلاً مسجد الصار (الطبری، ۲ : ۲۸۴، سطر ۱۲ ببعد)، مسجد عبدالقیس (کتاب مذکور، ۲ : ۶۵۴، سطر ۲، ۹) مسجد بنو دھمان (کتاب مذکور، ص ۹۷۰، سطر ۴)، مسجد بنو مخزوم (کتاب مذکور، ص ۷۳۴، سطر ۱۹)، مسجد بنو ھلال (کتاب مذکور، ص ۲۶۸۴، سطر ۸ ببعد)، مسجد بنو عدی (کتاب مذکور، ص ۱۷۰۳، سطر ۴)، مسجد بنو ذھل اور مسجد بنو حجر (کتاب مذکور، ص ۵۳۲، سطر ۸ ببعد) مسجد جہینہ (کتاب مذکور، ص ۵۳۳، سطر ۸)، مسجد بنو حرام (کتاب مذکور، ۳ : ۲۵۰۹، سطر ۱۰) اور عبسیوں کی تو کئی مساجد تھیں (البلاذری، ص ۱۲۷۸، سطر ۱۲ ببعد؛ نیز دیکھیے ص ۲۸۵ اور Goldziber، محل مذکور).

جنگوں کے زمانے میں یہ قبائلی مساجد قدرتی طور پر مختلف قبائل کے اجتماع کا مرکز بن جایا کرتی تھیں۔ مسجد ایک مجلس تھی جہاں ہر قسم کے مشورے ہوا کرتے تھے (الطبری، ۲ : ۵۳۲، سطر ۶ ببعد) اور لوگوں کو اس کے منبر سے تعلیم دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۸۴)؛ یہی سبب ہے کہ اکثر ایسی مساجد کے گرد لڑائیاں ہوا کرتی تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری، ۲ : ۱۳۰۱، ۱۴۸، سطر ۶، ۹۶۰)۔ اہل مسجدِکم (کتاب مذکور، ص ۲۸۴) تمھاری مسجد کے لوگ کے معنی "تمھارے فریق" کے ہو گئے تھے۔ جوں جوں نئے فرقے بنتے چلے گئے ان کی مساجد بھی علٰحدہ ہوتی گئیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ان سے پہلے مسیلمہ کی اپنی علٰحدہ مسجد تھی (البلاذری، ص ۹۰، نیچے سے سطر ۴؛ ابن حنبل: مسند، ۱ : ۴۰۴ زیریں)۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں بغداد میں حنبلیوں کی مساجد کا حال پڑھتے ہیں جن میں ہمیشہ فساد اور گڑبڑ رہتی تھی (ھلال الصابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۴۲۵)۔ ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ قصبے کی ایک جامع مسجد میں مختلف حصہ دار ہوتے تھے (*B. G. A.*، ۳ : ۱۰۲، سطر ۵ ببعد) لیکن عام طور پر دستور اس کے خلاف تھا، خاص کر شیعوں اور سنیوں کی مساجد تو علیحدہ علیحدہ ہی ہوا کرتی تھیں (دیکھیے Mez: *Die Renaissance des Islams*، ص ۹۳)۔ کبھی کبھی شافعیوں اور حنفیوں تک کی علٰحدہ علٰحدہ مسجدیں ہوتی تھیں (یاقوت: معجم، ۴ : ۵۰۹، سطر ۹؛ دیکھیے *B.G.A.*، ۳ : ۳۲۳، سطر ۱۱)۔ ان مخصوص مساجد کی وجہ سے اسلام میں بڑا تفرقہ پھیلا اور جیسا کہ سمجھ میں آ سکتا ہے ایک زمانہ ایسا آیا جب علما نے اس سوال پر بحث کی کہ آیا ایسی مساجد کا وجود جائز ہے۔ لیکن اس کا جواب کہ آیا کسی مسجد کو "مسجد بنی فلاں" کہا جا سکتا ہے، یہ دیا گیا کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں مسجد بنی زریق کو تسلیم کر لیا گیا تھا (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۱؛ دیکھیے کتاب جہاد، باب ۵۶ تا ۵۸ اور الطبری: تفسیر، ۱۱، ۲۰ وسط صفحہ کے بعد).

(ب) آنحضرتؐ کے بعد مسجدوں کی بنا۔

۱۔ بڑی بڑی مساجد: مسجد نبوی کو جو اہمیت انتظامیہ کا مرکز اور عبادت گاہ ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوئی اس کا صحیح اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلم سپہ سالار گئے انہیں فتوحات کے بعد سب سے پہلے یہی فکر دامن گیر ہوتی کہ وہ مسجد تعمیر کر کے ایک ایسا مرکز قائم کریں جس کے گرد سب کے سب اکٹھے ہو سکیں۔

نئے تعمیر ہونے والے اور پہلے سے موجود قصبے میں مسجد تعمیر ہونے کی صورت میں کچھ فرق ہوتا تھا۔ پہلی قسم کی خاص مثالیں، بصرہ، کوفہ اور الفسطاط ہیں۔ بصرہ کی بنیاد عتبہؓ بن نافع [بہ تصحیح عتبہؓ بن غزوان؛ رک بآں] نے رکھی اور اسے ۱۴ھ (یا ۱۶ھ یا ۱۷ھ) میں افواج کے لیے موسم سرما کا مقام بنایا، اس کے عین وسط میں مسجد کی بنیاد رکھی، ایک دارالامارہ سپہ سالار کے رہنے کے لیے اور اس کے سامنے ہی قید خانہ اور دیوان کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔ پہلے پہل نماز کھلے میدان میں ادا کی جاتی تھی، جس کے گرد باڑ لگا دی گئی تھی، اس کے بعد ساری کی ساری مسجد سرکنڈے سے بنائی اور لوگ جنگ پر جاتے تو سرکنڈوں کو اکھاڑ کر ہٹا دیتے تھے۔ ابو موسیٰ الاشعریؓ نے، جنھیں حضرت عمرؓ نے بعد میں والی بنایا، چکنی مٹی اور کچی اینٹوں (لَبِن) کی عمارت بنائی اور چھت کے لیے گھاس پھوس استعمال کیا (البلاذری، ص ۳۴۶ ببعد، ۳۵۰؛ B.G.A.، ۵ : ۱۸۷ ببعد؛ یاقوت: معجم البلدان، ۱ : ۶۴۲، سطر ۹ تا ۱۹؛ دیکھیے الطبری، ۱ : ۲۳۷۷، سطر ۱۴ ببعد)؛ یہی صورت حالات کوفہ میں بھی ہوئی، جس کی بنیاد ۱۷ھ میں سعدؓ بن ابی وقاص نے رکھی تھی۔ اس کے وسط میں مسجد تھی اور اس کے پہلو میں دارالامارہ؛ پہلے مسجد محض ایک چوکور شکل کا کھلا صحن تھی، جس کے گرد ایک خندق کھود کر اس کی حد بندی کر دی گئی تھی؛ یہ جگہ چالیس ہزار آدمیوں کے لیے کافی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی نرسل ہی کی دیواریں بنائی گئیں اور بعد میں حضرت سعدؓ نے لَبِن (کچی اینٹوں) سے کام لیا۔ صرف جنوبی جانب ایک ظلہ تعمیر کیا گیا تھا (دیکھیے البلاذری، ص ۲۳۸، سطر ۱ : صفحہ)۔ دارالامارہ، جو مسجد کے پاس ہی تھا بعد میں (حضرت) عمرؓ کے حکم سے مسجد میں شامل کر لیا گیا (الطبری، ۱ : ۲۴۸۱، سطر ۱۲، ۲۴۸۵، سطر ۱۶، ۲۴۸۷ ببعد، ۲۴۹۴، سطر ۱۴؛ یاقوت: معجم، ۴ : ۳۲۳، سطر ۱۰ ببعد؛ البلاذری، ص ۲۷۵ ببعد؛ قب *Annali dell' Islam*، ۳ : ۸۴۶ ببعد)۔ اس طرح اس مسجد کا نقشہ ہوبہو وہی تھا جو مسجد نبوی کا تھا (جیسا کہ الطبری نے صراحت سے بیان کیا ہے: ۱ : ۲۴۸۹، سطر ۴ ببعد) محل وقوع کے لحاظ سے بھی مسجد کی اہمیت نمایاں تھی اور سپہ سالار اس کے بالکل قریب ہی رہتا تھا۔ الفسطاط کی صورت حال بھی کچھ مختلف نہ تھی؛ گو یہاں ایک قدیم قصبہ آباد تھا مگر الفسطاط کی بنیاد بالکل ایک نئی چھاؤنی کے طور پر نئے سرے سے رکھی گئی تھی، اسکندریہ کے فتح ہو جانے کے بعد ۲۱ھ میں مسجد ایک باغ میں تعمیر کی گئی جہاں عمروؓ نے اپنا جھنڈا گاڑ دیا تھا۔ یہ مسجد ۵۰ ذراع لمبی اور ۳۰ ذراع چوڑی تھی۔ اسی آدمیوں نے اس کا قبلہ متعین کیا لیکن پھر بھی زیادہ مشرق کی طرف مائل ہو گیا اور اس لیے بعد کے زمانہ میں قرہ بن شریک کو اسے تبدیل کرنا پڑا۔ صحن بالکل سادہ تھا جس کے گرد ایک چار دیواری تھی اور جس میں درخت اگے ہوئے تھے۔ ایک سادہ سی چھت کا ذکر آتا ہے جو ضرور مذکورہ بالا ظُلّہ یا صفہ کی طرز کی ہوگی۔ عمروؓ بن العاص مسجد کے بالکل ساتھ ہی رہا کرتے تھے اور اس کے اردگرد اہل الرأیۃ تھے۔ آنحضرتؐ کے مکان کی طرح سپہ سالار کا مکان مشرق کی جانب تھا اور درمیان میں صرف ایک راستہ چھوڑا گیا تھا۔ جنوبی دیوار کے ماسوا ہر دیوار میں دو دروازے تھے (یاقوت: معجم، ۳ : ۸۹۸ ببعد؛ المقریزی: الخطط، ج ۴، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۴ ببعد؛ ابن دقماق: کتاب الانتصار، قاہرہ، ۱۸۹۳ء، ص ۵۹ ببعد؛ السیوطی :

حسن المحاضرہ، ۱ : ۶۳ بعد، ۲ : ۱۳۵ بعد؛ دیکھیے Annali dell' Islam، ۴ : ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۶۳ بعد) ۔ بیس سال پہلے الموصل میں بھی ہم ایسے ہی انتظامات دیکھتے ہیں (البلاذری، ص ۳۳۱ بعد)۔

دوسری صورتوں میں مسلمان پرانے شہروں میں آباد ہوگئے جو انھوں نے یا تو فتح کیے تھے یا وہ شہر بذریعہ عہد نامہ مطیع ہوئے ۔ ان میں عہد نامے کے ذریعے وہ مسجد کے واسطے زمین حاصل کر لیا کرتے تھے (مثلاً البلاذری، ص ۱۱۹، سطر ۴؛ ص ۱۴۷، سطر ۲) ۔ لیکن مفتوحہ شہروں اور عہد نامے کے ذریعہ اطاعت قبول کرنے والوں کا امتیاز بہت جلد جاتا رہا اور اس کے بعد کی حیثیت کچھ واضح نہیں ہے ۔ پرانے شہروں کی مثالیں جن میں مسلمان آ کر آباد ہوگئے یہ ہیں : المدائن، دمشق اور یروشلم ۔ المدائن میں حضرت سعد رض بن ابی وقاص نے ۱۶ھ میں اسے فتح کرنے کے بعد مکانات تو مسلمانوں میں تقسیم کر دیے اور ایوانِ کسرے کو، اس میں صلواۃِ فتح پڑھانے کے بعد مسجد میں تبدیل کر دیا (الطبری، ۱ : ۲۴۴۳، سطر ۱۵ بعد، ۲۴۵۱، سطر ۷ بعد)۔ دمشق نے ۱۴ یا ۱۵ھ میں اطاعت قبول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا گیا ۔ روایت یہ ہے کہ سینٹ جان کے کلیسا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جس کی رو سے مشرق کی جانب کا نصف حصہ اسلامی ہوگیا اسی سے یہ قصہ بنا کہ شہر کا ایک حصہ بذریعہ فتح اور دوسرا عہد نامے کے ذریعے لیا گیا تھا (البلاذری، ص ۱۲۵؛ یاقوت : معجم، ۲ : ۵۹۱؛ ابن جبیر : رحلہ، ص ۲۶۲ : J. A، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۰۴)، حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی مسجد عین گرجا کے پاس تعمیر کی تھی (رک بہ دمشق) اور اس کے قریب ہی سپہ سالار کا محل خضرا تھا جس میں سے بعد میں مقصورہ میں براہ راست جانے کے لیے ایک راستہ بنا دیا گیا (B. G. A.، ۳ : ۱۵۹، سطر ۴) پس یہاں بھی صورت حالات وہی تھی جو مدینہ میں تھی، لیکن یہ کہ باہمی مفاہمت سے یہ انتظام ہوا ہو، جیسا کہ روایت کیا گیا ہے اس امکان کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ دوسرے مقامات پر اس کی معقول شہادت ملتی ہے، مثال کے طور پر حمص میں مسلمان اور عیسائی ایک ہی عمارت میں حصہ دار تھے، جو مسجد اور گرجا کا مشترکہ کام دیتی تھی ۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے بیان کے مطابق ان دونوں کے مشترک ماخذ البلخی (۳۰۹ھ / ۹۲۱ء) کے زمانے تک بھی یہی صورت تھی (B. G. A، ۱ : ۶۱، سطر ۷ بعد؛ ۲ : ۱۱۷، سطر ۵؛ ۳ : ۱۵۶، سطر ۱۵) اور اسی قسم کا انتظام ارمینیا میں دبیل کے متعلق مرقوم ہے (B. G. A.، ۱ : ۱۸۸، سطر ۳ بعد؛ ۲ : ۲۴۴، سطر ۱۲؛ دیکھیے ۲ : ۳۴۷، سطر ۳ بعد) ۔

یروشلم میں خاص حالات تھے ۔ مسلمان وہاں کے معبد کو تسلیم کرتے تھے جیسا کہ سورہ ۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱ کی رو سے یہ پہلا قبلہ تھا (روایتی تعبیر کے مطابق) ۔ پس فاتحین کے لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ شہر کے مطیع ہونے کے بعد مسلّمہ مقدس مقام کی تلاش کریں ۔ ہمیں واقعی بتایا گیا ہے کہ (حضرت) عمر رض نے ۱۷ھ میں ہیکل (حضرت) سلیمان ؑ کی جگہ پر ایک مسجد تعمیر کرائی (F. Baethgen : Fragmente syr. u. arab. Hist.، ص ۱۷، ۱۱۰؛ بہ تتبع ایشوع دنح Isho denah، صدر اسقف بصرہ بعد از ۷۰۰ء؛ دیکھیے آٹھویں صدی کے لیے Theophanes بحوالہ Le Strange، Palestine under the Moslems، ۱۸۹۰ء، ص ۹۱، حاشیہ)۔ اس بات میں شک و شبہہ کی کوئی گنجایش نہیں کہ قبۃ الصخرہ (رک بآں) جس کی جگہ مسجد عمر رض نے لے لی اس قدیم ہیکل کی جگہ ایستادہ ہے؛

اس کے متعلق مختلف بیانات ملتے ہیں کہ آپ نے اس کا اصلی محل وقوع کیونکر ڈھونڈ نکالا (رک بہ القدس)۔ (حضرت) عمرؓ کے عہد کی اور مسجدوں کی طرح اس کی عمارت بھی نہایت سادہ وضع کی تھی ۔ Arculf جو بیت المقدس میں ۶۷۰ء کے قریب گیا تھا کہتا ہے کہ عرب لوگ ایک چوکور عبادت خانے میں جمع ہوتے ہیں (domas orationis، یعنی مسجد) جو انہوں نے بغیر کسی فن تعمیر کو مد نظر رکھتے ہوئے کھنڈروں پر تختوں اور بڑے بڑے شہتیروں سے بنا لیا؛ یہ وہ مشہور موقع ہے جہاں (حضرت سلیمانؑ) کا ہیکل کبھی بڑی شان و شوکت سے تعمیر ہوا تھا (*Itinera Hierosolymitana*، طبع P. Geyer، ۱۸۹۸ء، ص ۲۲۶ ببعد؛ ترجمہ از P. Mickley در *Das Land der Bibel*، ۱۱۰ : ۲، ۱۹۱۷ء، ص ۹۱ ببعد) ؛ یہ بتا دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ یہ سادہ سی مسجد دوسری مسجدوں کی طرح مستطیل شکل کی تھی؛ اپنی سادہ وضع قطع کے باوجود، بقول Arculf اس میں تین ہزار آدمیوں کی سمائی ہو سکتی تھی .

اس زمانے کے کچھ ہی بعد میں یعنی عہد معاویہ میں قیروان کے شہر کی بنیاد بھی اسی پرانے نقشے کے مطابق ڈالی گئی تھی، یعنی ایک چھاؤنی جس کے مرکز میں ایک مسجد اور دارالامارہ کی عمارتیں رکھی گئیں (یاقوت: معجم، ۴: ۲۱۳، سطر ۱۰ ببعد) ۔ جیسا کہ، مثلاً البلاذری ظاہر کرتا ہے، مسلم فاتحین نے بعد کی فتوحات میں بھی دستور بنا لیا تھا کہ نئے مفتوحہ شہر میں مسجد شہر کے مرکز ہی میں تعمیر کیا کرتے تھے پہلے ہر شہر میں یہ ایک سادہ سی عمارت ہوا کرتی تھی جو مسجد نبوی کی سادگی کا نمونہ ہوتی تھی اور یہ استثنائی صورت ہوگی کہ کسی مفتوحہ شہر کی پہلے سے موجود عمارتوں کو مساجد میں تبدیل کر لیا ہو، لیکن جلد ہی بہت سی مزید مسجدوں کا اضافہ ہوگیا .

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے مسجد نبوی کے بعد مساجد کا سلسلہ برابر اور بڑی تیزی سے جاری ہوا۔ مسلمان جہاں جاتے تھے (لشکر کشی کے وقت بھی) مسجد ضرور تعمیر کرتے تھے، ایسی مساجد کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے اور خود اسلام نے مسجد سے ایسی روحانی و معاشرتی وابستگی پیدا کر دی تھی، جس کی وجہ سے جلد ہی نئی مساجد کا تعمیر ہونا قدرتی امر تھا .

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں بنو سالم نے آپؐ سے درخواست کی تھی کہ آپؐ ان کی مسجد میں آ کر نماز پڑھیں تاکہ اس مسجد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری سے برکت اور سند حاصل ہو جائے [حضرت عتبان بن مالک انصاری ایک بدری صحابی تھے وہ اپنے قبیلہ کے امام بھی تھے، انہوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے درخواست کی کہ یا رسول اللہؐ میری بصارت کم ہو گئی ہے اور بارش کے دنوں میں نشیبی علاقے میں پانی جمع ہو جاتا ہے اور میرے لیے نماز میں حاضر ہونا مشکل ہو جاتا ہے اس لیے آپ میرے گھر میں تشریف لا کر نماز پڑھیں، تاکہ میں اسے مصلّٰی بنا سکوں]۔ اس کی درخواست پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے ہمراہ اس کے مکان پر جا کر نماز پڑھی [یا غالباً پڑھائی ؛ یہ نفل نماز تھی جو دن چڑھے پڑھی گئی تھی]؛ اور اس طرح اسے ایک متبرک مصلّٰی کا مقام حاصل ہوگیا (البخاری، صلوۃ، باب ۴۷، تہجد، باب ۴۶؛ مسلم، مساجد، [باب ۴۷، حدیث ۳۳، ۱ : ۴۵۵ ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد آپؐ کی یاد اتنی تقدیس کی حامل ہو گئی کہ جن جن

مقامات پر آپؐ نے نماز ادا کی تھی وہ خاص اہمیت اختیار کر گئے اور آپؐ کے پیرو جو آپؐ کے ہر عمل کی تقلید کرنے کے مشتاق تھے ترجیحاً ان مقامات پر نمازیں ادا کرنے لگے، لیکن یہ رجحان اسی عقیدت و محبت کے غلبے کا نتیجہ تھا، جو آپؐ کی زندگی میں بھی موجود تھی مکہ مکرمہ اور مدینہ منوّرہ کے درمیانی راستے میں بڑی سرعت کے ساتھ مسجدیں ایسے مقامات پر بن گئیں، جہاں صحابہؓ کی تصدیق کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز ادا کی تھی (البخاری : صلوٰۃ، باب ۸۹ [باب المساجد التی علی طرق المدینہ و المواضع التی صلّی فیہا النبی صلّی اللہ علیہ وسلم]؛ واقدی، طبع Wellhausen ص ۳۲۱ ببعد)؛ یہی حال اس راستے کا بھی تھا جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۹ھ میں تبوک تشریف لے گئے تھے (ابن ہشام، ص ۹۰۷، الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹۳، یہ کل ۱۹ مسجدیں تھیں جن کی فہرست annali del, Islam، ۲ : ۲۳۶ ببعد میں دی گئی ہے) ۔ حقیقت یہ ہے کہ جس میدان جنگ میں بھی آپ تشریف لے گئے، وہاں مسجدیں تعمیر ہو گئیں، مثلاً بدر کے راستے پر، جس کے متعلق روایت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے مسجد تعمیر کرائی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹؛ نیز Wustenfeld : Medina ص ۱۳۵)، الفضیخ کی مسجد اس موقع پر تعمیر ہوئی جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک چمڑے کے خیمے کے نیچے بنو نضیر کی جنگ میں ۴ھ میں نماز ادا فرمائی تھی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۱۶۳، Wustenfeld : Medina، ص ۱۳۲) ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے خود ۷ھ کی مہم خیبر میں ایک چھوٹی سی مسجد تعمیر کی تھی) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۱۱ : ۳۹ ببعد؛ دیکھیے Annali dell. Islam : ۲ : ۱۹) طائف کے باہر ایک ٹیلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنہ ۸ھ میں محاصرے کے دوران میں اپنی دو ازواج ام سلمہؓ اور زینبؓ کے خیموں کے درمیان اس جگہ نماز ادا کی تھی (ابن ہشام، ص ۸۷۲ ببعد؛ الواقدی، طبع Wellhausen ص ۳۶۹) نیز طبع مارسڈن، ص ۹۲۷، اسی طرح لیہ کے مقام پر جب آپ طائف کی مہم پر تشریف لے گئے آپ نے ایک مسجد بنوائی (ابن ہشام، ص ۸۷۲؛ الواقدی، طبع Wellhausen ص ۳۶۸ ببعد)؛ مدینہ، منورہ میں اور اس کے گرد مسجدیں ہی مسجدیں ہو گئیں کیونکہ آپ نے وہاں نمازیں پڑھی تھیں ۔ Wustenfeld: Gesch. d. Stadt Medina، ۳۱ و ص ۳۸ و ۱۳۲ ببعد) غزوہ خندق کی بابت ہمیں بتایا جاتا ہے کہ "آپؐ نے ہر اس جگہ نماز پڑھی جہاں جہاں اب مسجدیں موجود ہیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۲۲۸) ۔ [آج یہاں مساجد خمسہ بنی ہوئی ہیں] مثال کے طور پر مسجد الفضیخ کو مسجد الشمس (Wustenfeld : Medina، ص ۱۳۲) بھی کہتے ہیں ۔

مسجدیں کئی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات کے ساتھ وابستہ ہوئیں مثلاً مدینہ میں مسجد البغلہ [جسے مسجد بنو ظفر اور سفرۂ پیغمبر بھی کہا جاتا ہے جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک نماز ادا فرمائی اور دعا مانگی تھی؛ مسجد الاجابہ جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا قبول ہوئی، مسجد الفتح اہل مکہ پر فتح پانے کی یادگار کے طور پر تعمیر ہوئی (دیکھیے Wustenfeld : Medina، ص ۱۳۶ ببعد) ۔ اسی طرح مکہ مکرمہ میں قدرتی طور پر بکثرت جگہیں ایسی تھیں جنہیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ سے نسبت کی بنا پر تقدس حاصل ہوا ور اس لیے ان کو نماز گاہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا ۔ کہا جاتا ہے کہ بیت اللہ کے بعد سب سے محترم مقام

حضرت خدیجہؓ کا مکان ہے، جسے مولد السیدہ فاطمہ بھی کہتے ہیں [کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت سے قبل زندگی کے کئی سال یہاں بسر کیے تھے اور اسی مکان میں آپؐ کی دوسری صاحبزادیوں کے علاوہ آپؐ کی سب سے چھوٹی بیٹی حضرت فاطمہؓ پیدا ہوئی تھیں]۔ یہ گھر جس میں آپؐ ہجرت تک فروکش رہے، بعد میں حضرت علیؓ کے بھائی عقیلؓ نے لے لیا تھا اور حضرت معاویہؓ نے اسے خرید کر مسجد میں تبدیل کر دیا (*Chroniken d. Stadt Mekka*، طبع Wüstenfeld: ج ۱ : ۴۶۳ ؛ ۳ : ۴۲۸ و ۴۴۰)۔ اس کے بعد اس مکان کا مرتبہ ہے جسے آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم] نے ہجرت سے قبل اپنی قیام گاہ اور مرکز و مستقر کے طور پر اختیار فرمایا تھا]۔ اس مکان کو ہارون الرشید کی والدہ خیزران نے ۱۷۱ھ میں، جب کہ وہ حج کے لیے یہاں آئی ہوئی تھی، خرید کر مسجد بنا دیا۔ اس نے مولد النبیؐ بھی خرید لیا اور اسے بھی مسجد بنا دیا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۲۲؛ ۳ : ۴۳۹)؛ لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی سے منسوب عمارتوں کی تلاش روز بروز بہت زیادہ بڑھتی گئی اور اس طرح ان مقامات کی تعداد میں روزبروز اضافہ ہوتا چلا گیا، نہ صرف وہ مقامات جو آپؐ سے منسوب تھے، بلکہ وہ بھی جن کا کچھ تعلق آپؐ کے صحابہؓ سے تھا۔ ایسے مقامات یہ ہیں: مولد حضرت حمزہؓ، عمرؓ و علیؓ (*Chron Mekka*، ۳ : ۴۴۵)۔ حضرت ماریہؓ قبطیہ کا مکان جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیٹے حضرت ابراہیم کی والدہ تھیں (کتاب مذکور، ۱ : ۴۴۷ ۴۶۶) اور جن کے نام پر مدینہ میں ایک مسجد بھی تھی (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۱۳۳)۔ [غالباً مسجد مشربۂ ام ابراہیمؑ، جہاں حضرت ابراہیمؓ کی ولادت ہوئی] اس کے علاوہ مسجد خدیجہؓ تھی (کتاب مذکور، ص مذکور ۱ : ۴۳۲)، مسجد عائشہؓ (کتاب مذکور، ۳ : ۴۵۴) اور ایک مسجد قبول دعا مکہ کی ایک تنگ وادی میں واقع تھی، جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھی (کتاب مذکور، ۳:۴۵۳)؛ ایک مسجد الجن ہے، جہاں جنوں نے آپؐ کا تبلیغی پیغام سنا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۶۴ ؛ ۳ : ۴۵۳)؛ پھر مسجد الرایۃ ہے، جہاں آپؐ نے فتح کے موقع پر اپنا جھنڈا لہرایا تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۶۸ زیریں اور ۷۰ بالائی؛ ۳ : ۱۳ و ۴۵۳)؛ مسجد البیعۃ جہاں سب سے پہلے آپؐ نے اہل مدینہ سے بیعت لی (کتاب مذکور، ۱ : ۴۲۸، ۳ : ۴۴۱)، عرفات میں بھی ایک مسجد حضرت ابراہیم کے نام سے مشہور ہے (کتاب مذکور، ۱ : ۴۱۵، ۴۲۵) اور اسی نام کی ایک اور مسجد مکہ کے قریب الزاہر میں ہے (ابن جبیر : الرحلہ، ۱۹۰۷ء، ص ۱۰۲، ۱۱)۔ ان یادگاری مساجد میں بعد میں اور اضافہ بھی ہوا، مثلاً مسجد ابی بکرؓ، مسجد بلالؓ، مسجد شق القمر وغیرہ (دیکھیے ابن جبیر : الرحلہ، ص ۱۱۴ ببعد؛ *B.G.A.*، ۳ : ۱۰۲ ببعد؛ **Snouck Hurgronje** : مکہ، ۲ : ۷ ؛ البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۴۵ ببعد)۔ اس طرح حجاز میں مسلمانوں کو ایک سلسلۂ مساجد مل گیا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم، آپؐ کے اہل بیتؓ اور صحابہؓ کے تعلق کی وجہ سے ممتاز ہو گئیں اور جن کی وجہ سے اسلامی تاریخ کو زندگی نصیب ہوئی۔

مسجد الاقصی کا ذکر سورۂ بنی اسرائیل (۱۷ : ۱) میں آیا ہے۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ کے سفر شب اور معراج سے متعلق ہے۔

دوسری بعض مساجد، جو انبیائے سابقین سے

منسوب ہوئیں حسب ذیل ہیں:

مصر میں ایک قدیم عیسائی خانقاہ کو مسجد موسیٰ کہتے تھے (المقریزی، ۵ : ۲۹۹)؛ القضاعی کے قول کے مطابق حضرت موسیٰؑ کے نام پر مصر میں چار مسجدیں تھیں (ابن دقماق، طبع Vollers ص ۲۹)؛ ایک مسجد یعقوبؑ و یوسفؑ بھی تھی (B.G.A.، ۳ : ۲۰۰) اور ایک قید خانہ یوسف تھا، جو یقیناً قدیم زمانے سے چلا آتا تھا (المقریزی، ۵ : ۳۱۵)؛ منیۃ ابن الخصیب (ابن جبیر، ص ۵۸) میں ایک مسجد ابراہیم تھی۔ صنعاء کی جامع مسجد سام بن نوح کی طرف منسوب بتائی جاتی تھی (B.G.A.، ۷ : ۱۱۰)؛ اصطخر کا قدیم مندر، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، حضرت سلیمانؑ سے منسوب تھا (المسعودی: مروج، ص ۷۷؛ یاقوت، ۱ : ۲۹۹)۔ [مسجدوں کی اس کثرت کا باعث فقط یہ تھا کہ مسلمانوں کے نزدیک مسجد عبادت (نماز) وغیرہ کے علاوہ ایک کثیر المقاصد ادارہ تھا، نہ کہ وہ جس کا تذکرہ بعض غیر محتاط مغربی فضلا بے بنیاد روایتوں پر انحصار کر کے عموماً کرتے رہتے ہیں۔ مسجد کی تعمیر اور اس کی خدمت سے شغف ایک مسلم کی زندگی کا جزو اعظم تھا، اور اسی جذبے کے تحت، وہ مسجد کی طرح دوسری اقوام کی عبادت گاہوں کا بھی احترام کرتے تھے، استثنائی معاملات الگ ہیں کہ وہ ہر جگہ ہوتے ہیں۔ اسلام کی تعلیم جملہ عبادت گاہوں کی تعظیم سکھاتی ہے۔ بہر حال، مسجد کی تعمیر چودہ صدیاں گزر جانے کے باوجود آج بھی مسلمانوں کا محبوب ترین عمل ہے۔]

۴۔ مقابر کے ساتھ ملحقہ مساجد: یادگاری مساجد کی ایک خاص قسم میں وہ مساجد شامل ہیں، جو کسی مقبرے کے متعلق ہوتی تھیں۔ بزرگوں اور ولیوں کے مزار قدیم زمانے ہی سے مقبول سمجھے جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ [مرور زمانہ سے] انہیں مسلمانوں نے بھی اپنا لیا۔ عام میلان تھا کہ ان مقامات کو جو اکابر اسلام سے علاقہ رکھتے تھے، ممتاز کیا جائے اور قدرتی طور پر اس میلان کا خاص مرجع وہ قبریں بن گئیں جن میں یہ بزرگ استراحت فرما تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ بڑی باقاعدگی سے جنت البقیع میں ان شہداء کے مزار پر دعائے مغفرت کی غرض سے تشریف لے جایا کرتے تھے جو احد کے میدان میں شہید ہوئے اور ان کے حق میں استغفار کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۴۱)۔

کتب حدیث میں اس مسئلہ پر بحث موجود ہے کہ آیا مقابر عبادت گاہوں کے طور پر استعمال ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ احادیث اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہیں اور یہی جواب قبروں پر نماز پڑھنے کی بابت بھی ہے: چنانچہ احادیث میں بالصراحت موجود ہے کہ قبرستان میں نماز پڑھنا (صلوۃ فی المقابر) مکروہ ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب [کراھیۃ الصلوۃ فی المقابر] ۵۲)۔ احادیث میں قبروں کے اوپر بیٹھنے، اور ان کی طرف نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے (مسلم، الجنائز، باب [۲ : ۶۶۷، النہی عن الجلوس علی القبر و الصلوۃ علیہ، حدیث ۹۷۱ تا ۹۷۲] ۳۳)۔ یہ بھی مذکور ہے کہ گھروں میں نماز پڑھ لو، لیکن قبروں کو مسجد کے طور پر استعمال نہ کرو (مسلم، صلوۃ المسافرین، باب ۲۹)۔ ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مقابر کو مساجد کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا (البخاری، صلوۃ، باب ۴۸، الجنائز باب ۶۲)۔ [اس ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ مبادا اہل اسلام میں یہود و نصاری کی طرح قبر پرستی شروع ہو جائے]۔ مرض الوفات میں یہود و نصاری پر اس بنا پر لعنت فرمائی

کہ انھوں نے اپنے انبیاء ؑ کی قبور کو اپنی مساجد بنا لیا تھا ۔ احادیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ مقابر کو نماز گاہ بنانا قدیم یہودی دستور ہے، کیونکہ جب کوئی متقی شخص فوت ہو جاتا ہے تو وہ اس کے مزار پر بنا دیتے ہیں مسجد وغیرہ (البخاری، صلوٰۃ، باب ۴۸ و ۵۵، مسلم الجنائز، باب ۱۷) ۔ [آپ ؐ کا یہ فرمانا بالکل بجا تھا کیونکہ یہود و نصارٰی اپنے انبیا اور صلحا کی قبروں پر رواجی طور سے گرجے اور معابد تعمیر کرتے تھے] ۔

کسی مقبرے سے ملحق مسجد کو عام طور پر قبہ مسجد کہتے ہیں۔ قبہ کے معنی خیمے کے ہیں (البخاری، جنائز، باب ۲۲؛ حج، باب ۴۶، فرض الخمس، باب ۱۹؛ الجزیہ باب ۱۵؛ طرفہ : دیوان، ۷ : ۲)، لیکن بعد میں قبہ کے معنی اس گنبد کے ہو گئے جو عام طور پر مقبروں پر ہوتے ہیں اور اس طرح یہ کسی ولی یا بزرگ کی خانقاہ یا مزار کے معنوں میں استعمال ہونے لگا (دیکھیے ابن جبیر : الرحلۃ، ص ۴۱ و ۱۰۵؛ نیز دیکھیے Dozy : *Supplement*، بذیل مادہ)۔ مقام کے معنی بھی ایک عبادت خانے اور کسی ولی کے مزار کے ہیں (Berchem : *Corpus Inscr. Arab*، ۱، شمارہ ۲۷، وغیرہ، بمدد اشاریہ) ۔ کسی ولی کے مزار پر قبہ تعمیر کرنے کی رسم بوزنطی مملکت میں پوری طرح جڑ پکڑے ہوئے تھی [جس کی طرف احادیث میں اشارہ کیا گیا ہے] (Hauch : Herzog *Realenzyclopädie*، باب ۳، ۱۰ : ۴۸۷)، بعض علاقوں میں مزار گاہوں کا نام مشہد تھا (V. Berchem : *Corpus inscr Arab*، ج ۱، شمارہ ۳۲، ۶۳، ۷۱، ۷۴، ۵۴۴؛ المقریزی، ۲ : ۴۰۹ تا ۴۶۲ ببعد)، لیکن معروف اور مشہور ولیوں کے مزارات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، مثلاً جرجیس الموصل (ابن جبیر : الرحلۃ، ص ۲۳۹) وغیرہ میں ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور (حضرت) ابوبکر ؓ اور عمر ؓ حضرت عائشہ ؓ کے مکان میں دفن ہوئے ۔ حضرت فاطمہ ؓ اور حضرت علی ؓ اس کے قریب رہا کرتے تھے ۔ حضرت عائشہ ؓ نے اپنے حجرے اور مزارات کے درمیان ایک دیوار بنوا دی تھی تا کہ لوگ آپ ؐ کے مزار پر سے مٹی اٹھا کر نہ لے جا سکیں ۔ امہات المؤمنین کے مکانات برابر اسی حالت میں قائم رہے تا آنکہ الولید اول نے انھیں دوبارہ تعمیر کرا دیا۔ اس نے یہ مکانات حاصل کر لیے اور ازواج مطہرات کے مکانوں کو مسمار کرا کر وہاں نئی عمارتیں بنا دیں ، قبروں کے گرد پنج گوشہ دیوار کھینچ دی ۔ ایک مدت کے بعد جا کے اس پر گنبد تعمیر ہوا (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۶۹ ببعد، ۷۲، ۸۷ ببعد، ۹۸)۔ ایک مدت کے بعد مدینہ منورہ کے قبرستان البقیع میں ایک سلسلہ مشاہد تعمیر ہو گیا جہاں اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور صحابہ ؓ کے مزار تھے (کتاب مذکور، ص ۱۴۰ ببعد؛ ابن جبیر : الرحلۃ، ص ۱۹۵ ببعد)؛ بعض مزار متنازع فیہ تھے (دیکھیے مثلاً الطبری، ۲ : ۲۳۴۶، س ۴ ببعد) ۔ یہ مشاہد مقدس تھے، جہاں لوگ حصول برکت کے لیے جایا کرتے تھے (ابن جبیر : الرحلۃ، ص ۲۱۴، س ۱۳ و ۱۷) ۔ بعض مشاہد میں اعضائے جسم کی الگ الگ تعظیم کی جاتی تھی، مثلاً امام الحسین ؓ کے سر مبارک کی قاہرہ میں جہاں یہ سر مبارک ۴۹۱ھ میں عسقلان سے لایا گیا (علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدۃ، ۴ : ۹۱ ببعد؛ دیکھیے Sauvaire : *Hist. Jérus. Hébr.*، ص ۶۱)؛ آپ کے سر مبارک کی کچھ عرصے تک دمشق کی مشہد الرأس میں بھی تقدیس ہوتی رہی (بقول ابن شاکر، *J. A.*، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۵) ۔ رفتہ رفتہ مسلمان اولیاء اللہ کے مزاروں

کی ایک کثیر تعداد معرض وجود میں آگئی اور ان کے ساتھ قبل از اسلام زمانے کے بھی وہ سب مقدس مقامات شامل کر لیے گئے جنھیں مسلمانوں نے اپنا لیا تھا۔ بعض اوقات یہ ثابت کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ مقبرہ متعلقہ پہلے کبھی موجود بھی تھا یا نہیں۔ جہاں کہیں بھی شیعوں کی حکومت رہی وہاں اہل بیت کی یادگاریں تعمیر ہوگئیں۔ مصر میں ابن جبیر اہل بیت کے ۱۴ مردوں اور پانچ عورتوں کی فہرست دیتا ہے جن کی ملک میں زیارت گاہیں تھیں (الرحلہ، ص ۴۹ ببعد)۔ رفتہ رفتہ ایسے ولیوں کے مقابر تعمیر ہونے لگے جو اپنے علم و فضل یا زہد و تقوی یا اپنی کرامتوں کی وجہ سے ممتاز تھے مثلاً قاہرہ میں مزار الشافعی اور طنطا میں احمد البدوی کا مزار۔ ایسی مسجدیں بھی تھیں خصوصاً پہلے کی قائم شدہ زیارت گاہیں جو تورۃ اور انجیل کی مسلّمہ یا مزعومہ شخصیتوں سے منسوب تھیں جیسے روبیل (Reuben) اور آسیہ زوجہ فرعون (کتاب مذکور، ص ۴۹)، دمشق اور اس کے مضافات میں ایسی متعدد مساجد تھیں جو پیغمبروں اور نا معلوم ولیوں کے مزارات پر تعمیر ہوئیں (ابن جبیر: الرحلہ، ص ۲۷۳ ببعد)۔ فلسطین میں بے شمار مقابر توراۃ و انجیل کی مقدس شخصیتوں کے موجود ہیں (قب Le Strange: *Palestine under the Moslems*، اشاریہ اور Conder در *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*، ۱۸۷۷ء، ص ۸۹ ببعد)۔ یہ عام طور پر گنبد والی مسجدیں ہیں۔

انجیل و تورات میں جن شخصیتوں کا ذکر آیا ہے ان کے بعد ان لوگوں کی درگاہیں آتی ہیں جو قرآن [مجید] میں مذکور ہیں، مثلاً جامع عکّا کے باہر (حضرت) صالحؑ کا مزار بتایا جاتا تھا (ناصر خسرو: سفرنامہ، طبع Schefer، ص ۱۵، س ۱۰ = ۴۹) اور شام میں آپ کے بیٹے کا مزار (ابن جبیر، ص ۴۹)۔ (حضرت) ہودؑ کا مزار بھی عکّا کے قرب میں بتایا جاتا ہے (سفرنامہ، ص ۱۶، سطر ۵ = ۵۲)۔ اس کے ذرا مشرق کی جانب حضرت شعیب علیہ السلام اور ان کی بیٹی کا مزار ہے (کتاب مذکور، ص ۱۶، سطر ۱۲ = ۵۳)۔ حضرت ہودؑ کا مقبرہ دمشق اور حضر موت میں بھی بتایا جاتا تھا (یاقوت، ۲ : ۵۹۹، سطر ۱۶)، پھر خاص مسلم ولیوں کے مزارات ہیں، مثلاً ذوالکفل کا جو حضرت ایوب کے بیٹے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۶، سطر ۴ = ۵۲)۔ اس کے علاوہ دوسرے ولیوں کی خانقاہیں بھی ہیں۔ دین دار سیاح ایسے مزاروں پر اکثر جایا کرتے تھے اور اسی وجہ سے ان کا ذکر ادب میں بار ہا آ جاتا ہے۔

بعض اوقات ایسا ہوتا کہ ایک ہی بزرگ کے نام سے متعدد مسجدیں مشرف ہو جاتی تھیں۔ حضرت ابوہریرہؓ جن کا مزار مدینہ میں ہے، نہ صرف مذکورہ بالا مقام جیزہ میں ان کے نام کی مسجد ہے بلکہ فلسطین میں مختلف مقامات پر ان کا مقبرہ اور مسجد ہے، یعنی الرملہ میں اور طبریہ کے جنوب میں یبنا میں (خلیل الظاہری: زبدۃ کشف الممالک، طبع P. Ravaiss، ص ۳۲؛ سفرنامہ خسرو، طبع Ch. Schefer، ص ۱۷؛ یاقوت، ۳ : ۵۲۰، سطر ۲۰؛ ۴ : ۱۰۰۷، سطر ۱۲، قب *Symbolae Osloenses Fasc. Suppl.*، ج ۲ (۱۹۲۸ء)، سطر ۱۳)۔ حضرت یونسؑ کی قبر کی تعظیم و تقدیس نہ صرف نینوا قدیم بلکہ فلسطین میں بھی ہوتی تھی۔

ارباب اقتدار کا یہ دستور ہو گیا تھا کہ وہ نہ صرف اپنے باپ کی عزت و توقیر میں اضافہ کرنے کے لیے اس کی قبر پر ایسی امتیازی عمارتیں بنوا دیتے بلکہ اپنی زندگی میں اپنے لیے بھی اسی قسم کی عمارتیں تعمیر کرا لیا کرتے تھے۔ مملوک

سلاطین کا تو یہ مخصوص دستور تھا۔ شاید انہیں یہ شوق اس لیے پیدا ہوا ہو کہ انہوں نے ایسے خانوادوں کی بنیاد نہ ڈالی تھی، جن میں اقتدار باپ سے بیٹے کو ورثے میں ملتا ہو۔ ایسی عمارات کو قبہ کہتے ہیں (van Berchem، در C. I. A، ج ۱، شمارہ ۸۲ ببعد، ۹۵، ۹۶، ۱۲۶، ۱۳۸ وغیرہ)، مستثنٰی صورت میں قبروں کو زوایہ (کتاب مذکور؛ شمارہ ۸۹) اور اکثر تربۃ بھی کہتے ہیں (کتاب مذکور، شمارہ ۵۸، ۶۶، ۸۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۶، وغیرہ)۔ تربہ کا لفظ بعد میں مسجد کے ہم معنی ہوگیا، یعنی کچھ تو ولی کا مزار اور کچھ مقدس مقام (دیکھیے ابن جبیر: الرحلہ، ص ۴۱، ۱۹۶)؛ ان قبوں میں تلاوت قرآن مجید باقاعدگی سے ہوا کرتی تھی اور مقبرے کے لیے کسوہ مہیا کی جاتی تھی۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ مقبرہ ایک بڑی مسجد کے ساتھ تعمیر ہوا ہو مگر اسے ایک جالی کے ذریعہ مسجد سے علٰحدہ کر دیا جائے (یاقوت، ۴: ۵۰۹، س ۶ ببعد).

۵۔ مسجدیں جو بطور خاص تعمیر کی گئیں: ابتدائی دور میں مسجدوں کی تعمیر (مسلمان) حکمران کی سماجی ذمہ داری تھی کیونکہ وہ قوم اور قبیلے کا نمائندہ ہوتا تھا۔ پھر بہت جلد ایسی متعدد مسجدیں معرض وجود میں آ گئیں جو مختلف افراد نے تعمیر کرائی تھیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے قبائلی مساجد کے علاوہ مختلف فرقوں کی مساجد بھی تھیں اور ممتاز رہنماؤں نے بھی مسجدیں تعمیر کرائیں جو ان کی سرگرمیوں کا مرکز ہوا کرتی تھیں، مثلاً مسجد عدی بن حاتم (الطبری، ۲: ۱۳۰)۔ کوفہ میں مسجد سماک (کتاب مذکور، ۱: ۲۶۵۳) اور مسجد اشعث وغیرہ۔ قدیم مقدس مقامات کی اسلامی حدود میں شمولیت کے نتیجے میں خود مسجد کو بھی ایک مقدس مقام کا درجہ حاصل ہو گیا اور مسجد کی تعمیر ثواب کا کام سمجھا جانے لگا؛ ایک حدیث کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ شخص جو مسجد تعمیر کرے گا خدا اس کے عوض اس کے لیے جنت میں مکان بنائے گا"؛ ایک دوسری روایت میں ان الفاظ کا اضافہ بھی ہے: "گر وہ خدا کا دیدار کرنا چاہتا ہے [تو مسجد تعمیر کرے]" (Corpus juris di Zaid b. ʿAli، طبع Griffini، شمارہ ۲۷۶؛ البخاری، صلوٰۃ، باب ۶۵؛ مسلم، مساجد، حدیث ۴؛ زہد، حدیث ۲؛ المقریزی، ۴: ۲۶۳)۔ دوسری متبرک عمارتوں کی طرح بعض اوقات مساجد بھی کسی خواب میں بشارت پا کر تعمیر کرائی جاتی تھیں؛ اس قسم کی ایک روایت السمہودی نے ۵۵۵ھ کے مدینہ کے متعلق نقل کی ہے (وستنفلٹ: Medina، ص ۹۱ ببعد) اور اسی قسم کی ایک روایت دمشق کی ایک مسجد کے متعلق بھی ہے (J. A.، سلسلہ ۹، ۷: ۳۸۴)۔ ایک مسجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے شکرانے میں تعمیر ہوئی (المدرسۃ الشریفیہ، المقریزی، ۴: ۲۰۹)۔ خاص طور سے صاحب اختیار لوگوں پر واجب تھا کہ وہ مساجد تعمیر کرائیں۔ بالکل ابتدائی دور میں بھی حکام اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ اسلام کی نشر و اشاعت میں وسعت کے مطابق نئی مساجد بھی تعمیر ہوتی رہیں (دیکھیے البلاذری، ص ۱۷۸ ببعد)۔ ۴۰۰ھ کے قریب والئ میدیہ بدر بن حسنویہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے تین ہزار مسجدیں اور سرائیں تعمیر کرائیں (Mez: Die Renaissance des Islams، ۱۹۲۲ء، ص ۳۴۲)۔ کتبوں کے مجموعوں نیز کتب جغرافیا و آثار بلاد کے مطالعہ سے بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ اس طرح مسجدوں کی تعداد میں کتنا کچھ اضافہ ہوا۔

مصر میں الحاکم نے ۴۰۳ھ میں قاہرہ کی مسجد

شماری کرائی تو معلوم ہوا کہ وہاں آٹھ سو مسجدیں تھیں (المقریزی، ۴ : ۲۶۳)؛ القضاعی (م ۴۵۴ھ/ ۱۰۶۲ء) نے بھی مسجدوں کو شمار کیا، جس کے مطابق ان کی تعداد تیس ہزار یا چھتیس ہزار بتائی جاتی ہے (یاقوت، ۴: ۱۰۹؛ ابن دقماق، طبع Vollers، ص ۹۲؛ المقریزی، ۴ : ۲۶۴)، جو بالکل خیالی معلوم ہوتی ہے (غالباً لفظ الف [= ہزار] سے پہلے واؤ رہ گئی ہے، یعنی ۱۰۳۶ مراد ہوگا)۔ المقریزی کے مطابق ابن المتوّج (م ۷۳۰ھ) نے ۴۸۰ مساجد شمار کی تھیں اور ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) جامع مساجد کی غیر مکمل فہرست کے علاوہ ۴۷۲ مسجدوں کی ایک اور فہرست بھی دیتا ہے، جس میں وہ مدارس اور خانقاہوں وغیرہ کو شامل نہیں کرتا۔ المقریزی کی بیان کردہ تعداد اس سے کم ہے۔ بغداد کی تیس ہزار مسجدوں کی محض خیالی تعداد بہت پہلے یعنی یعقوبی ہی کے دور میں دیکھی جا سکتی ہے (BGA، ۷ : ۲۵۰)۔ یہ بھی محض مبالغہ تھا جو ابن جبیر کو اسکندریہ میں بتایا گیا کہ اس شہر میں بارہ یا آٹھ ہزار مسجدیں ہیں (ص ۴۳)۔ بصرے میں بھی، جہاں زیاد نے سات مسجدیں بنوائیں (B.G.A، ۵ : ۱۹۱)، مساجد کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا، لیکن یہاں بھی مبالغہ آمیز تعداد (۷۰۰۰) بتائی جاتی ہے (B.G.A، ۷ : ۳۶۱)۔ دمشق میں ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/۱۱۷۶ء) نے شہر کے اندر ۲۴۱ اور شہر کے باہر ۱۴۸ مساجد شمار کی تھیں۔ (J.A، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۳)۔ بلرم (Palermo) میں ابن حوقل نے ۳۰۰ سے زائد اور اس سے اوپر جو گاؤں ہے اس میں ۲۰۰ مسجدیں شمار کی تھیں۔ بعض گاؤں میں بیس بیس مسجدیں بن گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے نہایت تھوڑے فاصلے پر واقع تھیں؛ تاہم اس کثرت تعداد کو اچھا نہیں سمجھا گیا: ہر شخص اپنی علیحدہ مسجد تعمیر کرنا چاہتا تھا (یاقوت، ۱ : ۷۱۹؛ ۳ : ۹۰۹، ۴ : ۱۰۴)۔ حقیقت یہ ہے کہ عام مذاق ہی اس قسم کا ہو گیا تھا؛ یعقوبی بغداد کی ایک مسجد کا ذکر کرتا ہے، جو دفتر محصولات کے انباری افسروں کے لیے مخصوص تھی (BGA، ۷ : ۲۴۵) اور اسی طرح کئی ممتاز و معروف علما کی فی الواقع اپنی اپنی الگ مسجدیں تھیں۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ بعض غیر سرکاری متدین افراد مسجدیں تعمیر کرا دیتے تھے۔ ۶۷۲ھ میں تاج الدین نے ایک مسجد بنوائی اور اس میں ایک علیحدہ حجرہ بھی بنوایا جس میں وہ اکیلے نماز پڑھا کرتے اور اپنا وقت مراقبہ میں گزارا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۹۰)۔ اس طرح جو مسجدیں تعمیر ہوتی تھیں انھیں عموماً ان کے بانیوں کے نام پر پکارا جاتا تھا اور اسی طرح یادگار مساجد اور مقبرہ والی مسجدوں کو اس شخص کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا جس کی یادگار میں یا جس کے مقبرے پر ایسی مسجد تعمیر کی جاتی تھی۔ بعض اوقات مسجد کسی ایسے دیندار عابد کے نام سے مشہور ہو جاتی، جو اس میں مقیم رہا ہو (المقریزی، ۴: ۹۷، ۲۶۵ بعد)۔ مدرسہ بھی صدر مدرس یا کسی اور استاد کے نام سے موسوم ہو جاتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۲۳۵؛ یاقوت : الادباء، ۷ : ۸۲)۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ مسجد کا نام اپنے محل وقوع یا اپنی عمارت کے کسی مخصوص پہلو کے لحاظ سے مشہور ہو جاتا۔

۶۔ المصلّٰی (نماز گاہیں): باقاعدہ مساجد کے علاوہ المقریزی قاہرہ میں نماز کے آٹھ مقامات (مصلّٰی) بتاتا ہے جو زیادہ تر القرافہ میں تھے (۴ : ۳۳۳ بعد)۔ مصلّٰی کے معنی کوئی ایسی جگہ ہے جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، اس لیے وہ مسجد بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ] : ۱۱۹ : [وَ اتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ

مُصَلّٰی ا؛ نیز دیکھیے المقریزی: خطط، ۴: ۲۰۵، س ۱۶؛ وہی مصنف: اتعاظ، طبع Bunz، ص ۹۱، س ۱۷؛ یاقوت: معجم، ۴: ۳۶۶، س ۳ تا ۵)؛ یا مسجد کی حدود کے اندر کوئی مخصوص جگہ (الطبری، ۱: ۲۳۰۸، س ۱۶؛ البخاری، کتاب الغسل، باب ۱۷؛ کتاب صلوٰۃ، باب ۹۱)۔ فلسطین میں کئی کھلی جگہیں نماز کے لیے مقرر تھیں، جن میں صرف ایک محراب ہوتی اور حدود کی نشان دہی کی ہوتی تھی، لیکن بالکل کھلی جگہیں ہوتی تھیں (دیکھیے طبریاس کے متعلق سفرنامہ، ترجمہ Schefer، ص ۳۶)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بابت روایت ہے کہ آپؐ عیدین: الفطر اور الاضحٰی کے لیے بنو سلمہ کے مصلّی میں تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت زبیرؓ کو نجاشی نے ایک نیزہ تحفہ دیا تھا، اسے آپؐ کے آگے آگے لے چلتے اور سترہ کے طور پر آپؐ کے سامنے گاڑ دیا جاتا تھا۔ اس کے سامنے کھڑے ہو کر آپؐ نماز پڑھایا کرتے تھے اور پھر منبر کے بغیر اپنے سامنے والی صفوں میں بیٹھے لوگوں کو خطبہ دیا کرتے تھے (الطبری، ۱: ۱۲۸۱، س ۱۴ بعد؛ البخاری، کتاب الحیض، باب ۶؛ کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۰؛ کتاب العیدین)۔ نماز استسقاء (مسلم، الاستسقاء، حدیث ۱) کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم مصلّی ہی کو گئے تھے۔ یہ مصلّی ایک کھلی جگہ تھی اور آنحضرتؐ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپؐ نے یہاں عمارت بنانے کی ممانعت بھی کر دی تھی (وستنفلٹ: Medina، ص ۱۲۷ بعد)۔ ایسے مصلّی پر شہر سے باہر جا کر عیدین کی نماز ادا کرنے کا یہ مسنون طریقہ رائج ہو گیا۔ کئی شہروں میں اس رواج کی شہادت ملتی ہے۔ تاہم مدینہ میں اسی قسم کے مصلّی پر بعد میں ایک عمارت کھڑی کر دی گئی تھی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸ بعد) اور دوسرے شہروں میں بھی ایسا ہی ہوا۔ ابتدائی زمانے میں مروان نے ایک اختراع یہ کی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸؛ البخاری، کتاب عیدین، باب ۶) کہ وہاں منبر لگوا دیا۔ جب حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے المدائن میں ایوان کسرٰی میں مسجد بنائی تو ۱۶ھ کی عید کے موقع پر صراحۃً کہا گیا تھا کہ شہر سے باہر نکل کر نماز کے لیے جانا سنت ہے۔ مگر حضرت سعدؓ کی رائے میں یہ امر اختیاری تھا (الطبری، ۱: ۲۴۵۱)۔ ۳۰۰ھ کے تھوڑے عرصہ بعد ہمدان کے باہر ایک مصلّی کا ذکر آتا ہے (المسعودی: مروج، ۹: ۲۳)۔ بغداد میں بھی المصلّی العتیق تھا؛ یہاں ملحدین قیدیوں کے قتل کے لیے ایک دکہ یعنی چبوترہ بھی تعمیر ہوا تھا (الطبری، ۳: ۲۲۴۴ بعد، دیکھیے ص ۱۶۵۹، س ۱۸)؛ کوفہ میں کئی مصلّی موجود تھے (کتاب مذکور، ۲: ۶۲۸، س ۶؛ ۱۷۰۴، سطر ۸؛ ۳: ۳۶۷، س ۸ بعد)؛ مرو میں دو تھے (کتاب مذکور، ۲: ۱۹۳۱، س ۳؛ ۱۹۶۴، س ۲؛ ۱۹۶۴، س ۱۹؛ دیکھیے سفرنامہ، ترجمہ Schefer، ص ۲۷۴)؛ ایک فرغانہ میں (*B.G.A.*، ۲: ۳۹۳، س ۱۱)۔ ترمذ کا مصلّی چار دیواری کے اندر تھا (*B.G.A.*، ۲: ۳۴۹، س ۱۸)۔ قاہرہ میں عیدین کی نماز خولان (ایک یمنی قبیلہ) کے مصلّی پر ہوا کرتی تھی اور مسجد عمروؓ کا خطیب امامت کراتا تھا۔ بقول القضاعی، عیدین کی نماز بعموم کی پہاڑی کے سامنے کے مصلّی پر ہوا کرتی تھی، پھر مصلّی القدیم پر ہونے لگی جہاں احمد بن طولون نے ۲۵۶ھ میں ایک عمارت بنا دی۔ اس کے موقعے کو کئی بار تبدیل کیا گیا (المقریزی، ۴: ۳۳۳ بعد؛ دیکھیے *B.G.A.*، ۳: ۲۰۰، س ۱۴ بعد)۔ ۳۰۲ھ، ۳۰۶ھ اور ۳۰۸ھ میں عید کی نماز پہلی مرتبہ مسجد عمروؓ میں ادا ہوئی (المقریزی، ۴: ۲، س ۸ بعد؛ حسن المحاضرہ،

۲ : ۱۳۷؛ زابرس؛ ابن تغری بردی، ۲ : ۱۹۳، ص ۹ ببعد)۔ ابن بطوطہ اس سنت کا رواج اندلس (۱ : ۲۰) اور تونس (۱ : ۲۲) اور ہندوستان (۳ : ۱۵۳) میں بھی بتاتا ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں عیدین کی نماز مصلی ہی میں ہوتی تھی، لیکن وہ ان تہواروں سے متعلق بدعات کی مذمت کرتا ہے (کتاب المدخل، ج ۲، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۸۲ ببعد)۔ فقہ میں بھی یہ حکم دیا گیا ہے، گو ہر جگہ بالوضاحت مذکور نہیں ہے (دیکھیے : Handbuch d. Juynboll Islam Ges. ، ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۷؛ I. Guidi : Il Muhtasar، ج ۱ : ۱۹۱۹ء، ص ۱۳۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سنت وقت گزرنے پر عام طور سے متروک ہو گئی۔ نویں صدی میں مسجد آق سنقر واضح طور پر جمعہ کی نماز کے خطبے اور عیدین کے لیے تعمیر کی گئی تھی (المقریزی، ۲ : ۱۰۷، ص ۷۱)۔

(ج) مسجد بطور مرکز عبادت الٰہی

(۱) مسجد کا تقدس: اسلام کی ابتدائی صدیوں میں مسجد کے تقدس میں اضافہ ہوا۔ ان مقامات کا تقدس جو مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے اور جن کا تقدس پہلے سے چلا آتا تھا وہ قدرتی طور پر باقی رہا، مگر مساجد کے تقدس اور وقار میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) کی اصطلاح جو پہلے صرف کعبہ کے لیے مخصوص تھی اب ہر مسجد کے لیے استعمال ہونے لگی (دیکھیے Corpus iuris di Zaid b. Ali، شمارہ ۳۸۰؛ دیکھیے ص ۱۵۶، ۱ : ۳۸۹، Chron Mekka، طبع وستنفلٹ؛ v. Berchem : Corpus Inscr. Arab، ۳ : ۱۶۳، ج ۱، شمارہ ۱، ص ۱۸؛ ابن الحاج : کتاب المدخل، ۱ : ۲ : ۲۳، ۲ : ۶۳ و ۶۸ و ۶۸؛ دیکھیے بہت ربط، کتاب مذکور، ۱ : ۲۲۳، ۳۷؛ ۲ : ۵۶)۔ اس تقدس کے ابتدائی مفہوم میں تبدیلی کی وضاحت اس واقعے سے ہوتی ہے کہ مملوک سلطان الملک الظاہر بیبرس نے ایسی جگہ مسجد بنانے سے انکار کر دیا جہاں اونٹ باندھے جاتے تھے اس لیے کہ یہ جگہ ناموزوں معلوم ہوتی تھی [اور احادیث میں ایسی جگہوں پر نماز کی ممانعت کی گئی ہے] (المقریزی، ۲ : ۱۹؛ ابو داود، کتاب صلوٰۃ، باب ۲۲)۔

اللہ کے گھر میں محراب و منبر کو خاص تقدس حاصل ہے (دیکھیے نیچے) جیسا کہ مسجد نبوی اور روضۂ نبوی کو ہے (البخاری، کتاب فضل الصلوٰۃ فی مسجد مکہ والمدینہ، باب ۵)۔ زائرین کچھ تو روضۂ مبارک یا اس کی جالی کو چھو کر اور کچھ اس کے قریب دعا مانگ کر برکت حاصل کرتے ہیں کیوں کہ ایسے مقامات پر مانگی ہوئی دعا مستجاب ہوتی ہے (Chron Mekka، ۳ : ۴۴۱، ۴۴۳)۔

منیٰ کی مسجد الخیف میں زائرین اپنا سر آنحضرتؐ کے سر مبارک کے نشان والے پتھر پر رکھ کر خیر و برکت حاصل کرتے تھے (کتاب مذکور، ۳ : ۴۲۸)۔ ایسی جگہ پر مسجد تعمیر ہو سکتی ہے جس کا تقدس اس بات سے ظاہر ہو چکا ہو کہ [وہاں آنحضرتؐ یا کسی صحابی نے نماز پڑھی ہو] (مقریزی، ۲ : ۵۷)۔ اکثر اوقات مسجدوں کے اندر بعض مقام خاص طور سے مقدس سمجھے جاتے تھے۔ قباء اور مدینہ [منورہ] کی مساجد میں وہ مقام خاص طور پر متبرک مانے جاتے ہیں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر نماز ادا کی (البلاذری، ص ۵؛ البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۱؛ وستنفلٹ : Medina، ص ۶۵؛ دیکھیے ۸۲، ص ۱۰۹)۔ دوسری مساجد میں ایسے مقامات کی زیارت خاص طور پر کی جاتی تھی جہاں کوئی ولی کبھی بیٹھا ہو یا جہاں قدرت خدا کا مظاہرہ ہوا ہو، مثلاً مسجد عمروؓ اور جامع ازہر

میں (المقریزی، ۳: ۹۱، ۲۵) ایسے ہی بیت المقدس کی مسجد (المقدسی، B.G.A، ۳: ۱۷۰)۔ (مسجد کے آداب میں یہ بات بھی شامل ہے کہ مسجد کو صاف ستھرا رکھا جائے۔ نہ اس میں تھوکیں اور نہ جوتوں سمیت داخل ہوں [رک بہ آداب مسجد]۔ یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ اور درگاہوں کی طرح بعض اوقات مساجد کی بنیاد عالم خواب میں بشارت ہونے کے باعث بھی رکھی جاتی ہے۔

مسجد کے تقدس کے پیش نظر کوئی آدمی بلا تکلف مسجد میں داخل نہ ہو سکتا تھا، جیسا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے عہد میں دستور تھا۔ بقول امام احمدؒ بن حنبل، اہل الکتاب (یا اہل العہد) اور ان کے ملازم، جو جو مشرک نہ ہوں، مدینہ کی مسجد میں آ جا سکتے تھے (مسند، ۳: ۳۳۹، ۳۹۲)۔

بعض احادیث کے مطابق کوئی شخص جو فقہی لحاظ سے ناپاک ہو، مسجد میں داخل نہیں ہو سکتا (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ۹۲؛ ابن ماجہ، طہارۃ، باب ۱۲۳)۔ بہر حال صرف پاک اور مطہر شخص ہی مسجد میں جانے کا مجاز ہوتا ہے (مسلم، مساجد، حدیث ۹۳)۔

مسجد میں جاتے وقت جوتے اتارنے کی رسم خاصی پرانی ہے کیونکہ ابو عبیدہ کے وقت (دوسری صدی ہجری) میں بھی پائی جاتی تھی (یاقوت: الادباء، ۵: ۲۶۷، ص ۱۳ ببعد) اور المدخل کے مطابق (دیکھیے نیچے) ابو داؤد نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ الطبری اس کا رواج حضرت عمرؓ کے وقت سے بتاتا ہے (۱: ۲۳۰۸)۔

مسجد میں ننگے پاؤں ہی داخل ہونا چاہیے۔ مسجد میں داخل ہونے والے کو چاہیے کہ وہ مسجد میں داخل ہوتے وقت سب سے پہلے اپنا دایاں قدم اندر رکھے اور اَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ اَبْوابَ رَحْمَتِکَ (یعنی اے اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے) پڑھے اور اندر آنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۶۰، کتاب التہجد، باب ۲۵؛ مسلم، صلوۃ المسافرین، حدیث ۶۹ ببعد؛ الطبری، ۳: ۲۲۶۳، ۲۵۳۲)۔ آداب مسجد کے سلسلے میں خصوصی ضوابط کے رواج کا مقصد یہ تھا کہ خانہ خدا کا وقار قائم رہے۔ بھٹکے ہوئے جانوروں کے متعلق اعلان کرنے کی ممانعت کر دی گئی، اسلام کے آغاز تک بدو اپنے اجتماعوں میں ایسا کرتے تھے۔ نیز یہ قاعدہ بنا کہ کوئی شخص اونچی آواز سے نہ پکارے تاکہ دوسرے نمازیوں کی توجہ الی اللہ میں خلل نہ پڑے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۸۳؛ مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۸۰۔ زیادہ تفصیل کے لیے المدخل، ۱: ۹۰ ببعد)۔ نماز جمعہ کے لیے صاف ستھرا لباس پہننا چاہیے، تیل اور خوشبو لگانا چاہیے (البخاری، کتاب الجمعہ، باب ۳، ۶، ۷، ۹)، جیسا کہ حج کے لیے بھی طیب استعمال کی جاتی ہے (البخاری، کتاب الحج، باب ۱۴۳)۔

ایک مسئلہ جس پر معلّمین اخلاق کی توجہ مبذول رہی مساجد میں عورتوں کے داخلہ کے متعلق تھا۔ بہت سے لوگ ان کے داخلہ کے حق میں تھے۔ بعض احادیث سے یہ تأثر ملتا ہے کہ انہیں مسجد میں آنے سے روکا نہیں جا سکتا بشرطیکہ ان کے آنے جانے سے کسی فتنے کا خطرہ نہ ہو، اسی لیے یہ حکم ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائیں (مسلم، کتاب الصلوۃ، باب ۳۰؛ البخاری، جمعۃ، باب ۳) نیز فرمایا کہ وہ مردوں سے پہلے ہی نکل جایا کریں (النسائی، سہو، باب ۷۷؛ ابو داؤد، صلوۃ، باب ۵۲؛ ۱: ۲۴۸)۔ بعض اوقات مسجد کا ایک حصہ ان کے لیے مخصوص کر دیا جاتا تھا، مثلاً ۲۵۶ھ میں حاکم مکہ نے ستونوں

کے درمیان رسے بندھوا کر عورتوں کے لیے علیحدہ جگہ مقرر کر دی تھی (Chron Mekka، ۲: ۱۹۷، زیریں) مگر عورتوں کو زمانہ حیض میں مسجدوں میں نہ جانا چاہیے (ابو داؤد، الطہارہ، باب ۹۲، ۱۰۳؛ ابن ماجہ، طہارہ، باب ۱۱۷، ۲۲۳، ۱) ۔ مدینہ منورہ میں آج کل لکڑی کی ایک جالی کے ذریعہ عورتوں والا حصہ علیحدہ کر دیا گیا ہے (البتنونی، الرحلۃ الحجازیہ، ص ۲۴۰) ۔ ایک وقت ایسا بھی تھا کہ یہاں عورتیں مسجد کی چھت پر کھڑی ہوا کرتی تھیں (یاقوت : الادباء، ۶: ۴۰۰) ۔

اجنبی لوگ مسجد میں بیٹھ کر ایک دوسرے سے بات چیت کر سکتے تھے (دیکھیے B. G. A، ۲: ۲۰۵)؛ انھیں مسجد میں رات بسر کرنے کا حق حاصل تھا ۔ بعض کے نزدیک یہ حق صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا تھا جب کوئی دوسری جائے پناہ میسر نہ ہو (المدخل، ۲: ۴۳ زیریں حصہ، ص ۴۹، نیز دیکھیے نیچے) ۔ قدرتی طور پر لوگ وہاں بیٹھ کر کھانے پینے بھی لگ گئے اور یہ رواج عام ہو گیا ۔ مساجد میں باقاعدہ طور پر دعوتیں بھی دی جانے لگیں (مثلاً المقریزی : ۴، ۶۷، ۲ ببعد؛ حدیث میں ابن ماجہ، اطعمہ، باب ۳۲، ۲۹؛ احمد بن حنبل، ۲: ۱۰۶، سطر ۱۰ نیچے سے) ۔ الشیرازی (م ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) کے خاص تقوی کی ایک یہ علامت بیان کی جاتی ہے کہ اکثر اوقات اپنا کھانا مسجد میں لے آیا کرتے تھے اور اپنے شاگردوں کے ساتھ کھایا کرتے تھے (Wustenfeld، Der Imam Schafi، ۳: ۲۹۸) ۔ آہستہ آہستہ مسجدوں میں لوگ زیادہ تعداد میں رہنے لگے ۔ جامع ازہر میں بعض لوگوں نے یہ وطیرہ بنا لیا تھا کہ گرمیوں کی راتیں وہیں گذارا کرتے، کیونکہ وہ جگہ ٹھنڈی اور خوشگوار تھی (المقریزی، ۴: ۵۴) ۔ یہ صورت حالات ۸۰۰ھ کے قریب تھی ۔ اب بھی مسجد کی یہی کیفیت ہے ۔

۲۔ مسجد بطور عبادت گاہ :

جامع مسجدیں : اللہ کی عبادت کے لیے مساجد وہ مقامات ہیں جن کی تشریح قرآن مجید میں یوں کی گئی ہے : فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَ یُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ (۲۴ [النور] ۳۶) یعنی (وہ قندیل نور) ان گھروں میں ہے کہ جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا کہ بلند کیے جائیں اور وہاں اللہ کے نام کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح اور شام اس کی تسبیح کرتے رہیں، یعنی وہ مقامات جو اس کی عبادت کے لیے مقرر ہیں جو شرعاً سب پر فرض ہے ۔ اس کے علاوہ مناسک عبادت اور جماعت کے لیے بھی مسجدیں [عبادت گاہیں ہیں ۔ وہاں مسلمان پانچوں وقت اذان سن کر جمع ہوتے اور باجماعت نماز ادا کرتے ہیں ۔ ماہ رمضان میں نماز تراویح بھی مسجدوں میں با جماعت ادا کی جاتی ہے] ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر سے واپسی کے بعد فوراً مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا فرمایا کرتے تھے ۔ یہ ایک ایسا دستور تھا جس کی دوسروں نے پیروی کی اور پھر یہ قاعدہ بن گیا (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۹ ببعد؛ مسلم : کتاب صلوۃ المسافرین؛ الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۱۶، ۴۳۶) ۔ مدینہ منورہ میں مسجد نبویؐ کو بڑی اہمیت اور مرکزیت حاصل ہے ۔ اسلامی عقیدے کے مطابق دنیا بھر کی مساجد میں اولیت مسجد الحرام کو حاصل ہے اور ثانوی درجہ مسجد نبویؐ کو (البخاری، کتاب الصلوۃ) ۔ یومیہ نمازیں جن کا کسی جگہ بھی ادا کر لینا جائز ہے، مگر مسجدوں میں آ کر جماعت کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ثواب ہے، کیونکہ اس سے اپنی قوم کے ساتھ اتحاد کا اظہار ہوتا ہے ۔ احادیث میں

بیان کیا گیا ہے کہ صلوٰۃالجماعہ یعنی جماعت کے ساتھ نماز مسجد میں ادا کرنے کا ثواب اس نماز سے بیس گناہ زیادہ ہوتا ہے جو تنہا اپنے گھر میں یا دکان میں پڑھ لی جائے (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۲؛ البخاری، کتاب الصلوٰۃ، کتاب البیوع، باب ۴۹)۔ بعض احادیث میں ان لوگوں کی مذمت بیان فرمائی گئی ہے، جو عادۃً نماز اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں، اس طرح وہ سنت نبویؐ کے تارک بنتے ہیں (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۴۴، نیز دیکھیے حدیث ۴۸ اور البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۵۲)؛ [چنانچہ ہر مسلمان مرد کو فرض نمازیں مسجد میں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے البتہ معذور افراد اس سے مستثنی ہیں۔ ایک دفعہ حضرت ابن عباس نے بارش میں بھی گھروں میں نماز پڑھنے کی منادی کرادی تھی]۔ یہ بات خاص طور پر مذموم ہے کہ اذان کے بعد آدمی مسجد سے چلا جائے (مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۹۵)۔ اس لیے یہ بڑے ثواب کی بات ہے کہ انسان مسجد میں ہی جا کر فرض نماز پڑھے کیونکہ ہر قدم جو وہ مسجد کی طرف اٹھاتا ہے اس کے عوض اس کے گناہوں کی بخشش ہے یا خدا حشر کے دن اس کی حفاظت کرے گا اور فرشتے اس کی مدد کریں گے (مسلم، المساجد، حدیث ۴۹ تا ۵۱؛ البخاری، الصلوٰۃ، باب ۸۷ کتاب الاذان، باب ۳۶، ۳۷، کتاب الجمعہ، باب ۴، ۸، ۳۱).

یہ پابندی خاص طور پر جمعے کی نماز کے لیے بہت زیادہ ضروری ہے، جو صرف جامع مسجد ہی میں ادا ہو سکتی ہے اور یہ نماز ہر آزاد مسلمان مرد پر فرض ہے، جو سن شعور کو پہنچ چکا ہو۔ [المسجد الجامع کی ترکیب میں الجامع مسجد کی صفت ہے یا مضاف الیہ؛ جامع کا مادہ جمعَ جمعاً، جمع ہونا ہے، اور اس لفظ کے اظہار سے مقصود اجتماع کا تأثر دیتا ہے۔ ابتداءً ہر مسجد کے لیے صرف مسجد کا نام ہی مستقل رہا؛ اور ہر قسم کی مساجد کو اسی لفظ سے پکارا جاتا تھا، مگر آہستہ آہستہ ان بڑی مساجد کو جہاں جمعہ کے اجتماعات ہوتے تھے، مساجد الجوامع کہا جانے لگا اور پھر آہستہ آہستہ ہر چھوٹی بڑی مسجد پر جہاں جمعہ ہوتا تھا، مسجد جامع کا اطلاق ہونے لگا۔

عام طور پر مسجد قبا کو، جو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ورود مدینہ منورہ کے بعد ربیع الاول، ۱ھ/۶۲۲ء میں تعمیر فرمائی، پہلی مسجد جامع بیان کیا جاتا ہے (الالوسی: تاریخ مساجد بغداد، ص ۵ - ۶)۔ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپؐ نے مسجد میں نماز باجماعت کے ساتھ ساتھ جمعہ کی پابندی کا بھی اہتمام فرمایا پہلا جمعہ آپؐ نے راستے میں پڑھایا، مسجد نبویؐ کی تعمیر مکمل ہو جانے کے بعد آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ قرآن کریم میں سورۃ الجمعۃ میں اس کے کچھ احکام بیان فرمائے گئے ہیں۔ ابتدائی زمانے میں اس کی اہمیت اس بنا پر زیادہ تھی کہ اسلامی لشکر کے تمام عناصر جو عام طور پر قبائلی مساجد اور محلّہ مسجدوں میں ادائے نماز کے لیے جایا کرتے تھے وہ سب اپنے سپہ سالار کی قیادت میں جامع مسجد میں آ کر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ جامع مسجد، جو اس ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے خاص طور پر بڑی ہوا کرتی تھی، خصوصی ناموں سے پکاری جاتی تھی۔ لوگ اسے المسجد الاعظم کے نام سے یاد کرتے تھے (الطبری، ۱: ۲۴۹۴، ۲: ۴۳۳، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، کوفہ: البلاذری، ص ۵؛ الطبری: تفسیر، ۱۱ تا ۲۲ وسط، کتاب مذکور، مسجد الاکبر: مدینہ، دیکھیے المسجد الکبیر، در B.G.A، ۷: ۳۴۵) یا مسجد الجماعۃ (یاقوت،

۳ : ۸۹۶، الفسطاط، نیز الطبری، ۲ : ۱۱۱۹ - ابن قتیبہ : معارف، طبع دمشق قدیم، ص ۱۰۶) ؛ مسجد للجماعۃ (المقریزی، ۴ : ۴) ؛ مسجد جامع (البلاذری، ص ۲۸۹، مدائن ؛ یاقوت، ۱ : ۴۳۴، ۶۴۳، ۷۴۶، بصرہ)، پھر مسجد الجامع (یاقوت، ۴ : ۸۹۹ ؛ ۴ : ۸۸۵ ؛ .B. G. A، ۲ : ۲۹۸، ۳۱۵، ۳۸۷، ۷ : ۱۰ وغیرہ)۔ اس نام یعنی مسجد الجامع کا مخفف الجماعۃ بھی ملتا ہے (یاقوت، ۱ : ۴۰؛ ابن بطوطہ، ۴ : ۳۴۳، قب مسجد الجماعۃ، در البلاذری، ص ۳۴۸) اور خاص کر جامع۔ چونکہ خطبہ ایک امتیازی خصوصیت تھی اس لیے ہمیں یہ نام بھی ملتے ہیں: مسجد الخطبہ (المقریزی، ۴ : ۴۴، ۶۴، ۸۷)، جامع الخطبہ (وہی مصنف، ۴ : ۵۵) یا مسجد المنبر (.B. G. A، ۳ : ۶۰۴، برائے جامع ۱۱ : ۸)۔

اسلامی رواج، حالات کے مطابق اس دوران میں بدلتا رہا۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ہر شہر میں جمعہ کی نماز کے لیے صرف ایک ہی مسجد ہوا کرتی تھی، لیکن جب [مسلم قوم] کی فوجی زندگی ختم ہو گئی اور لوگوں کے پہلے مذہب کی جگہ اسلام کا دور دورہ ہو گیا تو یہ ایک لازمی بات تھی کہ جمعہ کی نماز کے لیے زیادہ مسجدوں کی ضرورت پیش آئے۔ اس کے لیے ایک طرف تو دیہات و قصبات میں جامع مسجدوں کی مانگ تھی اور دوسری طرف متعدد جامع مسجدوں کی شہر میں بھی ضرورت تھی۔ پرانے حالات کے مقابلے میں یہ ایک نئی بات تھی لہذا اس معاملہ میں ابتدا میں کچھ تذبذب سا پیدا ہوا۔ جمعہ کی نماز قوم کے حکمران کو پڑھانی چاہیے، لیکن یہاں تو ہر صوبہ میں صرف ایک والی تھا دوسری طرف وقتی ضروریات کو ٹالنا دشوار تھا۔

قصبات (القری) کے متعلق مصر میں حضرت عمروؓ بن العاص نے اسباب مذکورہ بالا کی بنا پر باشندوں کو جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دیا (المقریزی، ۴ : ۷)۔ اس کے بعد کے زمانے میں خطبہ شاذ و نادر ہی منبر کے بغیر صرف عصا کے ساتھ پڑھا جاتا تھا تاآنکہ مروان بن ہشام نے ۱۳۲ھ میں مصری قری (بشیوط) میں بھی منبر کا رواج جاری کر دیا (کتاب مذکور، ص ۸)۔ ایک مسجد کے متعلق، جس میں منبر رکھ دیا گیا تھا، ہمیں بتایا گیا ہے کہ جعل مسجدًا للاعیاد (الطبری، ۱ : ۲۴۹۵) اور وہ گاؤں جس میں منبر ہو اسے قریہ جامعہ (البخاری، کتاب جمعہ، باب ۱۵؛ قب مدینہ جامعہ، در .B. G. A، ۲ : ۱۲۳) کہتے ہیں، یہ خیال البخاری (م ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء) کے نزدیک بالکل صریحی تھا۔ مصری قری میں منبروں کے رواج دینے میں مروان بظاہر دوسرے علاقوں کی تقلید کر رہا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں ابن حوقل علاقہ اصطخر میں کئی منبروں کا ذکر کرتا ہے (.B. G. A، ۲ : ۱۸۲ ببعد) اور مرو کے نواح میں چند ایک منبر تھے (کتاب مذکور، ص ۳۷۸؛ قب ص ۳۸۴) اور المقدسی ایران کے دوسرے شہروں کے متعلق بھی بہت کچھ لکھتا ہے (.B. G. A، ۳ : ۳۰۹، ۳۱۷) اور وہ یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ فلسطین کے قری ذات منابر تھے (کتاب مذکور، ص ۱۷۶؛ قب ۱ : ۵۸)؛ البلاذری (ص ۳۳۱) بھی گاؤں کی ایک مسجد کے لیے منبر کا نام استعمال کرتا ہے جو ۲۳۹ھ میں تعمیر ہوئی تھی۔ عام طور پر جب قری کا ذکر ہو تو منابر کا لفظ استعمال ہوتا ہے نہ کہ جوامع کا (قب .B.G.A، ۱ : ۶۳)؛ تاہم اس کے بعد جمعہ کی نماز والی مسجد کے لیے مسجد جامع کا لفظ استعمال ہونے لگا (ابن جبیر، ص ۲۱۷)۔ ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کی حالت احناف کی تعلیم سے مترشح ہوتی ہے جو جمعہ کی نماز کی

اجازت صرف بڑے شہروں کے لیے ہی دیتے ہیں (قب الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۷۷)۔

اس کے برعکس شہروں کی نسبت شافعی مذہب والوں نے اصلی حالات کو برقرار رکھا ہے کیونکہ وہ ایک شہر میں جمعہ کی نماز کی اجازت صرف ایک ہی مسجد کے لیے دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ وہ مسجد اتنی بڑی ہونی چاہیے کہ اس میں قوم کے سب افراد سما سکیں۔ مصر میں دونوں مذاہب کا فرق اہمیت رکھتا تھا۔ جب ۵۶۹ھ میں صلاح الدین مصر میں بر سر اقتدار آیا تو اس نے ایک شافعی کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا اور اس لیے جمعہ کی نماز صرف مسجد حاکم ہی میں ہونے لگی جو سب سے بڑی تھی، لیکن ۶۶۵ھ (۱۲۶۶ء) میں الملک الظاہر بیبرس نے حنفیوں کو ترجیح دی اور اس طرح متعدد مساجد میں جمعہ کی نماز ہونے لگی (المقریزی، ۴: ۵۲ ببعد؛ السیوطی: حسن المحاضرہ، ۲: ۱۳۰؛ Quatremere: *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۲: ۳۹ ببعد)۔ بنی امیہ اور کسی حد تک بنو عباس کے زمانہ تک شہروں میں جوامع کی تعداد بہت کم تھی۔ تیسری اور چوتھی صدی کے جغرافیہ دان شہروں کا تذکرہ کرتے ہوئے عام طور پر صرف جامع کا ذکر کرتے ہیں۔ ابن الفقیہ نواح ۲۹۰ھ/۹۰۳ء) میں بعض اوقات "مسجد جامع و منبر" لکھتا ہے (*B.G.A*، ۵: ۳۰۳ تا ۳۰۶؛ نیز بعض منبر (ص ۳۰۵)۔ قدیم ترین نقشۂ شہر کے مطابق جامع اکثر اوقات شہر کے وسط میں ہوا کرتی تھی اور اس کے گرد کاروباری مرکز ہوا کرتے تھے (*B.G.A*، ۲: ۲۹۸ و ۳۲۵؛ ۳: ۲۷۳ ببعد، ۲۷۸ و ۳۰۳ و ۳۱۶ و ۳۷۵ و ۳۷۶ و ۳۱۲ و ۳۶۶ و ۳۷۲ وغیرہ؛ ناصر خسرو، طبع Schefer ص ۳۵ و ۴۰ و ۵۶) اور دارالامارہ بھی اکثر اوقات جامع مسجد کے نواح ہی میں ملا ہوا ہوتا تھا (*B.G.A.*، ۲: ۲۹۸ و ۳۱۳؛ ۳: ۳۳۲)۔

اصطخری اسلام میں بدعت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ الحجاج نے الواسط میں ایک جامع مغربی کنارے پر تعمیر کرائی، حالانکہ ایک جامع پہلے ہی سے مشرقی کنارے پر موجود تھی (*B.G.A*، ۱: ۸۲ ببعد؛ نیز دیکھیے ۲: ۱۱۸، ۸۲: ۳۲۲)۔ ابن جبیر (رحلہ، ص ۲۱۱ ببعد) کوفے میں صرف ایک ہی جامع کا ذکر کرتا ہے جیسے ابن الفقیہ مسجد الکوفہ لکھتا ہے، گو وہ دوسری مسجدوں کا بھی ذکر کرتا ہے (*B.G.A.*، ۵: ۱۷۳؛ نیز دیکھیے ۱۷۴ و ۱۸۳، اور ۳: ۱۱۶)۔ بصرے میں جہاں یعقوبی (۲۷۸ھ/۸۹۱ء) سات ہزار مسجدوں کا ذکر کر چکا ہے (*B.G.A*، ۷: ۳۱۱)، المقدسی (۳۷۵ھ/۹۸۵ء) تین جوامع بتاتا ہے (*B.G.A.*، ۳: ۱۱۷)۔ سامرہ کی بہت سی مساجد میں سے ایک جامع مسجد تھی (*B.G.A.*، ۷: ۲۵۸ و ۲۵۹) جس کی جگہ بعد میں ایک اور بنا دی گئی (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ ببعد)۔ المتوکل نے بھی شہر کے باہر ایک جامع تعمیر کی (کتاب مذکور، ص ۲۶۵؛ نیز دیکھیے P. Schwarz: *Die Abbasiden-Residenz Samarra*، ۱۹۰۹ء، ص ۳۲)۔ بغداد میں یعقوبی (۲۷۸ھ/۸۹۱ء) مشرقی حصہ شہر میں ایک جامع اور مغربی حصے میں ایک جامع کا ذکر کرتا ہے (B G A، ۷: ۲۴۰، و ۲۴۵ و ۲۵۱ و ۲۵۳)؛ اس کا قریبی ہمعصر ابن رستہ قدیم مغربی شہر اور اس کی فقط ایک جامع کا ذکر کرتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۰۹)، اگرچہ اس نے مشرقی حصہ شہر میں مساجد کی کل تعداد پندرہ ہزار دی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۵۴) اور مغربی حصہ شہر میں تیس ہزار بتائی

ہے (کتاب مذکور، ص ۲۵۰)۔ ۲۸۰ھ کے بعد خلیفہ کے مشرقی محل کی جامع کا اضافہ ہوا (Mez : *Renaissance*، ص ۲۸۸ بحوالہ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد؛ ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۴۳۳ زبیرین میں ہارون الرشید کی ایک اپنی ذاتی جامع مسجد کا ذکر کرتا ہے جو بستان ام موسیٰ میں تھی)۔ ۳۴۰ھ/۹۵۱ء کے قریب ان تینوں جوامع کا ذکر اصطخری (*B.G.A*، ۱: ۸۴) نے بھی کیا ہے جو ان کے ساتھ کلواذی کی نواحی بستی میں ایک اور جامع کا ذکر بھی کرتا ہے، (۳۶۷ھ/۹۷۷ء) میں ابن حوقل مؤخر الذکر کے ساتھ جامع البراثا کا ذکر بھی کرتا ہے (*B.G.A.*، ۱: ۱۶۴ ببعد و ۳۳۹؛ Mez، محل مذکور)۔ ۳۷۹ھ میں ایک جامع کا اور اضافہ ہوا اور ۳۸۳ھ میں چھٹی جامع تعمیر ہوئی (Mez، ص ۳۸۹)۔ اس طرح الخطیب البغدادی ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں یہ تعداد یوں لکھتا ہے: مغربی بغداد میں چار، مشرقی شہر میں دو (دیکھیے Le Strange: *Baghdad*، ص ۳۲۳)، ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء میں ابن جبیر مشرقی شہر میں ۳ اور سارے بغداد میں گیارہ جوامع بتاتا ہے (رحلۃ، ص ۲۲۸ ببعد)۔ قاہرہ میں اصطخری دو جوامع لکھتا ہے: جامع عمرو اور جامع طولون (*B.G.A.*، ۱: ۴۹)؛ القرافہ کی جامع اس کے علاوہ ہے جسے علیحدہ شہر سمجھا جاتا تھا (دیکھیے ابن رستہ (نواح ۲۹۰ھ/۹۰۳ء) B.G.A.، ۷: ۱۱۶ ببعد)؛ المقدسی (۳۷۵ھ/۹۸۵ء) جس نے فاطمی فتوحات کے تھوڑے دن بعد ہی کتاب لکھی، جامع عمرو، جامع طولون القاہرہ کی نئی مسجد (الازہر)، نیز الجزیرہ، جیزہ اور القرافہ میں الگ الگ مسجد جامع ہونے کا ذکر کرتا ہے (*B.G.A.*، ۳: ۱۹۸ تا ۲۰۰ و ۲۰۹؛ الجزیرہ کی جامع، نیز جامع مقیاس (دیکھیے مقریزی، ۴: ۵۰)

کا ذکر ۴۸۵ھ کے ایک کتبے میں ہے، دیکھیے van Berchem: *Corpus*، ۱، عدد ۳۹)۔ چونکہ یہ سارے مقامات ابتدا میں علیحدہ علیحدہ شہر تھے اس لیے یہ اصول ترک نہیں کیا گیا کہ ہر ایک شہر میں ایک ہی جامع ہو، مگر فاطمیوں نے جمعہ کی مساجد سے زیادہ کام لینا شروع کیا اور ان جوامع کے علاوہ جن کا ذکر آ چکا ہے جامع الحاکم، جامع المقس اور جامع راشدہ کو بھی استعمال کرنے لگے (مقریزی، ۴: ۲ ببعد)۔ ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں ناصر خسرو ایک عبارت میں تو قاہرہ کی "جوامع" لکھتا ہے؛ دوسری جگہ مصر کے لیے سات اور کل پندرہ جوامع بتاتا ہے (طبع Schefer، ص ۱۴۲ ببعد، ۱۴۷)۔ صلاح الدین نے ۵۶۹ھ میں یہ انتظام بدل دیا لیکن چونکہ ان مقامات کو اب بھی علیحدہ شہر ہی سمجھا جاتا تھا یہاں بدستور الگ الگ جمعہ کی نمازیں ہوتی رہیں (دیکھیے ۷۰۶ھ کے لیے القرافہ میں؛ مقریزی، ۴: ۸۶)۔

جب مصر اور شام میں جمعہ کی نماز کی بندشیں اٹھا دی گئیں تو جوامع کی تعداد میں بھی کثیر اضافہ ہوا؛ ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) قاہرہ میں صرف آٹھ جوامع کی فہرست دیتا ہے (طبع Vollers، ص ۵۹ تا ۷۸)، لیکن یہ فہرست جزوی معلوم ہوتی ہے؛ (ساری تعداد وہ ایک کتاب کے ان اجزا میں جو محفوظ رہے کوئی بیس سے اوپر بیان کرتا ہے)؛ المقریزی (م ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء) کل ۱۳۰ جوامع لکھتا ہے (۴: ۲ ببعد)۔ دمشق میں جہاں ابن جبیر اپنے زمانے تک صرف "الجامع" کا ذکر کرتا ہے، النعیمی (م ۹۲۷ھ/۱۵۲۱ء) ۲۰ جوامع بتاتا ہے (*JA*، سلسلہ ۹، ۴: ۲۳۱ ببعد) اور بقول ابن بطوطہ دمشق کے علاقے کے کل دیہات میں جامع مسجد تھیں (۱: ۲۳۶)، لفظ جامع سے مقریزی کی مراد ہمیشہ اس مسجد سے رہی ہے

جس میں جمعہ کی نماز ہوتی تھی (۴ : ۷۶ و ۱۱۵ ببعد)، لیکن اس کے زمانے ہی میں ایک معقول وسعت کی ہر مسجد کو جامع کہتے تھے۔ وہ خود اس حقیقت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے اگرچہ ۷۹۹ھ سے جمعہ کی نماز الأزہر ہی ہوتی تھی گو ایک اور جامع اس کے قریب ہی تھی (۴ : ۷۶، نیز دیکھیے ۸۱)۔

جامع مسجدوں کی اس کثرت سے زبان پر بھی اثر پڑا ! چنانچہ جہاں آٹھویں صدی کے کتبات میں اچھی بڑی مسجدوں کو صرف "مسجد" لکھا ہے نویں صدی میں ان میں سے اکثر جامع موسوم کی گئی ہیں (دیکھیے اس سارے سوال کے متعلق van Berchem : Corpus، ۹ : ۱۷۳ ببعد)! اب چونکہ مدرسہ غلبہ پا رہا ہے اور اسے ابھی کبھی جامع کہہ دیتے ہیں (دیکھیے آگے فصل ۴ : زیارت مساجد ۴۰۲) پس مسجد کے لفظ کا استعمال محدود سا ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس کے معنی کسی مسجد کے ہو سکتے ہیں (مثلاً مقریزی، ۴ : ۱۳۷، مسجد مؤید کے متعلق)، لیکن خاص معنوں میں مسجد کے لفظ کا اطلاق چھوٹی اور غیر مشہور مساجد پر ہی ہوتا ہے۔ جہاں ابن دقماق نے جوامع، مدارس وغیرہ کے علاوہ ۴۷۲ مساجد بتائی ہیں وہاں المقریزی صرف ۱۹ مسجدوں کا ذکر کرتا ہے جس میں القرافہ شامل نہیں۔ اس کا مطلب غالبًا یہی ہے کہ اسے ان میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ اب آہستہ آہستہ جامع کا لفظ ہر مسجد کے لیے بولا جانے لگا ہے جیسا کہ آج کل کم از کم مصر میں مروج ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) کے ہاں الجوامع" کا استعمال کبھی کبھی انہی عام معنوں میں "المساجد" کی جگہ ہوا ہے (مدخل، ۲ : ۵۰)۔ جمعہ کی نماز والی بہت سی مسجدوں میں سے عام طور پر ایک سب سے نمایاں اور ممتاز ہو جاتی تھی اور اسی لیے ہمیں الجامع الاعظم (ابن بطوطہ، ۲ : ۵۳ و ۹۴)، قدیم تر المسجد الاعظم، کتاب مذکور، ص ۵۳) کی اصطلاح ملتی ہے، جامع اعظم اس قسم کے مسائل کا فیصلہ کرتی ہے کہ رمضان کے روزے کب شروع ہوئے اور کب ختم ہوں گے (مدخل، ۲ : ۶۸).

(۴) مساجد میں دوسری دینی سرگرمیاں :

"اللہ کے نام کا ذکر" مساجد میں صرف نمازوں تک ہی محدود نہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے بنو ثقیف کے وفد کو مسجد میں اس لیے ٹھیرایا کہ وہ نمازیوں کی قطاریں دیکھیں اور رات کے وقت کی تلاوت سنیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۸۲) [کیونکہ] ابتدا ہی سے تلاوت قرآن مجید افادہ روحانی کا ایک مؤثر ذریعہ اور نیک عمل سمجھا گیا تھا۔ المقدسی کے زمانے میں قرآے نیشاپور جمعہ کے روز صبح سویرے ہی مسجد میں آ کر جمع ہو جایا کرتے تھے اور ضحی (چاشت) کے وقت تک تلاوت قرآن مجید میں مشغول رہا کرتے تھے (B.G.A.، ۳ : ۳۲۸)۔ یہی مصنف لکھتا ہے کہ مصر کی جامع عمرو میں سربرآوردہ قرا ہر شام حلقے میں بیٹھ کر تلاوت کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۰۵)۔ ابن جبیر کے زمانے میں بنو امیہ کی مساجد میں صبح کی نماز اور عصر کی نماز کے بعد تلاوت قرآن پاک ہوا کرتی تھی (رحلۃ، ص ۲۷۱)۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد خدا کی حمد و ثنا وغیرہ بھی ہوتی تھی۔ یہ سب "ذکر" کی قسمیں تھیں جن کی خاص طور پر تصوف میں مشق کی جاتی تھی۔ اس قسم کی عبادت بھی مسجد میں ہوا کرتی۔ "اہل التوحید و المعرفۃ" نے مجالس الذکر قائم کر رکھی تھیں جو مسجدوں میں منعقد ہوتی تھیں (المکی: قوت القلوب،

۱ : ۱۵۲) بنو امیہ کی مساجد اور دمشق کی دوسری مساجد میں ہر جمعے کی صبح کو ذکر ہوا کرتا تھا (مقریزی، ۴ : ۹۴)۔ مسجد الاقصیٰ میں صوفی ذکر کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ ایک کتاب میں سے بھی کچھ پڑھا کرتے تھے (*B.G.A.*، ۳ : ۱۸۲)۔ مصر میں احمد بن طولون اور خمارویہ نے مینارہ مسجد کے نزدیک کے ایک کمرے میں بارہ آدمیوں کے رہنے کی اجازت دے رکھی تھی کہ وہ ذکر الٰہی کیا کریں اور ان میں سے چار چار باری باری سے رات کے وقت تسبیح و ذکر الٰہی کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ہی تلاوت قرآن مجید اور دینی قصائد پڑھا کرتے تھے۔ صلاح الدین کے وقت سے ایک دینی مسلمہ "عقیدہ" رات کے وقت مؤذن پڑھ کر سنایا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۴۸)۔ ابن الحاج یہ چاہتا ہے کہ بہ آواز بلند قرآن خوانی ایسی مسجد ("مسجد مہجور") میں ہوا کرے جو خاص اسی غرض سے بنائی گئی ہو ورنہ مسجد میں دوسرے دین دار حاضرین کی توجہ میں خلل واقع ہوتا ہے (مدخل، ص ۳۵، ۶۷)۔ مساجد اور بالخصوص مقابر میں باقاعدہ قاری مقرر تھے۔ اس کے علاوہ حبرون (= الخلیل) اور دمشق کی ایک مسجد میں استاد (شیخ) مقرر تھا جو تین ماہ تک صحیح بخاری (یا صحیح مسلم) پڑھا کرتا تھا (Sauvaire: *Hist. Jerus. Hebr*، ص ۷؛ *J.A.*، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۶۱)؛ تونس میں البخاری کی تلاوت روزانہ ایک شفا خانے میں ہوتی تھی (الزرکشی، مترجمہ Fagnan: *Rec. Soc. Arch. Constantine*، ۱۸۹۴ء، ص ۱۸۸)۔

خطبات صرف نماز جمعہ ہی میں نہ پڑھے جاتے تھے۔ عراق میں المقدسی کے زمانے میں بھی ایک خطبہ (وعظ) ہر صبح دیا جاتا تھا اور کہتے ہیں کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کی سنت تھی (*B.G.A.*، ۳ : ۱۳۰)۔ ابن جبیر نے نظامیہ بغداد میں رئیس شوافع کو جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر وعظ کہتے سنا ہے۔ اس کے وعظ کے ساتھ باکمال قاری کرسیوں پر بیٹھ کر تلاوت قرآن مجید کرتے تھے، ان کی تعداد بیس سے زیادہ تھی (ابن جبیر، ۲۱۹ تا ۲۲۲)۔ غیر سرکاری وعظ جو صرف مسجدوں ہی میں نہیں ہوتے تھے، ایک خاص جماعت کے لوگ قصّاص (جمع قاص) کیا کرتے تھے (ان کے متعلق دیکھیے Goldziher: *Muh. Stud*، ۲ : ۱۶۱ ببعد؛ Mez: *Die Renaissance des Islams*، ص ۴۱۴ ببعد؛ نیز [رک بہ قصہ])۔ قصّاص اصلاحی وعظ کیا کرتے تھے اور مقبول عام (مذہبی) کہانیاں سنایا کرتے تھے اور انہیں بہت ابتدائی زمانے سے مسجدوں میں اجازت حاصل ہو گئی تھی۔

حضرت تمیم الداریؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے واعظ تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ان کی وفات سے پہلے وہ جمعہ کی نماز کے وقت خطبہ دیا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ کے عہد میں انہیں مسجد میں ہفتہ بھر میں دو دفعہ وعظ کرنے کی اجازت تھی۔ قاہرہ کی مسجد عمروؓ میں ۳۸ھ تا ۶۰ھ میں ایک واعظ سلیم بن عتر التجیبی، جو قاضی بھی تھے، (کتاب مذکور، ۴ : ۷۱؛ الکندی نے غلطی سے ان کا نام سلیمان لکھ دیا ہے، الکندی: الولاۃ والقضاۃ، طبع Guest، ص ۳۰۳ ببعد) قاص (واعظ) مقرر کیے گئے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں جہاں دونوں عہدوں پر ایک ہی شخص رہا (ابن حجیرہ (م ۸۳ھ)، الکندی، ص ۳۱۷؛ جبیر بن نعیم ۱۲۰ھ، کتاب مذکور، ص ۳۴۸ دیکھیے حسن المحاضرہ، ۱ : ۱۳۱، "جبر" بقول ثوبہ بن نمر، حسن المحاضرہ، ۱ : ۱۳۰، زبرین)، ابراہیم ابن اسحق القاری

(م ۲۰۴ھ)، الندی، ص ۲۲۷؛ نیز دیکھیے مقریزی، ۴ : ۱۸) ۔ اس سے ظاہر ہے کہ قاص بالکل ایک سرکاری عہدہ تھا ۔ اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ عراق کی مسجد میں عباسیوں کے عہد میں بھی قصاص مقرر تھے (یاقوت : ادباء، ۳ : ۲٦۸، ۵ : ۴۴٦) ۔ قاص پہلے کھڑے ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس کے بعد اس کی تفسیر و تشریح کرتا تاکہ اس سے لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف پیدا ہو (مقریزی، ۴ : ۱۸) ۔ فاطمیوں کے عہد میں بھی مسجدوں میں قصاص مقرر تھے، مثلاً ۴۰۲ھ میں مسجد عمروؓ میں امام نے یہ خدمت اپنے ذمے لی (مقریزی، ۴ : ۱۸) اور شاہی محل میں بھی حکمرانوں کے لیے ایک قاص مقرر تھا ۔ قصاص کو اصحاب الکراسی کہا کرتے تھے، کیونکہ وہ کرسی پر بیٹھ کر وعظ کیا کرتے تھے (المکی : قوت القلوب، ۱ : ۱۵۲؛ ابن الحاج : مدخل، ۱ : ۱۵۹، دیکھیے مقریزی، ۴ : ۱۲۱) ان کی تقریروں کو ذکر "یا وعظ یا موعظہ بھی کہتے تھے اور اس وجہ سے قصاص کو مذکِّر یا واعظ بھی کہنے لگے (B A.G ، ۳ : ۲۰۵) ۔ ان کے مواعظ کے نمونے ابن عبد ربہ نے نقل کیے ہیں (العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ۱ : ۳٦۳ ببعد) ۔ مسجدوں میں صرف سرکاری عہدہ دار ہی یہ وعظ نہ کیا کرتے تھے، بلکہ عزلت نشین زہاد بھی بعض مسجدوں میں ہی لوگوں کے سامنے آتے اور ان کے مشتاق سامعین کا مجمع ان کے گرد جمع ہو جایا کرتا تھا (دیکھیے مثلاً مقریزی : ۴ : ۱۳۵) ، المعتضد نے ۲۸۴ھ میں قصاص کو مسجدوں میں بیٹھنے سے روک دیا اور لوگوں کو ان کے گرد جمع ہونے سے بھی منع کر دیا.

اسی طرح سیاسی اغراض کی بنا پر مگر بالکل مختلف نیت سے عضد الدولہ نے ۴۰۰ھ سے ذرا پہلے ان کو بغداد میں بر سرِ عام سامنے آنے سے منع کر دیا کیونکہ ان کی وجہ سے شیعہ سنیوں کے درمیان کشیدگی بڑھتی تھی (Mez ، کتاب مذکور، ص ۳۱۹) ۔ ایک عرصے بعد یعنی، ۵۸۰ھ میں بھی بغداد کی مساجد میں وعاظ فروغ پر تھے جیسا کہ رحلۃ ابن جبیر سے ظاہر ہے (ص ۲۱۹ ببعد، ۲۲۴) اور نویں صدی ہجری میں جامع ازہر میں مجالس الوعظ اور حلقہ ذکر ہوا کرتے تھے (مقریزی ۴ : ۵۴) ۔

اعتکاف [رک بآں] یعنی مسجد میں ایک مدت کے لیے عزلت نشینی کا طریقہ بھی تھا [اعتکاف مسنون عبادت ہے اور اس کا شمار ان نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری عشرے میں بجا لانا کتبِ شرعیہ میں ثواب اور باعث مغفرت قرار دیا گیا ہے] : آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے، ماہ رمضان کے دس روز مسجد مدینہ میں اعتکاف میں گزارا کرتے تھے (بخاری، کتاب الاعتکاف، باب اوّل؛ فضل لیلۃ القدر، باب ۴) اور جس سال آپؐ کی وفات ہوئی آپؐ بیس روز تک معتکف رہے (کتاب مذکور، باب الاعتکاف، باب ۱۷) ۔ اس زمانہ میں مسجد کھجور کے درختوں کی شاخوں اور پتوں کے چھپر سے بنی ہوئی تھی، جن میں "عاکفون" (اعتکاف کرنے والے) رہا کرتے تھے (کتاب مذکور، باب ۳ ، نیز دیکھیے باب ۹، ۷) ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے گھر صرف کسی بے حد ضروری کام کے لیے تشریف لے جایا کرتے تھے (کتاب مذکور، باب ۴) ۔ مسند زید بن علی کی رو سے اعتکاف صرف جامع مسجد ہی میں ادا ہو سکتا ہے (عدد ۴۴۷) ۔ ۱۴ھ میں حضرت عمرؓ نے ماہ رمضان میں اہل مدینہ اور اہل ولایات کو القیام فی المساجد کا حکم دیا (الطبری، ۱ : ۲۳۷۷) ۔ یہ دستور برابر قائم رہا اور زہاد

کے طبقہ میں اسے ہمیشہ بڑی اہمیت دی جاتی رہی۔ ابن الحاج لکھتا ہے کہ جو شخص کچھ عرصے کے لیے مسجد میں معتکف ہو جاتا ہے وہ باری باری سے نماز، تلاوت قرآن اور ذکر و فکر میں مشغول رہتا ہے (المدخل، ۲: ۵)۔ ایسے نیک لوگ بھی تھے جو اپنا سارا وقت مسجد میں گزار دیا کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۸۷ و ۹۷)۔ ایک شخص کی نسبت ہم سنتے ہیں کہ اس نے اپنا سارا وقت منارہ مسجد عمروؓ میں ہی گزار دیا (کتاب مذکور، ص ۴۴)۔ السمہودی لکھتا ہے کہ ماہ رمضان میں وہ ایک دن اور رات مسجد میں معتکف رہا (وسٹنفلٹ: مدینہ، ص ۹۵)۔ سعد الدین (م ۶۴۴ھ) نے رمضان کا پورا مہینہ جامع اموی میں گزارا اور اس عرصے میں کسی سے بات چیت نہ کی (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۹۲)۔ مسجدوں میں شبینے (شب بیداری) کی رسم تو اسلام کے بہت ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو چکی تھی۔ حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین روز نماز تراویح مسلمانوں کے ساتھ مسجد میں ادا فرمائی (بخاری، کتاب الجمعۃ، باب ۲۹) اور آپؐ کے حکم سے عبداللہ بن انیس الانصاری نے صحرا سے آکر تئیسویں رات مسجد نبوی میں شب بیداری اور عبادت میں گزاری (ابن قتیبہ: المعارف، طبع وسٹنفلٹ، ص ۱۴۲ ببعد)۔ اسی شب بیداری سے تہجد [رک بآں] کی نماز نکلی اور اس نماز کی خاص طور پر شریعت میں ترغیب دی گئی ہے نیز خصوصیت کے ساتھ نماز تراویح [رک بآں] کا رواج ہوا۔

رمضان کی راتوں میں مساجد میں نمازیوں کی کثرت اور شوق عبادت کی وجہ سے خوب رونق اور چہل پہل ہوتی تھی ان موقعوں پر مسجدوں میں چراغاں کیا جاتا، ماکولات و مشروبات کا انتظام ہوتا، بخور جلائے جاتے تھے اور ذکر و قراءت کی مجالس منعقد ہوا کرتی تھی۔ رمضان المبارک کے مہینے میں جمعے کی نماز کا خاص اہتمام ہوتا تھا اور فاطمیوں کے عہد حکومت میں خلیفہ خود خطبہ دیا کرتا تھا (دیکھیے المقریزی، ۲: ۳۴۵ ببعد؛ ابن تغری بردی، ۲: ۲، طبع Juynboll، ص ۴۸۲ تا ۴۸۶ اور ۱ / ۲، طبع Popper، ص ۳۳۱ تا ۳۳۳)۔ جو مساجد کسی ولی کے نام سے منسوب ہیں، ان میں بدستور سابق اب تک اس کے مولد [رک بآں] کے موقع پر خاص تقاریب ہوتی ہیں اور ان میں حلقہ ذکر اور قراءت وغیرہ کی محفلیں ہوتی ہیں (دیکھیے Lane: *Manners and Customs*، باب ۲۴ ببعد)۔

پریشانی کے زمانے میں لوگ مسجد میں دعائیں مانگنے جاتے ہیں، مثلاً خشک سالی میں (مگر اس کے لیے ایک خاص نماز مقرر ہے جو مصلّٰی میں ادا ہوتی ہے [رک بہ استسقاء])۔ ہر قسم کی مصیبت میں (دیکھیے Wüstenfeld: مدینہ، ص ۱۹، ۲۰؛ المقریزی: ۴ : ۵۷)، طاعون اور وبائی امراض کے زمانے میں لوگ آہ و پکار کرتے ہوئے قرآن کو بلند کیے ہوئے جلوس کی شکل میں دعائیں مانگتے مسجد یا مصلّٰی میں آتے اور ان جلوسوں میں بعض اوقات عیسائی اور یہودی بھی حصہ لیا کرتے تھے (ابن تغری بردی، ۱۱/۲، طبع Popper، ص ۶۰؛ ابن بطوطہ: ۱ : ۲۳۳ ببعد؛ دیکھیے Quatremere: *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۲ : ۳۵ و ۳۰؛ ۲/۲ : ۹۹) یا کچھ عرصے کے لیے کوئی مقدس کتاب مثلاً امام بخاری کی صحیح کی تلاوت کی جاتی تھی (Quatremere، کتاب مذکور، ۲/۲ : ۳۵؛ الجبرتی: *Merveilles Biographiques*، فرانسیسی ترجمہ ۱/۱ : ۱۳)۔ بیت المقدس اور دمشق کی مساجد کے صحنوں میں ابن بطوطہ کے وقت عرفہ کے دن مذہبی اہتمام کے ساتھ ریاضت و

معاہدہ کیا جاتا تھا (۱ : ۳۴۶) ۔ یہ ایک قدیم رسم تھی، جس کا رواج ۷۲۸ھ ہی میں مصر میں ہو گیا تھا ۔ عبدالعزیز بن مروان (قعود بعد نماز عصر، دیکھیے کندی: ولاۃ، ص ۵۰) نے اسے جاری کیا تھا ۔ بعض مسجدوں میں بانجھ عورتیں آیا کرتی تھیں (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۱۳۳) ۔ جو حلف مسجد میں اٹھایا جائے اس کی پابندی خاص طور پر لازم ہو جاتی ہے (دیکھیے Joh Pedersen : Der Eid bei den Semiten، ص ۱۵۴)؛ کعبہ کے متعلق یہ بات خصوصاً صحیح ہے کیونکہ یہاں تحریری معاہدے بھی لکھے جاتے تھے تاکہ حلف اٹھانے والے اپنے عہد کے زیادہ پابند ہو جائیں (کتاب مذکور، ص ۱۳۳ ببعد؛ اخبار مکہ، ۱ : ۱۶۰ ببعد) ۔ حلف کے اسی خیال کے مطابق یہ طریقہ تھا کہ قاہرہ میں جو یہودی اسلام قبول کرتے انہیں معبد یہود میں جا کر حلف لینا پڑتا تھا جو مسجد میں تبدیل ہو چکا ہو (المقریزی ، ۲۶۵) ۔ عقد النکاح کی رسم بھی بعض اوقات مسجد ہی میں ادا ہوتی تھی (Santillana : المختصر، ۲ : ۵۴۸ ؛ المدخل، ۲ : ۷۲ زیرین؛ Snouck Hurgronje : مکہ، ۲ : ۶۳، ببعد) اور طلاق کی وہ خاص قسم، جو لعان [رک بآں] سے مکمل ہوتی ہے، مسجد ہی میں دیتے تھے (بخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۴۴؛ دیکھیے Joh Pedersen : Der Eid etc، ص ۱۱۴) ۔

یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا مردے کی لاش کو نماز جنازہ کے واسطے مسجد میں لایا جا سکتا ہے یا نہیں ؟ ایک حدیث کے مطابق سعد بن ابی وقاص رضی کا جنازہ امّ المومنین کی درخواست پر مسجد میں لایا گیا اور نماز جنازہ وہاں ادا ہوئی ۔ مگر اکثر صحابہ رضی نے اسے ناپسند کیا لیکن حضرت عائشہ رضی نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سہیل بن البیضاء کے جنازے کی نماز وہاں پڑھی تھی (مسلم، کتاب الجنائز، حدیث ۳۴؛ دیکھیے ابن سعد، ۲/۱، ۱۲ ببعد) ۔ اس مسئلہ کی بحث قبور کی پرستش کے مباحث سے غیر متعلق نہیں ہے ۔ اصولی طور پر امام شافعی رح مسجد میں جنازہ لانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن دوسرے فقہا اس کی ممانعت کرتے ہیں (دیکھیے Juynboll : Handbuch، ص ۱۷۰ ؛ J. Guidi : المختصر، ۱ ، ۱۵۲) ۔ معلوم ہوتا ہے یہ مسئلہ بالکل صاف نہیں ہوا کیونکہ قطب الدین کا قول یہ ہے کہ صرف امام ابو حنیفہ رح ہی اس کی ممانعت کرتے ہیں، لیکن اس کا یعنی قطب الدین کا اپنا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسف رح کے ایک بیان کے مطابق یہ عمل جائز ہو سکتا ہے (اخبار مکہ، ۳ : ۲۰۸ تا ۲۱۰) ۔ بہرحال عام دستور یہی رہا ہے کہ اسے جائز سمجھا جائے، جیسا کہ قطب الدین نے بھی لکھا ہے ۔ حضرت عمر رض نے حضرت ابوبکر رض کی نماز جنازہ مسجد نبوی رض میں پڑھی اور حضرت عمر رض کا جنازہ بھی وہیں لایا گیا ۔ اس کے بعد یہ عام رسم ہو گئی کہ نماز جنازہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روضہ مبارک کے قریب ہی ادا کی جاتی تھی اور مکہ مکرمہ میں کعبہ کے دروازے پر ۔ بعض لوگ جنازے کے ساتھ کعبے کا سات دفعہ طواف بھی کیا کرتے تھے ۔ کچھ عرصے کے لیے مروان بن عبدالحکم اور اس کے بعد عمر بن عبدالعزیز نے اس کی ممانعت کر دی (قطب الدین: محل مذکور؛ Wüstenfeld : مدینہ، ص ۷۷)؛ یہ رسم بہت ابتدائی زمانے میں مسجد عمرو رض میں جاری ہوئی (مقریزی، ص ۷۴ ، ببعد) ۔ جب سلطان المؤید کا ایک بیٹا فوت ہو گیا اور اسے مسجد المؤید کے مشرقی قبہ میں دفن کیا گیا تو خطیب نے خطبہ دیا اور اس کے بعد نماز پڑھی اور قرّاء ایک ہفتے تک قبر پر قرآن مجید کی

تلاوت کرتے رہے اور امرا برابر مزار پر آتے رہے (المقریزی، ۴ : ۲۴۴، س ۲)۔ ایران میں یہ رسم تھی کہ متوفی کے کنبے کے آدمی موت کے بعد تین دن مسجد میں بیٹھے رہتے اور وہیں تعزیت کرنے والے ان کے پاس جاتے تھے (*B.G.A.*، ۳ : ۳۳۴، زیرین)۔

ارتقاے عمارت مسجد اور لوازم مسجد: مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے سوا پرانے زمانے کی مساجد، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پہلے پہل صرف کھلے میدان میں تھیں، جن میں ایوان ہوتا تھا۔ ان کے کھلے میدان میں، جیسا کہ فسطاط میں ہوا کبھی کبھی درخت لگا دیے جاتے اور فرش پر کنکریاں بچھا دی جاتی تھیں، مثلاً مدینہ میں (مسلم، کتاب الحج، حدیث ۹۵؛ البلاذری ص ۶) اور فسطاط میں (المقریزی، ۴ : ۸؛ ابن دقماق، ۴ : ۶۲؛ ابن تغری بردی، ۱ : ۷۷)۔ بہت آگے چل کر بصرہ اور کوفہ میں بھی ہوا ورنہ وہاں کے صحنوں میں گرد ہوتی تھی (البلاذری، ص ۲۷۷ و ۳۴۸)؛ تاہم مساجد کی عمارتوں میں تبدیلی کا عمل جاری رہا پرانی عمارتوں کو استعمال میں لانا تبدیلی کی پہلی علامت تھی اور اس کے بہت جلد بعد وہ مقامی آبادی کے ساتھ اختلاط کے نتیجے میں قدیم تر تہذیبوں میں گھل مل گئی۔

حضرت عمرؓ نے مکہ اور مدینہ کی مساجد میں بھی تبدیلیاں کیں۔ انھوں نے حضرت عباسؓ کے مکان کو مسجد میں شامل کرکے اسے زیادہ وسیع کیا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرح انھوں نے بھی لبن، یعنی کچی اینٹ، کھجوروں کے تنے اور پتے ہی استعمال کیے اور سائبانوں کو کشادہ کر دیا (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۶۲؛ البلاذری، ص ۶)۔ مکہ مکرمہ میں بھی انھوں نے مسجد کے رقبہ کو وسیع کر دیا، آس پاس کے مکانوں کو خرید کر مسمار کرا دیا اور پھر اس کے گرد قد آدم چار دیواری بنا دی اور مسجد مدینہ کی طرح صحن بنا دیا گیا (البلاذری، ص ۴۶؛ اخبار مکہ، ۱ : ۳۰۶ ببعد؛ Wüstenfeld : مدینہ، ص ۶۸، ببعد)۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان دو مسجدوں کو وسیع کیا، لیکن ایک اہم تجدید یہ کی کہ عمارت میں تراشیدہ پتھر استعمال کیا اور استرکاری (جص) بھی دیواروں اور ستونوں پر کرا دی اور چھت کے لیے ساج کی لکڑی استعمال کی۔ حضرت عمرؓ نے جو سائبان کشادہ کرا دیے تھے ان کو انھوں نے ستون والے اروقہ (واحد = رواق) میں تبدیل کرا دیا اور دیواروں پر بھی پلستر کرا دیا (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۶۲؛ البلاذری، ص ۴۶، Wüstenfeld: مدینہ، ص ۷۰ ببعد)۔ کہتے ہیں کہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص پہلے ہی کوفہ کی ساز و سامان سے عاری مسجد کی سابقہ سادگی میں تنوع پیدا کرنے کے لیے ایسے اقدام کر چکے تھے؛ چنانچہ اس مسجد کے سائبان میں سنگ مرمر کے ستون تھے، جن کی زیبائش بوزنطی کلیساؤں کے نمونے پر کی گئی تھی (الطبری، ۱ : ۲۴۸۹؛ یاقوت ۴ : ۳۲۴)۔

یہ سب کچھ اصلی شہر کی سادہ عمارتوں کے مقابلے میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہوا کیوں کہ کوفہ اور بصرہ پہلے پہل نرسل سے بنائے گئے تھے اور متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے بعد ان میں کچی اینٹوں کی عمارتیں بنیں (دیکھیے بالا؛ نیز دیکھیے ابن قتیبہ: معارف، طبع Wüstenfeld، ص ۲۷۹)۔ کوفہ کی مسجد کو حضرت عمرؓ کے حکم سے حضرت سعدؓ نے اتنا وسیع کر دیا کہ وہ دارالامارہ کی عمارت سے ملحق ہو گئی۔ اس مسجد کا میر عمارت ایک ایرانی روزبہ بن بزرجمہر تھا، اس نے عمارت کے لیے "آجر" یعنی پکی اینٹیں استعمال کیں، جو ایرانی عمارتوں

سے منگوائی گئی تھیں اور مسجد میں اس نے وہ ستون استعمال کیے جو علاقہ حیرہ کی پرانی عمارتوں سے لائے گئے تھے ۔ ان ستونوں کو پہلوؤں پر ایستادہ نہیں کیا ۔ بلکہ صرف دیوار قبلہ کے مقابل رکھا ۔ اس طرح مسجد کا اصلی نقشہ بدستور قائم رہا گو معمولی سے سادہ کمرے کی جگہ ظُلّہ کی شکل کا ایک ستونوں والا رواق تعمیر ہو گیا ۔ ظُلّہ کا ذکر پہلے آ چکا ہے کہ ۲۰۰ ذراع چوڑا تھا ۔ سامان عمارت ہر لحاظ سے کہیں بہتر تھا (الطبری، ۱ : ۲۴۹۱ ببعد و ۲۴۹۴) ۔ اس طرح ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ خلفائے راشدین ہی کے عہد میں ترقی یافتہ فن تعمیر اختیار کیا جانے لگا ۔

ان میلانات کو بنو امیہ کے زمانے میں بڑی ترقی ہوئی، یعنی امیر معاویہ رض کے عہد حکومت ہی سے کوفے کے والی زیاد نے مسجد کو از سر نو تعمیر کرایا ۔ اس نے یہ کام ایک غیر مسلم میر عمارت کے سپرد کیا، جو ایوانِ کسریٰ کے لیے کام کر چکا تھا ۔ اس شخص نے الاہواز سے ستون منگوائے اور انھیں ایک دوسرے سے سیسے اور لوہے کے قبضوں سے جوڑ کر ۳۰ ذراع کی بلندی تک لے گیا اور اس پر چھت ڈالی ۔ اسی طرح کے ستون دار رواق شمالی، مشرقی اور غربی دیواروں میں بھی بڑھا دیے (یہ مدینہ کے پرانے سائبان کی طرح تھے جسے صفہ کہا جاتا ہے (الطبری، ۱ : ۲۴۹۲، س ۱۴، نیز ظلہ جمع ظلال : الطبری، ۲ : ۲۵۹ ببعد) ۔ ہر ستون پر اٹھارہ ہزار درہم لاگت آئی ۔ اب اس مسجد میں چالیس ہزار آدمیوں کی جگہ ساٹھ ہزار آدمی سما سکتے تھے (الطبری، ۱ : ۲۴۹۲، س ۶، ببعد، ۲۴۹۴، س ۷ ؛ یاقوت : معجم البلدان، ۴ : ۳۲۴ ؛ س ۱ ببعد؛ البلاذری، ص ۲۷۶) ۔ الحجاج نے بھی مسجد میں توسیع کی ۔ یہی کام بصرے میں زیاد نے کیا کہ مسجد کو وسیع کر کے پتھر کی عمارت بنوائی (یا اینٹوں کی) اور استرکاری کرائی، الاہواز سے ستون منگوا کر لگوائے اور ان پر ساگوان کی لکڑی کی چھت ڈلوائی ۔ کہتے ہیں کہ اس نے قبلہ رخ کے ایوان یعنی الصفہ المقدمہ میں پانچ ستون لگوائے ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری جانب بھی، جس طرح کوفہ میں تھے ستون دار ایوان ہوں گے ۔ اس نے قبلے کی جانب کے قریب ہی دارالامارہ تعمیر کرایا ۔ اسے الحجّاج نے گرا دیا، دوسروں نے پھر بنوایا اور آخر کار ہارون الرشید نے اسے مسجد کے اندر شامل کر لیا (البلاذری : فتوح، ص ۳۴۷، ۳۴۸ بالائی و ۳۴۹؛ یاقوت، ۱ : ۶۴۲، ۶۴۳) ۔ اسی زمانے میں مکہ معظمہ میں بھی اسی قسم کی عمارتیں تعمیر ہوئیں ۔ ابن الزبیر رض اور الحجّاج دونوں نے مسجد حرام کو وسیع کیا اور سب سے پہلے ابن زبیر رض نے اس کی دیواروں پر چھتیں ڈلوائیں، عبدالملک نے ستونوں پر ملمع کروایا اور اس نے ساگوان کی چھت ڈالوئی (اخبار مکہ، ۱ : ۳۰۷، ۳۰۹) ۔ ۵۳ھ میں مسجد عمرو کو شمال اور مشرق کی جوانب میں مسلمہ بن مُخَلّد والی مصر نے امیر معاویہ رض کے حکم سے کشادہ کرایا، دیواروں پر نورہ یعنی پلستر کرا دیا اور چھتوں کی زیبائش کی ۔ یہ بھی اس بات کی شہادت ہے کہ جنوبی طرف کا ظلہ ایک مسقّف ایوان کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا اور یہ سب کچھ بنو امیہ کے ابتدائی زمانہ ہی میں ہوا ۔ ۷۹ھ میں عبدالملک کے عہد میں اور بھی توسیع ہوئی (المقریزی، ۴ : ۷، ۸؛ ابن دقماق، ۴ : ۶۲) ۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ بنو امیہ کے ابتدائی زمانہ حکومت میں اور جزوی طور پر اس سے بھی پہلے مسجدوں کی ابتدائی سادہ اور بدوی وضع میں کہیں توسیع و ترمیم ہوئی ۔ مسجد نبویؐ کے پرانے اور

سادہ چھپر میں تو یہ تبدیلی ہوئی کہ تدریجی طور پر ان ممالک کے فن کی مدد سے جو تہذیب و تمدن میں زیادہ ترقی یافتہ تھے، ستون دار دالان بنائے گئے اور سامنے جو کھلی جگہ لوگوں کے جمع ہونے کے لیے تھی وہ غیر محسوس طور پر باقاعدہ صحن مسجد بنتی چلی گئی۔ بہت جلد ہی صحن کے وسط میں ایک حوض بنا دیا گیا۔ یہی عام مسجدوں کا مقررہ نقشہ ہے [ـ ـ ـ] (Herzog-Hauch : Real encyclopädie، ۳ ، ۱۰ : ۷۸۰)۔

بنو امیہ کے مشہور عمارت پسند عبدالملک اور اس کے بیٹے الولید اول نے فن تعمیر میں بنیادی ترقیاں بھی کیں۔ بعض اوقات پرانی طرز کے باقیات نئی تعمیر کے ساتھ رہ جاتے تھے۔ ایران شہر کی جامع مسجد میں المقدسی نے ابو مسلم کے زمانے کے چوبیں ستون دیکھے اور عمرو بن اللیث کے زمانے کی اینٹیں (B.G.A.، ۳ : ۳۰۹)۔ الولید کی تعمیری سرگرمیاں فسطاط، مکہ اور مدینہ (دیکھیے B.G.A، ۵ : ۱۰۶ ببعد) تک بھی پہنچیں، جہاں کوئی بنیادی تبدیلی تو نہ کی گئی، لیکن ان عمارتوں کی مکمل تجدید و تزئین ضرور ہوئی۔ ان حکمرانوں کے زمانے کی تعمیر شدہ مساجد پرانے فن تعمیر کے ہم پلہ ہو جاتی ہیں اور اس طرح فن تعمیر کی تاریخ میں ان کا اپنا مقام ہے۔ اس بات کی تحریری شہادت بھی ملتی ہے کہ ایک علاقے کا طرز تعمیر دوسرے علاقے میں منتقل ہوا، مثلاً اصطخر میں شام کے ملک کے نمونے کی ایک جامع مسجد تھی جس کے گول ستون تھے۔ الولید نے مسجد نبویؐ کا ایک حصہ دمشق کے نمونے پر تعمیر کیا (B.G.A.، ۳ : ۸۰؛ القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۷)۔ فن تعمیر میں جو تبدیلیاں آئی تھیں اور ان سے بعض اوقات مسجد کے حقیقی مقام کو نقصان پہنچتا تھا تو اس پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے احتجاج ہوتا تھا، مثلاً اس میں بعض اوقات معمار گرجے کی طرز اپنانے کی کوشش کرتے تھے، لیکن ایسے راسخ العقیدہ مسلمان پسند نہ کرتے تھے۔ ۹۳ھ میں الولید جب مسجد نبویؐ کی تعمیر نو کا معاینہ کر رہا تھا تو ایک ضعیف آدمی بول اٹھا ہم تو جس طرز پر مسجدیں تعمیر کیا کرتے تھے آپ کا انداز تعمیر اس سے مختلف ہے (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۷۷)۔ اس موضوع پر بحث و تمحیص کا شائبہ احادیث میں بھی ملتا ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے مسجد نبویؐ کی توسیع کی تو انھوں نے فرمایا، لوگوں کو بارش وغیرہ کی تکلیف سے ضرور بچاؤ لیکن خبردار ان (مسجدوں) کو سرخ یا زرد رنگ نہ دو، ایسا نہ ہو کہ تم لوگوں کو غلط راستے پر ڈال دو۔۔۔۔ حضرت عمرؓ نے یہ بات حقیقی مسجد کے روایتی تقدس کے مطابق کی کیوں کہ ان کے نزدیک نقطہ میں کسی قسم کے رد و بدل کی اجازت اسی وقت دی جا سکتی ہے جب کہ عملی طور پر اس کی سخت ضرورت محسوس ہو۔ حدیث میں اسی قدیم اصول کا غلبہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ مساجد کی تزئین و آرائش میں افراط اور غلو قرب قیامت کی علامت ہے (ابن حنبل : مسند، ۳ : ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۲۲۰، ۲۸۳؛ النسائی، کتاب المساجد، باب ۲)۔ الولید کی تعمیری توسیعات پر بھی بڑی لے دی ہوئی، لیکن جزواً اس لیے برداشت کر لی گئیں کہ فتنہ برپا نہ ہو۔ مسلم معاشرہ فتنے سے ہمیشہ اجتناب کرتا رہا [الفتنۃ اشد من القتل]۔ بڑی بڑی مساجد کے متعلق پر بنائے آرایش مفرط عدم اعتماد کا اظہار ایک حدیث میں بھی ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بروایت حضرت انسؓ فرمایا: میری امت پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ مسجدوں کی زیبائش اور آرایش کے سلسلے میں ایک دوسرے پر سبقت

لے جانے کی کوشش کریں گے، لیکن ان میں حاضری کم ہوا کرے گی (العسقلانی: فتح الباری، ۱: ۲۶۲) ۔ فقہ میں بھی ایسی مساجد کی مذمت کی گئی ہے جو قدیم متوازی الاضلاع نمونے سے مختلف ہوں (Guidi: المختصر، ۱: ۷۱)، اس کے بعد میں جو نمونے وجود میں آئے انھیں میں معلق مسجد کا رواج بھی ہے ۔ معلق سے مراد ایسی مسجد ہے جو اوپر کی منزل پر واقع ہو، مثلاً دمشق میں (J.A.، سلسلہ ۹، ۵: ۴۰۹، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۰) ۔

۲۔ لوازم مسجد کی تفصیل:

(الف) مئذنہ یا منارہ ۔ اذان کی ابتدا ہجرت کے پہلے سال ہی ہو گئی تھی اور حضرت بلالؓ اذان کے لیے مقرر کر دیے گئے تھے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ اذان کو بلند جگہ سے ہی ادا کیا جاتا تھا تاکہ زیادہ لوگ اس کی آواز سن لیں؛ تاہم آپؐ کے زمانے میں مئذنہ کی کوئی خاص شکل و صورت نہیں تھی (الحلبی: انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۱: ۲۲۸)؛ البتہ ابن اسحاق نے بروایت عروۃ بن الزبیر بنی نجار کی ایک عورت سے نقل کیا ہے کہ میرا گھر مسجد کے گرد مکانوں سے زیادہ اونچا تھا، اس لیے حضرت بلالؓ فجر کی اذان مکان پر چڑھ کر دیا کرتے تھے ۔

فتح مکہ کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بلالؓ کو ہدایت فرمائی کہ وہ کعبہ میں جبل ابوقبیس پر سے اذان دیں ۔ اذان کے لیے مینار یا منار کا کب سے رواج ہوا یا کب سے منار کو خاص طور سے اذان کے لیے استعمال کیا جانے لگا اس کے متعلق کچھ یقین سے نہیں کہا جا سکتا؛ [تاہم یہ یقینی ہے کہ دور بنو امیہ میں یہ صاف نظر آتا ہے] ۔ اموی خلیفہ الولید (۸۶ تا ۹۶ھ) کو بلا شک و شبہہ منارہ کی تاریخ کے سلسلے میں بڑی اہمیت حاصل ہے، گو اس کے زمانے سے بھی پہلے یعنی ۸۴ھ/۷۰۳ء میں حسن بن نعمان قیروان میں سیدی عقبہ کی عمارت مع مینار تعمیر کرا چکا تھا ۔ بقول البکری (*La Mosquée de Sidi Okba*: H. Saladin، ۱۸۹۹ء، ص ۷ و ۱۹) بنو امیہ کی جامع دمشق میں بھی منارہ موجود تھا ۔ آج کل (بوقت تحریر مقالہ) اس مسجد کے تین منار ہیں اور ابن جبیر کے وقت میں بھی یہ موجود تھے ۔ وہ لکھتا ہے کہ دو مینار مغرب میں تھے اور ایک شمال میں (الرحلۃ، ص ۲۶۶) ۔ ابن بطوطہ بھی تین مینار بتلاتا ہے، مگر یہ بھی کہتا ہے کہ ایک مغرب میں تھا دوسرا مشرق میں، تیسرا شمال میں (۱: ۲۰۳) ۔ یہ بیان موجودہ حالت کے مطابق ہے ۔ قدیم تین مصنفین میں سے ابن الفقیہ (م ۲۸۹ھ/۹۰۲ء) صرف ایک مینار (مئذنہ Midhana) کا ذکر کرتا ہے ۔ المقدسی (م ۳۷۵ھ/۹۸۵ء) صرف ایک مینار کا ذکر کرتا ہے، جو باب الفرادیس کے اوپر تھا اور جب وہ اسے ایک منارۂ محدثہ کے نام سے تعبیر کرتا ہے (*B. G. A*؛ ۳: ۱۵۹) تو شاید اس کی مراد کسی تجدید کردہ منارہ سے ہو (*Palestine under the Moslems*: Le Strange، ص ۲۲۹) اور اس کے علاوہ اس کے تذکرے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اور منارے موجود نہ تھے] ۔ مکہ میں بھی الولید نے بُرجیاں (اخبار مکہ، ۱: ۳۱۰) اور بعض اوقات مینار جیسا کہ اسی کتاب سے ظاہر ہے، (ص ۳۱، ۳۱۱) تعمیر کروائے؛ بعد میں ان کی تعداد میں اضافہ کر دیا گیا کیونکہ قطب الدین سات میناروں کا ذکر کرتا ہے (کتاب مذکور، ۳: ۴۲۴ تا ۴۲۶)۔ بقول السمہودی اس

نے مدینہ میں بھی چار مینار بنوائے، لیکن سلیمان بن عبدالملک نے ۹۷ھ میں جنوب مغربی مینار گروا دیا؛ کیونکہ مؤذّن کا سایہ اس مینار سے اس پر پڑتا تھا جب وہ مروان بن حکم کے مکان میں تھا۔ السمہودی لکھتا ہے کہ الولید سے پہلے مدینہ میں کوئی مینار نہ تھا، لیکن اس کے برعکس وہ خود ہی یہ دعوٰی بھی کرتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مسجد کے چار کونوں پر مینار تعمیر کروائے تھے (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۷۵)۔ ابن جبیر کے وقت (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء) میں وہاں صرف تین مینار تھے (رحلہ، ص ۱۹۵)۔ ۷۰۶ھ تک کوئی اور مینار تعمیر نہیں ہوا اور چوتھا مینار محمد بن قلاوون نے از سر نو تعمیر کروایا (Wüstenfeld، کتاب مذکور، ص ۷۶؛ نیز دیکھیے ابن بطوطہ، ۱ : ۲۷۲)۔

الولید کے زمانے کے بعد میناروں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔ رحلہ میں ہے کہ اس کے بھائی ہاشم نے ایک نہایت خوبصورت مینار تیار کرایا (B. G. A.، ۳ : ۱۶۵، ص ۹)۔ بیت المقدس کی دیوار کے متعلق ابن عبد ربہ لواح ۳۰۰ھ میں چار میناروں کا ذکر کرتا ہے (العقد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳ : ۳۷۲ ببعد)، جنھیں مجیر الدین الملک کے زمانے کی تعمیر بتاتا ہے (Sauvaire : *Hist. Jerus et Hebron*، ص ۱۲۵)۔ ابن حوقل (۳۶۷ھ/۹۷۷ء) میں جامع فارباب علاقہ خراسان کی بابت خاص طور پر لکھتا ہے کہ اس میں کوئی مینار نہ تھا (*B.G.A.*، ۲ : ۳۲۱) اور بظاہر اسے بھی وہ بدعت خیال کرتا ہے کہ دو مینار بنائے جائیں (کتاب مذکور، ص ۳۱۲ ببعد)۔ اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ السمہودی کبھی کبھی حضرت عمرؓ کی تعمیری سرگرمیوں کا ذکر بھی کرتا ہے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ الولید ہی پہلا شخص تھا جس نے ملک شام اور حجاز میں میناروں کو رواج دیا، لیکن یہ بات پایۂ یقین کو نہیں پہنچتی کہ اسی نے اسلامی دنیا میں اس کی ابتدا کی۔ بقول البلاذری (م ۲۷۹ھ/۸۹۲ء) زیاد نے بصرہ میں جب وہ وہاں ۴۵ھ میں والی تھا، اینٹوں کی مسجد تعمیر کرائی تو پتھروں کا ایک مینار بھی بنوایا (ص ۳۴۸)۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہاں پہلے ہی سے ایک مینار موجود تھا۔ مصری مؤرخین کے مطابق، مسلمہ بن مخلد نے الفسطاط میں امیر معاویہؓ کے حکم سے ۵۳ھ میں مسجد عمرو کے چاروں کونوں پر ایک ایک برج (صومعہ) تعمیر کروایا جو پہلے کبھی تعمیر نہ ہوئے تھے (المقریزی، ۴ : ۷ ببعد، ۴۴؛ ابن تغری بردی، ۱ : ۷۷)۔ زینہ، جو مینار پر چڑھنے کے لیے بنایا گیا تھا وہ پہلے مسجد کے باہر تھا، لیکن بعد میں اسے اندر بنا دیا گیا۔ مسلمہ کے متعلق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے الفسطاط کی دوسری مساجد میں بھی میناروں کی ترویج کی (یعنی تجیب اور خولان کی مساجد کے سوا باقی سب مسجدوں میں، دیکھیے المقریزی، ۴ : ۴۴؛ ابن تغری بردی، محل مذکور)۔ یہ روایت کتنی قدیم ہے اس کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن عام خیال جو اکثر ظاہر کیا جاتا ہے یہ ہے کہ الولید ہی نے سب سے پہلے مینار کا رواج شروع کیا (دیکھیے Schawally، در *Z. D. M. G.*، ۵۲، ۱۸۹۸ء، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶)، بہر حال یقینی نہیں۔

مینار کے لیے عام طور پر یہ نام استعمال کیے جاتے ہیں: (۱) مأذنہ یا (۲) مِئْذَنہ [رک بآں] "اذان دینے کی جگہ"؛ یہ لفظ شام اور مصر میں آج تک استعمال ہوتا ہے اور اکثر کتابوں اور کتبوں میں ملتا ہے (*B. G. A.*، ۳ : ۲۲۵، ص ۱۵؛ ۱۰۸، ص ۵؛

المقریزی، ۴ : ۳۱، س ۱۰؛ ۲۰۲، ص ۴، ۶ اور بمواضع کثیرۃ؛ ابن ابی اُصیبعہ، ۲ : ۳۰۲، س ۲ نیچے سے؛ V. Berchem : Corpus، ۱، شمارہ ۲۵، ۶۳، ۸۸، ۸۹، ۹۰ اور دوسرے مصنفین ساتویں صدی سے آگے)؛ تیسرا نام (۳) صومعہ خاص کر شمالی افریقہ میں (Marçais : Les Monuments arabes de telemcen، ۱۹۰۳ء، ص ۴۵)؛ اکثر استعمال ہوتا ہے (ابن جبیر : رحلہ، ص ۹۱، ۱۰۰، ۱۴۵، ۱۹۵، ۲۶۶؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۲۰۳، ۲۲۲؛ ۲ : ۴، ۲۰ و ۳۱؛ المقریزی، ۴ : ۷؛ ابن تغری بردی، ۱ : ۷۷)۔ اس لفظ کے معنی حجرے یا خلوت خانہ کے بھی ہیں اور جاہلی ادب میں دَیر کے مترادف استعمال ہوتا تھا ([وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ : ۲۲ [الحج] : ۴۰، یعنی اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو راہبوں کے صومعے گرا دیے جاتے]، ابن ہشام، ص ۱۱۵؛ البخاری، العمل فی الصلوٰۃ، باب ۷ : مظالم، باب ۳۵ : انبیاء، باب ۴۸؛ B. G. A.، ۲ : ۱۵۴؛ مقریزی، ۴ : ۲۸۹؛ ابن الفارض : تائیہ، ۵ : ۱۶۵)؛ لیکن ادب میں مَنَارَہ سب سے متداول لفظ ہے (مقریزی، ۴ : ۷ منار؛ دیکھیے V. Berchem : Corpus، ۱، شمارہ ۴۶؛ کتاب المدخل، ۲ : ۶۳، ۹۷)۔ اس لفظ کے وہی معنی ہیں جو سامی زبان کے لفظ منارتا کے ہیں، لیکن منارہ اگرچہ مماثل مگر غالبًا بجائے خود ایک جداگانہ اصطلاح ہے : اس لفظ کے معنی ہیں روشنی کی جگہ، روشنی کا مینار (امرؤ القیس : دیوان، ۳۷، ۱۳۸؛ ابو ذُؤیب : دیوان، طبع Bell، ۱ : ۶۰؛ B. G. A.، ۷ : ۱۳۲)؛ نیز منارہ بمعنی روشنی خانہ (B. G. A، ۳ : ۱۷۷؛ الکندی : ولاۃ، ص ۴۶؛ ابن جبیر : رحلۃ، ص ۱۴)۔ منار یا منارہ کے معنی حد بندی کا پتھر یا نشان کے بھی ہیں (لسان، ۷ : ۹۹، س ۱ نیچے سے؛ قیس الرُقیات : دیوان، ص ۳۷، س ۷، ص ۷۰، س ۲؛ ابن سعد، ۱۲ / ۱ : ۱۳۵؛ Fragm. Hist. Arab، ۲ : ۱۲ اور Gl) یا دیدبان (الطبری، ۱ : ۸۶۳، ۸۷۸)، مثلًا رقبۂ حرم کی حد بندی کے پتھروں کو منار الحرم (B.G.A.، ۲ : ۲۵) کہتے ہیں اور حضرت ابراہیم علیہ السّلام کو ذوالمنار کہتے تھے، کیونکہ انھوں نے نشان کے یہ پتھر لگوا دیے تھے (لسان، ۷ : ۱۰۵؛ الجوھری : صحاح، ۱ : ۱۰۴)؛ مخروطی ستون یا علامات کو بھی منارہ کہتے ہیں (B. G. A، ۷ : ۱۱۷، س ۲۰، ۱۱۸، س ۱)۔ نشان راہ کے معنی میں بھی آتا ہے (لسان، ۷ : ۱۰۵) (واضح رہے کہ عَلَم کا لفظ بھی منار کے لیے استعمال ہوتا ہے (ابن عرب شاہ : Vita Timuri، طبع Manger ۱۷۶۷ء، ۲ : ۷۰۴)۔ اس امر کے کئی حوالے موجود ہیں کہ ساحلوں پر سلسلہ وار منارے ہوا کرتے تھے اور ہر منارہ روشنی کے اشاروں سے دشمن کی نقل و حرکت کی اطلاع دیا کرتا تھا (B. G. A.، ۳ : ۱۷۷)۔ بقول البلاذری (ص ۱۲۸ : مناظر) یہ رواج حضرت عمرؓ ہی کے وقت سے چلا آتا تھا اور غالبًا قدیم دستور تھا۔ اسی طرح کے دیدبان (Sementerion) بوزنطیوں کے زمانے میں الدروب ملک بھی، مثلًا مشرقی حوران میں استعمال ہوتے تھے اور ایرانی بھی سرحدات پر اسی قسم کے منار بناتے تھے (منارہ : طبری، ۱ : ۸۶۳، ۸۷۸)۔ ابن جبیر عراق میں بھی اسی قسم کے ایک منار کا ذکر کرتا ہے (ص ۲۱۰؛ دیکھیے B. G. A.، ۵ : ۱۷۶)؛ المغرب میں بھی قلعہ کی قسم کے برج کو منارہ کہتے ہیں، مثلًا تونس اور (قابس gabes) میں (التیجانی، در ۴۰۵ - ۴۰۶ : J. A.، سلسلہ ۴، ۲۰ : (۱۸۵۲ء)، ۹۹

۴۴۱)۔ یہ بات بھی بہت کچھ قرین قیاس ہے کہ ان میناروں کو آتشیں اشارات جنگ کے لیے استعمال کیا جاتا ہو اور علاقہ ادوم (Edom) کے متعلق تو موصل سے اس قسم کی شہادت بھی ملتی ہے (Arabia Petraea، ۲/۲ : ۲۳۲)۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں العمری (التعریف بالمصطلح الشریف، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۹۹ ببعد) بھی ان بلندیوں اور میناروں کے سلسلے کا ذکر کرتا ہے جنھیں روشنی کے میناروں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اور ان میں مأذنة [کذا؟ مئذنة] العروس بھی شامل تھا، جو دمشق میں بنو امیہ کی مسجد کا ایک مینار تھا (اس سارے سوال کے متعلق دیکھیے R. Hartmann، در Z. D. M. G.، ۱۹۰۶ء، ص ۵۸۶، ۵۰۵؛ Memnon، ۳ : ۲۲۱؛ ISL.، ۱ : ببعد)۔ یہ ظاہر ہے کہ مسجد کے برج کو منارہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ وہ اسی قسم کے دیدبانوں کے مشابہ تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ قدیم زمانے میں اس کا استعمال روشنی کے میناروں کی طرح زیادہ عام ہو۔ اس میں نماز کے اوقات کے اعلان کے لیے میناروں پر چراغ جلائے جاتے تھے (J. A.، سلسلہ ۱۱/۲، ۱۹۰۸ء، ص ۳۴۳)۔

اسلام میں منارے اذان دینے کے لیے خاص طور پر تعمیر ہوئے تھے، لیکن الطبری اور دوسرے مصنفین ہمیں بتاتے ہیں کہ بہت بعد کے زمانے تک اذان گلی کوچے میں بھی دی جا سکتی تھی اور الفرزدق (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) جو منار المساجد (الکامل، ص ۱۰۹؛ الاغانی، جزدوم قاہرہ ۱۹ : ۸) کی موجودگی کا ذکر کرنے کے علاوہ یہ بھی بتاتا ہے کہ مؤذن فصیل شہر پر چڑھ کر اذان دیتا تھا (الطبری، ۲ : ۱۳۰۲؛ دیکھیے J. Horovitz، در ISL.، ۱۶، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۵)، جس سے ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس حدیث کو زیرنظر رکھنا چاہیے جب آپؐ نے اس معاملے پر غور فرمایا کہ آیا آپؐ مؤذن کو مدینہ منورہ کی [گڑھی کی] فصیل پر چڑھ کر اذان دینے کی اجازت دیں (علی آطام [اطم] المدینة: دیکھیے ابن سعد: الطبقات، ۱ : ۴)، مگر یہ بات بھی ناممکن نہیں کہ دوسری جگہ منارہ مختلف وجوہ سے معرض وجود میں آیا ہو۔ اگر ہم المقریزی اور دوسرے مصنفین کے بیان پر اعتماد کریں (دیکھیے بالا) تو مصر میں منارہ کا رواج امیر معاویہؓ کے حکم سے ہوا کہ انھیں مسجد کے کونوں پر تعمیر کیا جائے۔

اسے محض پنج وقتہ نمازوں کے لیے ہی استعمال نہ کیا جاتا تھا، بلکہ یہ منار دیدبانی کا کام بھی دیتے تھے اور ان میں مؤذن ادعیہ مأثورہ بھی پڑھا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۴۴ وسط) اور اس کے بانی مسلمہ بن مخلد نے اس سے اعتکاف (کتاب مذکور، ص ۴۴) کا کام لیا، ایک زاہد مرتاض، جس کا انتقال ۴۳۹ھ میں ہوا، مسجد عمرو ہی میں رہا کرتا تھا (یاقوت: الادباء، ۴ : ۲۷۴)۔ منارہ کا یہ [استثنائی] استعمال اسلام کے سنہری زمانہ میں برابر قائم رہا، چنانچہ ابن جبیر لکھتا ہے کہ میں نے مسجد بنی امیہ کے مغربی منارہ میں ایسے حجرے [لیکن حجرے اور منارے میں بڑا فرق ہے] دیکھے جو عابد و زاہد مغربیوں کے لیے مخصوص تھے اور سب سے اوپر کے کمرے میں جہاں الغزالیؒ معتکف ہوئے تھے، اس وقت ایک زاہد رہا کرتا تھا (رحلة، ص ۲۶۶، س ۱۸)؛ ابن تومرت بھی وہاں خود رہا (یاقوت، ۲ : ۵۹۶) اور عبداللطیف نے وہاں ایک اور مرد زاہد کو سکونت گزیں پایا (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۴، س ۲ نیچے سے)۔ یہ سب مثالیں صرف اتنا ظاہر کرتی ہیں کہ مسجدوں میں حجرے ہوتے تھے اور ان میں سے بعض میں زاہد و عابد لوگ رہتے تھے اور اعتکاف

بھی کرتے تھے، مقالہ نگار کی باقی تنقیحات محض خیالی مصوری ہے]۔ المقریزی کی رائے یہ ہے کہ مصری منارہ محض فن تعمیر کی ضرورت سے وضع نہیں ہوا، لیکن خود اس کے اپنے بیان سے غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس کی ابتدا ملک شام ہی سے ہوئی۔

اگر منارہ کی اصل ایک نہ ہو تو یہ امر غیر اغلب ہے کہ ایک ہی قسم کا منارہ نمونے کے طور پر استعمال ہوا ہو۔ زیاد کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے بصرہ میں پتھر کا مینار بنوایا۔ شامی اموی نمونے کا چوکور مینار (B. G. A، ۴ : ۱۸۲) بھی پتھر کا تھا۔ اس کے برعکس مصر میں، بقول المقریزی، کئی صدیوں تک منارے صرف اینٹوں کے بنائے جاتے تھے اور اس ملک میں قدیم ترین پتھر کے مینار المنصوریہ اور آقبغاویہ (مقریزی، ۴ : ۲۲۴) میں ۷۰۰ھ سے کچھ پہلے تعمیر ہوئے تھے، اس سے قبل اس ملک میں پتھر کے مناروں کا رواج نہ تھا۔ شمالی افریقیہ میں، جہاں اموی شامی نمونے کو رائج کیا گیا ایک گول منارہ اینٹوں کا جس کی سات منزلیں ستونوں والی تھیں، قیروان کے جنوب میں ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں عباسیہ کے مقام پر تعمیر ہوا (یاقوت : معجم، ۳ : ۱۱۹)۔ ابن الحاج اپنے وقت کے مناروں کی اس لیے مذمت کرتا ہے کہ وہ بہت بلند ہیں۔ یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں اور اس سلسلے میں اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ منار کی اصلی اور قدیم شکل سے انحراف کو بدعت خیال کیا جاتا تھا، چنانچہ وہ گول شکل کے منار کی بابت لکھتا ہے کہ منارہ کی قدیم اور اصلی صورت یہی تھی (مدخل، ۲ : ۹۰ ببعد)۔ اس کے متعلق مزید معلومات کے لیے دیکھیے Fraenkel، Schwally، Berchem، V.، Hartmann، R. Horowitz، جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے؛ Doutté، در R. Afr، ۴۴، ۱۹۰۰ء، ص ۳۳۹ ببعد؛ J. H. Gottheil، در J. Am. O. S.، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۲ تا ۱۵۴؛ K. A. C. Creswell، در Burlington Magazine، ۴۸، ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۴ تا ۱۴۰، ۲۵۲ تا ۲۵۸، ۲۹۰ تا ۲۹۶۔

(ب) کمرے:

پرانی مسجد میں صحن اور دیواروں کے ساتھ ساتھ کھلے دالان ہوا کرتے تھے، انھیں المغطّی کہتے تھے (B. G. A، ۳ : ۸۲، ۱۵۸، ۱۸۲) کیونکہ ان پر چھت ہوا کرتی تھی۔ جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ فلسطین میں الرھا (Jericho) کے سوا باقی سب جگہ مینار مغطّی اور صحن کے درمیان (کتاب مذکور، ص ۱۸۲) بنائے جاتے تھے تو اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایوان بند ہوں گے، یعنی کھلے دالانوں کی طرح نہ ہوں گے، جو اس علاقے کے موسم سرما کو ملحوظ رکھتے ہوئے موزوں بھی تھے۔ یہ ایوان قبلہ کے رخ خاص طور پر زیادہ وسیع ہوا کرتے تھے کیونکہ وہاں جماعت ہوتی تھی۔ ستونوں کی دو قطاروں کے درمیان کی جگہ کو وہ رواق (جمع = اروقہ) یا رواقات کہتے تھے (B. G. A، ۳ : ۱۵۸، ۹۴۹؛ مقریزی، ۴ : ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۴۹)۔ اگر کوئی توسیع کی جاتی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کرتا تھا کہ اروقہ کی تعداد میں اضافہ کر دیا جائے۔ بعض علاقوں میں تمام کھلی جگہ پر بادبانی کپڑا، یعنی شامیانہ، لگا دیا جاتا تھا تاکہ نماز کے وقت دھوپ سے بچاؤ رہے (B. G. A، ۳ : ۲۰۵، ۳۴۳)، کھلے میدان کو صحن کہتے تھے۔ کعبہ کے گرد جو کھلی جگہ ہے اسے فناء الکعبہ کہتے ہیں (اخبار مکہ، ۱ : ۳۰۴؛ ابن ہشام، ص ۸۳۳؛ دیکھیے فناء زمزم، یاقوت : ادباء، [بہ

تصحیح ۲ : ۳۷۶)، مسجد کے گرد بھی جو کھلی زمین ہے اسے فناء کہتے ہیں (مقریزی، ۴ : ۲) ۔ اکثر اوقات صحن میں درخت لگا دیے جاتے تھے، مثلاً مسجد عمرو بن العاص میں دیکھیے (۱) ۔ جب مقریزی، ۴ : ۶ میں یہ عبارت آتی ہے کہ مسجد میں کوئی صحن نہ تھا تو غالباً اس سے اس کی مراد ہے کہ مسقف ایوانوں کے درمیان والی زمین جس پر درخت لگے ہوئے تھے بہت تنگ تھی؛ مدینہ منورہ میں اب تک روضہ مبارکہ کے آس پاس درخت تھے (بتنونی : رحلہ، ص ۲۴۰) ابن جبیر کے وقت مسجد نبوی ؐ کے صحن میں کوئی درخت نہ تھا ۔ وہاں کھجور کے پندرہ درخت تھے (رحلہ، ص ۱۹۴) ۔ قاہرہ میں ایسی مسجدیں تھیں جن میں درخت تھے (مقریزی، ۴ : ۴۵، ۶۴، ۶۵، ۱۲۰) ۔ المسجد الکافوری میں بڑی تعداد میں یعنی ۵۱۶ درخت تھے (کتاب مذکور ص ۲۶۶) اور اب بھی ہیں ۔ بعض صورتوں میں فرش پر بجری بچھا دی جاتی تھی دیکھیے بالا (۱)؛ لیکن اس طریقے سے بجائے پھر زیادہ نفیس قسم کے فرش بنائے جانے لگے ۔ المقدسی لکھتا ہے کہ یہ صورت فلسطین کی تمام مساجد میں سے صرف طبریہ میں تھی (*B. G. A.* ۳ : ۱۸۲) ۔ اکثر اوقات جیسا کہ رحلہ میں ہے ایوانوں میں سنگ مرمر اور صحن میں تراشیدہ پتھر کا فرش ہوتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۶۵) ۔ پہلے پہل ایوانوں میں بھی خالی زمین ہوتی یا اس پر چھوٹے پتھر لگا دیے جاتے تھے جیسے کہ مسجد عمرو میں تھا تا آنکہ مسلمہ بن مخلد نے وہاں چٹائیاں بچھوا دیں (دیکھیے نیچے) ۔ عہد ممالیک میں مسجد عمرو کے سارے فرش پر سنگ مرمر لگوا دیا گیا (مقریزی، ۴ : ۲۰ بعد؛ دیکھیے شیراز میں، ابن بطوطہ، ۲ : ۵۰)؛ لیکن مکہ مکرمہ کی مسجد میں صحن میں ایک مدت تک کنکر ہی بچھے رہے (البتنونی : رحلہ، ص ۹۹ نیچے) ۔ اس پر ۴۰۰ دینار سالانہ خرچ ہوتا تھا (اخبار مکہ، ۲ : ۱۰۰ بعد) ۔ مدینہ میں بھی بجری استعمال ہوتی تھی ابن جبیر : رحلہ، ص ۱۹۰ ۔ ابن بطوطہ: ۱، ۲۶۳ ۔

ایوانوں میں پہلے چار دیواری والے کمرے نہ ہوتے تھے ۔ جب مقصورہ [رک بآں] (اس لفظ کے لیے دیکھیے Quatremère : *Hist. Sult. Maml*، ۱، ۱ : ص ۱۶۴ و حاشیہ ۴۴) یہ ایک قسم کا الگ حصہ یا چھوٹا سا کمرہ محراب کے نزدیک حکمران کے لیے تعمیر کر دیا جاتا تھا ۔ السمہودی مدینہ کے مقصورہ کی تاریخ بیان کرتا ہے (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۷۱ بعد و ۸۸ بعد) ۔ سب روایات اس بات پر متفق ہیں کہ مقصورہ اس لیے تعمیر کیا جاتا تھا کہ حاکم وقت کو دشمنوں کے حملوں سے محفوظ کیا جائے ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان ؓ نے کچی اینٹوں کا ایک مقصورہ بنوایا تھا، جس میں کھڑکیاں بھی تھیں تاکہ لوگ امام قوم کو دیکھ سکیں (حوالۂ مذکور؛ اور مقریزی، ۴ : ۷) ۔ ایک اور روایت کے مطابق مروان بن الحکم نے، جب وہ مدینہ منورہ کا حاکم تھا ایک مقصورہ تعمیر کروایا تھا ۔ یہ گھڑے ہوئے پتھر کی عمارت تھی اور اس میں ایک کھڑکی بھی تھی (البلاذری، ص ۶ نیچے؛ الطبری، ۲ : ۷۰) ۔ کہتے ہیں پھر امیر معاویہ ؓ نے بھی اس کی تقلید کی ۔ دوسری روایات یہ ہیں کہ مقصورہ امیر معاویہ ؓ ہی نے شروع کیا ۔ انھوں نے مقصورات اور اس کے پہرہ داروں کی رسم ۴۰ھ میں یا خارجیوں کی شورش کے بعد ۴۴ھ میں جاری کی تھی (الطبری، ۱ : ۳۴۶۵، ص ۹؛ *B. G. A.*، ۵ : ۱۰۹، ص ۳؛ مقریزی، ۴ : ۱۲، ص ۱۲ بعد) ۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ مقصورہ بنوانے کا سبب یہ تھا کہ انھوں نے منبر

ہر ایک چیز کو بیٹھے دیکھا تھا (البیہقی، طبع Schwally، ص ۳۹۲ نیچے؛ اس پوری بحث کے متعلق دیکھیے H. Lammens، معاویہؓ، ص ۲۰۲ ببعد)۔ اتنا تو ضرور یقینی طور پر معلوم ہے کہ مقصورہ کی ابتدا بنو امیہ کے آغاز میں ہوئی اور ملوک کی بڑھتی ہوئی توقیر کے لیے یہ بات اتنی مناسب تھی کہ جیسا کہ ابن خلدون لکھتا ہے اس کا رواج ساری اسلامی دنیا میں ہو گیا (مقدمہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۲۱۲ ببعد، فصل ۳۷) ۔ پھر والیوں نے بھی صوبوں کی بڑی بڑی مساجد میں مقصورے بنوا لیے، مثلاً زیاد نے کوفہ اور بصرہ میں (البلاذری، ص ۲۷۷، ۳۴۸) [زیاد کے بصرے میں مقصورہ بنانے کا ذکر البلاذری میں آیا ہے، کوفے کے حال میں نہیں ملا] اور غالباً قرہ بن شریک نے الفسطاط میں (مقریزی، ۴ : ۱۲) ۔ مدینے کے متعلق ہماری معلومات یہ ہیں کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے وہاں کے والی کی حیثیت سے (۸۶ تا ۹۳ھ) مقصورہ کو بلند کرا کے ساگوان کا بنوایا، لیکن المہدی نے ۱۶۰ھ میں اسے ہٹا کر اس کی جگہ ایک نیا مقصورہ زمین کی سطح کے برابر بنوایا ۔ [مقریزی کے ہاں صرف منابر کی "تقصیر" کا ذکر آتا ہے، البلاذری نے مقصورہ توڑ کر مسجد کے ہم سطح کروا دینے کا ذکر کیا ہے] (کتاب مذکور، ص ۷؛ Wüstenfeld، حوالۂ مذکور؛ البلاذری، ص ۶ وسط)۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ۱۶۱ھ میں المہدی نے صوبوں میں مقصورے بنانے کی ممانعت کر دی اور المامون یہاں تک چاہتا تھا کہ مساجد جامعہ کے تمام مقصورات صاف کرا دیے جائیں، کیونکہ یہ طریقہ امیر معاویہؓ کا جاری کردہ تھا (مقریزی، ۴ : ۱۲؛ یعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۵۷۱)، لیکن یہ کوشش کامیاب نہ ہوئی ۔ اس کے برعکس ان کی تعداد میں بڑی سرعت کے ساتھ اضافہ ہو گیا، مثلاً قاہرہ کی جامع العسکر میں، جو ۱۶۹ھ میں تعمیر ہوئی تھی مقصورہ موجود تھا (المقریزی، ۴ : ۳۳) اور ابن طولون کی مسجد میں محراب کے پاس جو مقصورہ تھا اس کا راستہ دارالامارہ سے آتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۱، ۳۷، ۴۲؛ ابن تغری بردی، ۲ : ۸، ص ۱۴) ۔ مقصورے بڑی مسجدوں میں ہوتے تھے۔ ۷۱۸ھ میں جامع القلعہ میں محمد بن قلاؤن نے ایک آہنی مقصورہ سلطان کی ادائے نماز کے لیے بنوایا (مقریزی، ۴ : ۱۳۲) ۔ بقول ابن خلدون، مقصورہ خود مسلمانوں کی ایجاد تھی [. . . .] ۔ ترکوں کے عہد میں یشل جامع بروسہ میں سلطان کے نشست خانے کا حصہ دروازے کے اوپر بنوایا گیا (R. Hartmann: *Im neuen Anatolien*، ص ۲۷).

اگرچہ مقصورہ کا اصلی مقصد یہ تھا کہ حکمران کو علیحدہ رکھا جائے اور اسی لیے متدین لوگوں نے اسے روح اسلام کے خلاف سمجھا (مثلاً مدخل، ۲ : ۴۲ ببعد)، لیکن مقصورے کے رواج میں غالباً اور مقاصد بھی مدنظر تھے ۔ ابن جبیر اموی مسجد میں تین مقصوروں کا ذکر کرتا ہے : پرانا، جسے امیر معاویہؓ نے مسجد کے مشرقی حصے میں تعمیر کروایا، ایک وسط میں، جس کے اندر منبر تھا اور ایک مغرب میں، جہاں حنفی درس دیتے اور نماز پڑھا کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ اس میں اور چھوٹے چھوٹے حجرے بھی تھے جنھیں چوبی جالی کی اوٹ سے الگ کر دیا تھا ۔ ان حجروں کو بعض اوقات مقصورہ اور بعض اوقات زاویہ کہا کرتے تھے ۔ عام دستور کے مطابق مسجد کے متعلق کئی کئی زاویے ہوتے تھے جنھیں طلبہ استعمال کرتے تھے (رحلہ، ص ۲۶۵ ببعد) ۔ یہی صورت دوسری مسجدوں میں بھی تھی ۔

چونکہ قرا اور فقہا وغیرہ کی جماعتوں کو

پہلے پہل ایک ہی عام کمرے میں بیٹھنا پڑتا تھا، اس لیے تدریجی طور پر یہ کوشش کی گئی کہ ان میں سے بعضوں کے لیے علیحدہ کمرے بن جائیں۔ چھوٹے چھوٹے کمرے یا تو درمیان ایوان ہی میں سے علیحدہ کر لیے جایا کرتے تھے یا نئے کمرے بعد کی ملحقہ عمارتوں میں بنا لیے جاتے تھے۔ پہلی صورت میں مقصورے اور زوایا بن گئے، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ ابن الحاج لکھتا ہے کہ مدرسہ تو سیدھے سادے طریقے سے مسجد کے ایک حصے میں جنگلہ (در بزین) لگا کر بنا لیا جاتا تھا (مدخل، ۲ : ۴۴)، چنانچہ مسجد عمرو کے ایوانوں میں کئی ایک کمرے تعلیم کے لیے مخصوص تھے، جنھیں مقصورہ اور زاویہ کہتے تھے اور ان میں تعلیم ہوا کرتی تھی (مقریزی، ۴ : ۲۰، ص ۱۶، ۲۵)۔ جامع ازہر میں فاطمی عہد میں مقصورۂ فاطمہ تعمیر ہوا، جہاں حضرت سیدہؓ کو خواب میں دیکھا گیا تھا اور اس کے بعد کے زمانے میں امرا نے ایسے مقاصیر بڑی تعداد میں بنوائے (کتاب مذکور، ص ۵۲، ۵۳)۔ ۸۰۰ھ کے قریب مسجد اقصٰی میں تین مقصورے مستورات کے لیے مخصوص تھے (*B.G.A.*، ۵ : ۱۰۰)۔ اس قسم کی تقسیم جمعہ کی نماز کی بڑی جماعتوں کے لیے ضرور باعث تکلیف ہوتی ہو گی اور یہی وجہ ہے کہ المہدی نے ۱۶۱ھ میں انھیں مساجد جامعہ سے نکلوا دینے کی خواہش کی (الطبری، ۳ : ۴۸۶) اور ابن الحاج انھیں "مُلک" (دنیاوی بادشاہی) کا عمل قرار دیتا اور ان کی مذمت کرتا ہے اور اسی قسم کے اور اسباب زینت کے ساتھ انھیں بھی "اشراط الساعة" (قیامت کے آثار) میں شمار کرتا ہے (مدخل، ۲ : ۴۳ ببعد)۔

مؤذّن مناروں میں صرف رہتے ہی نہ تھے بلکہ، کم از کم عہد طولونی میں پاسبانی بھی کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۴۸)۔ ان کے لیے چھت کے اوپر "غرف" (واحد غرفہ)، یعنی حجرے بنے ہوئے تھے اور ایسے حجرے وقت گزرنے پر بہت زیادہ ہو گئے (کتاب مذکور، ص ۱۳، ۱۳)۔ ملحقہ عمارتوں میں ہر قسم کے کمرے بنا دیے جاتے تھے، خطیب کے لیے (کتاب مذکور، ص ۱۳)، قاضیوں کے لیے، وغیرہ وغیرہ۔ ان کے علاوہ رہائشی مکان بھی ہوتے تھے، نہ صرف عملے کے لیے بلکہ دوسرے لوگوں کے لیے بھی، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے زہّاد اور عابد لوگ خاصے طویل عرصے کے اعتکاف کے لیے مساجد میں آ کر اقامت گزین ہو جایا کرتے تھے اور ہر شخص کسی وقت بھی مسجد میں آ کر قیام کر سکتا تھا؛ وہ وہاں آ کر ٹھیر سکتا اور آرام سے رہنے کا انتظام کر سکتا تھا؛ لہٰذا عبادت گزاروں کے لیے یہ طبعی بات ہو گئی کہ وہ مسجد میں مستقل طور پر قیام پذیر ہو جائیں۔ خلوت نشین لوگ (دیکھیے بالا) اکثر منارہ میں رہا کرتے تھے۔ ایک زاہد جامع ازہر کی چھت پر رہا کرتا تھا، دوسرے مسجدوں ہی میں قیام کے لیے جگہ لے لیا کرتے تھے، جیسا کہ نصیبین میں ایک شیخ نے کیا (ابن جبیر: رحلہ، ص ۲۳۰؛ دیکھیے حرّان میں، ص ۲۳۵) یا جیسے صلاح الدّین ایوّبی کے عہد میں بنو امیہ کی مسجد میں ہوا (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۸۲)، مگر عام طور پر ان کا دستور یہ تھا کہ وہ مسجد کے پہلوؤں کے حجروں میں رہا کرتے تھے، جیسا کہ مسجد بنو امیہ میں ہوتا تھا (ابن جبیر، ص ۲۶۹؛ ابن بطّوطہ، ۱ : ۲۰۹)۔ خاص مقدس مساجد، جیسے حبرون میں معتکفین کے لیے عبادت گاہوں کے ارد گرد مکانات بنے ہوئے تھے (Sauvaire: *Hist. Jerus. et Hebron*، ص ۱۱ ببعد)۔ اسی طرح قدیم نینوا میں مسجد یونس کے گرد بھی مکان بنوا دیے گئے تھے

B.G.A.، ۳ : ۱۴۶)، اس لیے وہاں لنگر خانے تعمیر ہوئے، چکیاں اور تنور لگے اور پکے ہوئے کھانے (جشیشہ) کا انتظام ہوا اور چودہ پندرہ ہزار روٹیاں روزانہ وہاں مقیم لوگوں اور زائرین میں تقسیم ہوا کرتی تھیں (Sauvaire، ص ۲۰ ببعد؛ دیکھیے Quatremère: *Hist. Sult. Maml*، ۱/۱ : ۲۳۱)۔ ابن طولون کی مسجد میں بھی روٹی پکتی تھی (Quatremère، کتاب مذکور، ۱/۱، ص ۲۳۳)۔ لنگر خانے اکثر مسجدوں سے ملحق ہوتے تھے (الازہر کے متعلق دیکھیے جبرتی؛ *Merrelles*، ۳ : ۲۳۸ ببعد؛ سلیمان رصد: کنز الجوہر فی تاریخ الازہر، ص ۷۱ ببعد، ۱۰۷ ببعد)۔ جو لوگ مسجد میں یا اس کے قرب و جوار میں رہتے تھے انھیں مجاور کہتے تھے (*B.G.A.*، ۳ : ۱۴۶؛ بیت المقدس کے لیے: ناصر خسرو، ص ۷۲، ۹۱؛ مکہ مکرمہ کے لیے: ابن جبیر، ص ۱۴۹؛ مدینہ منورہ کے لیے: ابن بطوطہ، ۱ : ۲۷۱، جہاں ہم پڑھتے ہیں کہ ان کا کل انتظام ایک قدیم کے ماتحت تھا، جس طرح شمالی افریقہ کے لوگ دمشق میں امین کے زیر اہتمام ہوتے تھے: ابن جبیر، ص ۲۷۲ ببعد)۔ یہ لوگ عابد، زاہد، طلبہ اور بعض اوقات سیاح ہوا کرتے تھے۔ طلبہ کو تو عام طور پر مدارس میں جگہ مل جایا کرتی تھی، لیکن جامع اموی اور جامع ازہر جیسی بڑی مساجد میں پڑھنے کے لیے ہمیشہ بہت طلبہ آ جاتے تھے، جو انھیں میں رہا کرتے تھے۔ بعد کے زمانے میں رواق کا لفظ (جمع اروقہ) ان طلبہ کی رہائش کے لیے استعمال ہونے لگا (دیکھیے R.C. Berchem: *Corpus*، ۱ : ۴۳، حاشیہ ۱؛ شاید مقریزی، ۴ : ۵۴، سطر ۲۳)۔ مقریزی نے یہاں جامع الازہر کا ذکر کیا ہے، جس میں مختلف ملکوں کے فقرا رہتے تھے اور ہر گروہ کا جدا گانہ رواق تھا۔ پردیسیوں کو ہمیشہ مسجد میں جگہ مل جایا کرتی تھی۔ چھوٹے قصبات میں تو معمول ہی یہ تھا کہ مسافر مسجد میں رات گزار لیا کرتے تھے اور انھیں وہاں کھانا بھی مل جایا کرتا تھا (یاقوت، ۳ : ۳۸۵؛ القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۲۵۳)۔ ناصر خسرو، ابن جبیر، ابن بطوطہ، العبدری (*J.A.*، سلسلہ ۵، شمارہ ۴، ۱۸۵۴ء، ص ۱۷۴) جیسے سیاح اس طرح تمام اسلامی دنیا میں ایک مسجد سے دوسری مسجد (یا مدرسہ یا رباط) میں قیام کرتے ہوئے گھوم آتے۔ مسافر اپنا روپیہ امانت کے طور پر مسجد میں رکھ سکتا تھا (سفرنامہ، ص ۵۱)۔ مساجد میں قیام کرنے والوں کے خرچ کے لیے لوگ بڑے بڑے وقف چھوڑ جاتے تھے (ابن جبیر: حوالۂ مذکور؛ ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۱۰۵ ببعد)۔ بعد کے زمانے میں شاہان وقت مسجد یا اس کے نزدیک اکثر اوقات ایک دارالاقامہ یا منظرہ تعمیر کروا دیا کرتے تھے (مقریزی، ۲ : ۳۴۵؛ ۴ : ۱۳؛ اس لفظ کے متعلق دیکھیے: Quatremère: *Hist. Sult. Maml*، ۲/۲ : ۱۵ ببعد)۔

گھڑی: اکثر اوقات مساجد میں گھڑی کے لیے ایک خاص کمرہ ہوتا تھا۔ کلیساؤں میں بھی ایسا ہی رواج تھا: ابن رستہ ۲۹۰ھ/۹۰۳ء میں اسی قسم کے انتظام کا ذکر قسطنطینیہ میں بھی بیان کرتا ہے (*B.G.A.*، ۷ : ۱۲۶ بالائی)۔ ابن جبیر (ص ۲۷۰) مسجد بنو امیہ کی گھڑی کا ذکر بڑی تفصیل کے ساتھ کرتا ہے (دیکھیے *J.A.*، سلسلہ ۹، ج ۷، ص ۲۰۵ ببعد)۔ یہ گھڑی نور الدین کے عہد حکومت میں فخر الدین بن الساعاتی نے بنائی تھی (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۸۳ ببعد)۔ ایک ماہر فن اس کی دیکھ بھال کے لیے مقرر تھا (کتاب مذکور، ص ۱۹۱)۔ المستنصریہ بغداد میں بھی ایک گھڑی تھی (Sarre اور Herzfeld: *Arch. Reise*، ۲ : ۱۷۰)؛

اسی طرح جامع عمرو میں ایک غرفۃ الساعات تھا۔ (مقریزی، ۴: ۱۳ و ۱۵)۔ ابن طولون کی مسجد میں بھی ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ - ۱۲۹۷ء کی ساخت کی ایک دھوپ گھڑی اب تک موجود ہے (دیکھیے V. Berchem : Corpus، شمارہ ۳۱۰)؛ لیکن گھڑیاں عام طور پر میکانکی (یعنی خود چلنے والی) قسم کی ہوتی تھیں (دیکھیے نیز Dozy : *Supplement*، بذیل سدہ منجانہ اور عام طور سے گھڑی کے متعلق ملاحظہ ہو E. Wiedmann در *Nova Acta der K. Leop. Carol. Akad*، ج C، Halle ۱۹۱۵ء)۔ ممالک مغرب میں مسجد کی گھڑیاں یا کلاک موجود تھے، مثلاً بوعنانیہ میں (*J. A.*، سلسلہ ۱۱، ۱۲: ۳۵۷ ببعد)۔

مرور زمانہ سے جب مسجد کو مختلف کاموں کے لیے استعمال کرنے کا رواج ہونے لگا تو ۸۶۶ھ میں مسجد بتوابیہ کو ان تمام چیزوں سے خالی کرایا گیا؛ اس کے صحن میں جنگی آلات کا مخزن تھا اور زاویہ زین العابدین ایک باقاعدہ خان (یعنی سرائے) بن گئی تھی (*J. A.*، سلسلہ ۹، ۷: ۲۲۵ ببعد)۔

(ج) محراب [رک باں]: یہ بات مشتبہ معلوم ہوتی ہے کہ آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مدینہ منورہ میں قبلہ کا رخ ظاہر کرنے کے لیے کسی محراب وغیرہ کا بنانا ضروری خیال کیا تھا، حدیث کے مطابق جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قبلہ کی تبدیلی کی وحی ہوئی تو آپؐ نماز پڑھتے ہوئے مڑ گئے (Wüstenfeld: مدینہ، ص ۱۴۱، ۶۲؛ طبری: تفسیر، ۱: ۲۵ وسط؛ مسلم: صحیح، مساجد، حدیث ۲)۔ تاہم مصلی پر یا جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سفر میں ہوتے ایک نیزہ (عنزہ) استعمال کرتے تھے، جو گاڑ دیا جاتا تھا، مگر یہ سترہ [رک باں] کچھ سمت بتانے کے لیے اور نمازی کی حد نماز کی تعیین کے لیے ہوتا تھا۔ آج کل محراب کو اکثر قبلہ کہتے ہیں۔ یہ بھی نئی بات ہے کہ محراب کو قبلہ مانا جائے۔ [فاضل مقالہ نگار اس نکتہ کو نظر انداز کر گیا ہے کہ نیزے کے ذریعے بھی صحیح سمت قبلہ آسانی سے معلوم ہو سکتی ہے اور اس کے سایہ سے پورا اندازہ تعیین جوانب کا ہو جاتا ہے۔ مویشی یا جانور کا استعمال صرف دیوار کے بدل کے لیے ہو تو ہو، ورنہ یہ صاف ظاہر ہے کہ سفر میں مویشی بھی ضرور ہمراہ ہوتے ہوں گے پھر انھیں چھوڑ کر نیزے کو ترجیح کیوں دی گئی؟ ظاہر ہے کہ نیزے کو آپؐ ضرور اس انداز سے گڑواتے ہوں گے جس سے قبلہ کا صحیح رخ معلوم ہو سکے۔] الفسطاط میں عمروؓ بن العاص نے مسجد کے لیے بہت سے دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر قبلے کی تعیین بڑی احتیاط سے کی تھی، جسے انھوں نے ۲۱ھ میں قائم کیا (مقریزی، ۴: ۶ بالائی؛ *B.G.A.*، ۸: ۹۵؛ ابن تغری بردی، ۱: ۷۵ ببعد)؛ لیکن ہمیں یہ نہیں بتایا گیا کہ اسے کیونکر قائم کیا گیا، غالباً کسی بانس یا اسی قسم کی کسی چیز کی مدد سے ایسے کیا ہوگا؛ تاہم قبلہ زیادہ مشرق کی طرف تھا اس لیے نمازیوں کو جنوب کی طرف زیادہ مڑنا پڑتا تھا۔ پہلے تو غالباً وہ سمت قبلہ کے متعلق مطمئن تھے جو تخمیناً درست اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث کے مطابق تھا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قبلہ عام طور پر مشرق کی طرف مڑا ہوا تھا۔ اصفہان میں پہلی مسجد وہاں تعمیر ہوئی جہاں حضرت ابو موسیٰؓ نے نماز پڑھی اور جو اینٹ انھوں نے ایک خاص جگہ پر رکھ دی تھی، اسے ہی قبلہ تصور کر لیا گیا (*B.G.A.*، ۷: ۴۰۰)۔ لیکن بعد کے زمانے میں اس سوال پر بہت کچھ غور و خوض کیا گیا۔ مصر میں اس سوال کے جو مختلف حل تجویز ہوئے مقریزی ان کا ذکر کرتا ہے (۴: ۲۱ تا ۲۳)۔ الازہر میں

قبلہ کی تعین بالکل صحیح تھی، محراب الصحابہ یعنی مسجد عمروؓ بن العاص کی محراب اور مساجد جیزہ، بلبیس، اسکندریہ، قوص اور اسوان کی محرابیں مشرق کی جانب بہت جھکی ہوئی تھیں اور مسجد ابن طولون کی محراب کے متعلق ایک جماعت نے یہ رائے دی کہ ۱۴ درجہ کے قریب مغرب کی جانب زیادہ مائل ہے اور دیہات میں تو بہت زیادہ مائل بمغرب تھیں۔ صحیح سمت کا اندازہ ستاروں سے لگایا گیا، مگر بہت سے لوگوں نے مسجد بنی امیہ کے محراب کی تقلید کی [...]۔ جب المامون کے عہد حکومت میں مسجدوں میں قبلے کی زیادہ تعیین ہوئی تو مشرق سے مغرب کی جانب جھکاؤ ہوا۔ مشرقی سمت کے دروازے کو عام طور پر محراب بنا لیا جاتا تھا (مقریزی، ۴ : ۳۰)۔

عہد جاہلیت یا ابتدائے اسلام میں محراب کے بنیادی معنی محل یا حصۂ محل کے ہوا کرتے تھے (امرؤ القیس، ص ۵۲، ش ۳۳، جنوبی عرب؛ المفضلیات، ص ۲۱؛ س ۱۳، فارسی؛ البحتری: حماسہ، ص ۴۰۴، س ۴؛ قیس الرقیات، ص ۲، س ۵؛ ص ۴۹، س ۲)؛ نیز زنان خانہ (عمر بن ربیعہ، ص ۱۳٦، س ۹؛ ص ۲۴۷، س ۲؛ مقریزی: ۵ : ۳۷۸، س ۱۴) دوسرے وہ طاقچہ جس میں نیم قامت مجسمہ رکھا جائے، بعہد قبل از اسلام (ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ص ۳۵٦) اور اسلامی زمانے میں (دیوان الہذلیین، ص ۹۰، سطر ۱۴؛ البحتری: حماسۃ، ص ٦۹۲)؛ بالخصوص [اونچی جگہ: گھر میں بلند و بالا کمرہ: مکان کی بالائی منزل]۔ شاید محل کے اس حصے سے جسے محراب کہتے ہیں اور جس کا ذکر مذکورۂ بالا مثالوں میں آیا ہے صرف وہ طاق مراد تھا جس میں تخت رکھا جاتا تھا (دیکھیے بالخصوص المفضلیات، ص ۲۱، س ۱۳)؛ اس لفظ کا بھی استعمال قرآن مجید میں بھی آیا ہے: وَهَلْ أَتٰىكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ ۘ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (۳۸ [ص] : ۲۱) یعنی، اور بھلا آپ کو ان اہل مقدمہ کی خبر پہنچی ہے جب وہ دیوار پھاند کر حجرے میں داؤد کے پاس آ گئے]؛ اس میں محراب کے معنی محل کا وہ حصہ ہیں جس میں بادشاہ رہتا تھا؛ سورہ ۳ [آل عمران]: ۳۷ [كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ یعنی، جب کبھی زکریا ان کے پاس حجرے میں آئے اور سورہ ۱۹ [مریم]: ۱۱ [فَخَرَجَ عَلٰى قَوْمِهٖ مِنَ الْمِحْرَابِ یعنی، پھر نکلے اپنے لوگوں کے پاس حجرے سے] میں معبد کے معنی میں یا یوں کہیے کہ ایک حجرے کے جو کسی معبد میں ہو۔ [شاہ ولی اللہؒ نے فارسی ترجمے میں محراب کے معنی مسجد لکھے ہیں]۔

بعد کے زمانے میں ایسی اصطلاحیں بھی ملتی ہیں جیسے [محراب المسجد: اس کے معنی مسجد میں امام کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے (تاج العروس، لسان العرب)] محراب کا یہ لفظ حربہ "نیزہ" سے مشتق ہے، اور جنوبی عرب کی زبان کے مکراب *Mekuerāb* اور حبشی زبان کے بمعنی "معبد" سے ملتا جلتا نظر آتا ہے۔ (اس سارے مسئلہ کے متعلق دیکھیے Fraenkel : *Fremdworter*، ص ۲۷۴؛ Rhodokanakis، در *W. Z. K. M*، ۱۹، ۱۹۰۵ء، ص ۲۹٦ تا ۲۹۸؛ Prätorius، در *Z. D. M. G*، ٦۱، ۱۹۰۷ء، ص ٦۲۱ ببعد؛ Nöldeke : *Neue Beiträge z. Sem. Sprachw*، ص ۵۲، حاشیہ ۲؛ [محراب کے مختلف مفہوم اور معنی کے لیے نیز دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس بذیل مادہ حرب]۔

اگر محراب کے معنی اس کمانچے کے ہوں جو گرجے میں قبلہ رخ ہوتا ہے تو یہ معنی اس لفظ کے عام استعمال سے اسے بالکل غیر مربوط کرتے ہیں

یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ مسجد میں محراب کا رواج خواہ ابتدا میں محض فن تعمیر کی وساطت سے ہوا ہو، لیکن بالآخر محراب وہ مقام بن گیا جہاں امام کھڑا ہو کر نماز پڑھاتا ہے۔

اس امر پر اتفاق رائے نہیں کہ محراب کا رواج کس زمانے سے مساجد میں شروع ہوا۔ اس سلسلے میں کبھی کبھار امیر معاویہؓ کا ذکر آ جاتا ہے (*B. G. A*، ۵ : ۱۰۹، س ۲)؛ مگر عموماً اور زیادہ استحقاق کے ساتھ اس کی بنا الولید سے منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ولید کے والی عمر بن عبدالعزیز نے اسے مدینہ کی مسجد میں رائج کیا (Wustenfeld : مدینہ، ص ۴۷؛ نیز *B. G. A*، ۳ : ۸۰، ص ۱۷)؛ [مگر ہمارے نزدیک اس پر اتفاق ہے کہ مسجد نبویؐ میں محراب کا رواج اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک کے زمانے میں ۹۳ھ میں ہوا اور اسی سال اس نے حج بھی کیا (تحقیق النصرۃ، ص ۵۱)]۔ جس طرح عمرؒ بن عبدالعزیز نے اس رواج کو تازہ کیا تھا، اس طرح الولید کے گورنر قرہ بن شریک (۹۰ تا ۹۶ھ) کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے محراب نماز (محراب مجوف) کو مصر میں رواج دیا (مقریزی، ۴ : ۶، س ۱۴، ص ۹، س ۹؛ ابن دقماق، ۴ : ۶۲، س ۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱ : ۷۶؛ السیوطی : حسن المحاضرۃ، ۲ : ۱۳۵ ببعد)۔ صرف کسی کسی موقع پر یہ ذکر بھی آتا ہے کہ امیر معاویہؓ کے گورنر مسلمہ بن مخلد (۴۷ھ تا ۶۲ھ) یا عبدالعزیز بن مروان (۶۵ھ تا ۸۴ھ) نے محراب [مجوف] کی اختراع کی (مقریزی، ۴ : ۶)۔ اس لیے یہ بات غلط معلوم نہیں ہوتی جب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مسجد بنو امیہ کی ایک محراب اسلامی تاریخ میں سب سے زیادہ قدیم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ محراب کا استعمال دوسری صدی سے پہلے شروع نہیں ہوا (دیکھیے Lammens، زیاد، ص ۹۴، حاشیہ ۲)۔ اس کے برعکس الطبری محراب کے وجود کو اسلامی معنی میں حضرات داؤدؑ کے قدیم زمانے تک لے جاتا ہے (طبری، ۱ : ۲۴۰۸، ص ۷ و ۱۲؛ *B. G. A*، ۲ : ۱۱۲، سطر ۱۰ ببعد)۔ اس کے بیان کے مطابق دوسرے پیغمبروں کی محرابیں بھی بیت المقدس میں تھیں، حوالۂ مذکور)۔

بڑی مساجد میں کئی محرابیں ہوتی تھیں جنھیں مختلف فقہی مذہب والے استعمال کیا کرتے تھے، مثال کے طور پر مسجد عمرو بن العاص میں (بقول ابن تغری بردی، ۱ : ۷۹؛ حبرون (الخلیل) میں (*Hist. Jésus et Hébron* : Sauvaire، ص ۱۷) مسجد بنو امیہ میں (*J. A*، سلسلہ ۹، ج ۷، ص ۲۱۳ ببعد؛ ابن جبیر اور ابن بطوطہ)۔ یہ محرابیں لکڑی کی ہو سکتی تھیں، لیکن عام طور سے انھیں یا تو اینٹوں سے بنایا جاتا یا ستونوں پر قائم کیا جاتا تھا۔ اکثر اوقات انھیں بڑے تکلف کے ساتھ مزین کیا جاتا تھا۔ ایک فاطمی بادشاہ نے مسجد عمرو بن العاص اور جامع ازہر کی ایک ایک محراب پر چاندی کے حلقے چڑھائے، جن کا وزن پانچ ہزار درہم تھا (مقریزی : ۴ : ۵۲)۔

جو اعتراضات مسجد کی عام زیبائش اور آرایش پر کیے جاتے تھے وہی محراب کی زیبائش پر بھی وارد ہوتے تھے [. . .]۔ ابن الحاج جیسا کٹر آدمی بھی اصولاً محراب کا ابطال نہیں کرتا، وہ صرف اس کی زیبائش کی مذمت کرتا ہے (مدخل : ۲ : ۴۸)۔ حقیقت یہ ہے کہ مسجد کا ایک اہم حصہ ہونے کی وجہ سے محراب کی بڑی قدر کی جاتی تھی، جس کا اظہار اس طرح ہوا کہ اس پر ایک قبّہ تعمیر کیا جانے لگا (مثلاً مقریزی، ۴ : ۹۱؛ Corpus : l.c. Berchem، شمارہ ۹۷)۔ محراب کی اہمیت اس حقیقت سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ کبھی کبھار اس کے صحیح محل وقوع کے متعلق

خواب میں بھی بشارت ہوئی، مثلاً قیروان میں (یاقوت، ۴ : ۲۱۳) اور مسجد ابن طولون میں: یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم احمد بن طولون کو خواب میں نظر آئے اور اسے محراب کی جگہ دکھائی جسے چیونٹیاں گھیرے ہوئے تھیں (مقریزی، ۴: ۳۹)۔ صنعاء کی جامع مسجد میں محراب کے نیچے ایک پیغمبر کا مزار تھا (.B. G. A، ۷ : ۱۱۰) [. . . .] ۔

(د) کرسی :

مسجدوں میں عام طور پر ایک کرسی بھی ہوتی تھی، یعنی نشست کی ایک چوبی چوکی، نیز ایک ترچھی میز۔ یہ میز قرآن مجید رکھنے کے لیے استعمال میں آتی اور چوکی واعظ یا قاری کے بیٹھنے کے لیے۔ بغداد میں ابن جبیر ایک نماز میں شریک ہوا تھا جس میں ایک مشہور و معروف واعظ کا وعظ بھی تھا، جو اس نے منبر پر سے دیا، لیکن پہلے کرسیوں پر بیٹھے قاریوں نے قرآن مجید کے کچھ رکوع سنائے: اس کے بعد وعظ شروع ہوا (رحلہ، ص ۲۱۹ و ۲۲۲)۔ واعظ بھی اکثر اوقات قاص ہی ہوتا، وہ ساگوان کی کرسی پر بیٹھ جایا کرتا تھا (ابن جبیر، ص ۲۰۰؛ یاقوت: ادباء، ۲ : ۳۱۹؛ مقریزی، ۴ : ۱۲۱)۔ کبھی کبھی وہ منبر پر چڑھ کر وعظ کیا کرتا تھا اور یہ اکثر اس کی دسترس میں تھا (دیکھیے ابن جبیر؛ Mez : Renaissance des Islams، ص ۳۲۰)۔ المکّی قُصّاص کو "اصحاب الکراسی" لکھتا ہے، جو اس بیان کے مطابق ہے (قوت القلوب، ۱ : ۱۵۲، بحوالۂ کتاب المدخل، ۱: ۱۵۹)۔ ایک مسجد میں کئی کرسیوں کا ذکر بھی آتا ہے (دیکھیے مسجد عمرو بن العاص کے متعلق، المقریزی، ۴: ۱۹)۔ آیا پہلے زمانے میں جن کرسیوں کا ذکر آتا ہے، ان کے ساتھ میز لگے ہوتے تھے، اس سوال کے جواب میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کرسیاں جن کے کتبوں پر تاریخیں موجود ہیں، ان کی تفصیل V. Berchem نے اپنی کتاب Corpus میں دی ہے۔ یہ سب کرسیاں نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کی ہیں (شمارہ ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۳۸، ۳۵۹، ۴۹۱)۔ Lane لکھتا ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے جب نمازی جمع ہو رہے ہوتے، ایک قاری کرسی پر بیٹھ کر اذان تک سورۂ کہف کی تلاوت کرتا رہتا (Manners and customs، ص ۸۶)۔ اسی دستور کا ذکر ابن الحاج بھی کرتا ہے اور اس کی اس لیے مذمت کرتا ہے کہ اس سے توجہ بٹ جاتی ہے (کتاب المدخل، ۲ : ۴۴ و بعد)۔

قرآن مجید کو بہت جلد ایک قطعی مقام مسجد میں حاصل ہو گیا اور لوگ کلام پاک کی تلاوت میں مشغول ہو گئے (دیکھیے البخاری: صحیح، کتاب الصلوٰۃ، باب ۹۱: لوگ اَلْمُصْحَف کے ستون کے پاس اس کی تلاوت کیا کرتے تھے)۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے جمع کردہ قرآن مجید کی کئی نقول تیار کروا کر صوبوں میں بھجوا دی تھیں (مثلاً Noldeke - Schwally : Gesch. d. Qor، ۲ : ۱۱۲ ببعد)۔ اس کے کچھ عرصہ بعد حجاج نے بھی ایسا ہی کیا (المقریزی، ۴ : ۱۷)۔ مسجدوں میں قرآن کے ایک نسخے کے علاوہ جو کرسی پر رکھا رہتا اور بھی کئی نسخے ہوتے تھے۔ الحاکم نے ۸۱۴ مصاحف ابن طولون کی مسجد میں رکھوائے، جہاں اس کے بانی نے پہلے ہی سے ان کے لیے صندوق رکھوا دیے تھے (مقریزی، ۴ : ۳۶، ۴۰؛ نیز دیکھیے حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۸) اور ۴۰۴ھ میں اس نے ۱۲۸۹ نسخے مسجد عمرو بن العاص میں نذر کیے جن میں سے کئی ایک سنہری حروف میں لکھے ہوئے تھے (مقریزی، ۴ : ۱۲۰؛ حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۶)۔ اس سے کہیں پہلے

ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ قاضی الحارث بن مسکین (۲۳۷ھ تا ۲۴۵ھ) نے ایک خاص امین ان کی حفاظت کے لیے مقرر کیا (الکندی: ولاۃ، ص ۴۶۹)؛ اب بھی مسجد نبویؐ میں قرآن مجید کے نسخوں کی کثیر تعداد موجود ہے (دیکھیے البتنونی: الرحلہ، ص ۲۴۱ بالا)۔ ان نسخوں میں سے خاص قیمتی نسخہ مصحف اسماء بھی تھا، جو مسجد عمرو بن العاص کی ملکیت تھا، جسے عبدالعزیز بن مروان نے تیار کیا تھا اور اس کے بعد اس کے لڑکے اور پھر اس کی لڑکی اسماء نے خرید لیا تھا۔ اسماء کا بھائی ۱۲۸ھ میں اسے مسجد میں چھوڑ گیا اور وہ مجمع عام میں تلاوت کے کام آتا رہا؛ (اس کی مکمل تاریخ کے متعلق دیکھیے مقریزی، ۴: ۱۷ ببعد)۔ اس کے علاوہ ایک اور نسخہ بھی کچھ عرصے کے لیے تلاوت کے لیے استعمال ہوتا رہا جس کے متعلق کہا جاتا تھا کہ یہ وہ نسخہ تھا جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت ان کے پاس رکھا تھا اور اس پر ان کے خون کے دھبے پڑ گئے تھے، لیکن فاطمی بادشاہوں نے اسے وہاں سے اٹھوا دیا (کتاب مذکور، ص ۱۹)۔ ابن بطوطہ کے زمانے میں ایک اور نسخہ، جس کے متعلق بھی دعویٰ کیا جاتا تھا بصرہ میں رکھا ہوا تھا (۲: ۱۰)۔ نو روز کے دن جب فاطمی خلفا شہر میں جلوس کے ساتھ نکلتے، تو خلیفہ مسجد عمرو بن العاص کے دروازے پر ایک نسخہ اپنے ہاتھوں میں تھام کر اسے بوسہ دیا کرتا تھا: اس کے متعلق یہ روایت تھی کہ یہ نسخہ حضرت علیؓ کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا (ابن تغری بردی، ۱/۲: ۳۷۲، وسط)؛ شاید یہ مصحف اسماء ہی ہو۔ ممالک شام، مصر اور حجاز میں چوتھی صدی ہجری میں ایسے نسخے موجود تھے جن کو حضرت عثمانؓ سے منسوب کیا جاتا تھا (B. G. A.، ۳: ۱۴۳؛ دیکھیے ۲: ۱۱۷)۔ ابن جبیر کے وقت دمشق میں بنو امیہ کی مسجد میں ایک ایسے نسخہ کی نمائش کی جاتی تھی جو حضرت عثمانؓ کے لیے تیار ہوا تھا۔ روزمرہ کی نمازوں کے بعد اسے پیش کیا جاتا تھا اور لوگ اسے چھوتے اور بوسہ دیا کرتے تھے (رحلہ، ص ۲۶۸)۔ ۵۰۷ھ میں یہ نسخہ، طبریہ سے یہاں لایا گیا تھا (الذہبی: تاریخ، حیدر آباد ۱۳۳۷ھ، ۲: ۲۵)۔ حضرت عثمانؓ کے دوسرے نسخے بغداد میں دکھائے جاتے تھے (دیکھیے Mez: *Renaissance des Islams*، ص ۳۲۷) اور ابن جبیر نے ایک اور نسخۂ قرآن مسجد نبویؐ میں دیکھا تھا جو ایک چوڑی چوکی پر میز کی دراز میں رکھا رہتا، جسے وہاں محمل کہتے تھے (رحلہ، ص ۱۹۳؛ دیکھیے اس کے متعلق Dozy: *Supplement*، بذیل مادہ)۔ فاضلیہ مدرسہ میں بھی ایک مصحف عثمانؓ تھا، جو قاضی الفاضل نے تیس ہزار دینار کے عوض خریدا تھا (مقریزی، ۴: ۱۹۷) اور ایک فاس میں بھی ہے (*Archives Marocaines*، ۱۹۰۲ء؛ ج ۱۸، ص ۳۶۱)۔ اس طرح بیش قرار قرآنی نسخے تبرکات سمجھے جاتے تھے اور خزانہ مسجد کی ملکیت ہوتے تھے۔ اکثر اوقات انھیں ایک صندوق میں رکھا جاتا تھا (ابن جبیر: حوالۂ مذکور؛ المصحف کے لیے دیکھیے، البخاری: کتاب الصلوۃ، باب ۹۵؛ صحیح مسلم میں الصندوق ہے؛ دیکھیے العسقلانی: فتح الباری، ۱: ۴۸۵)؛ اس صندوق کو تابوت بھی کہتے ہیں (ابن جبیر، ص ۱۰۳)۔ کعبہ (شریف) میں ابن جبیر نے دو صندوق دیکھے جن میں قرآن کے نسخے تھے (ص ۸۴، س ۲)۔ ابن الفقیہ بیت المقدس میں ۱۶ صندوقوں کا ذکر کرتا ہے، جن میں قرآن مجید کے نسخے تھے (B. G. A.، ۵: ۱۰۰)۔ مساجد میں دوسری چیزوں کے لیے بھی صندوق تھے، مثلاً چراغ وغیرہ

(المقریزی، ۴ : ۴۷؛ Wüstenfeld : مدینہ، ص ۸۲؛ ابن جبیر، ص ۱۹۵)، ایک تابوت عطیات کے لیے بھی تھا (کتاب المدخل، ۲ : ۴۴، زیریں)، جو بیت المال یا مسجد کی آمدنی کے لیے ہوتا تھا (دیکھیے نیچے)، گلاب کے پھولوں کے ہاروں کے لیے بھی صندوق تھے (مدخل، ۲ : ۵۰)، جو ایک خاص اہلکار کی تحویل میں رہتے تھے، مسجد عمرو بن العاص میں توابیت (یعنی بڑے صندوقوں) کا پورا سلسلہ موجود تھا (المقریزی، ۴ : ۹).

صرف قرآن مجید کے نسخے ہی ایسے تبرکات نہ تھے جو مسجدوں میں محفوظ رکھے جاتے تھے، بعض مسجد میں اولیاء اللہ کے آثار بھی محفوظ ہوتے اور مقدس مانے جاتے تھے؛ مثلاً عصاے موسٰی کوفہ میں، (یاقوت، ۴ : ۳۲۵)، جو پہلے مکہ میں تھا (دیکھیے Goldziher : *Muh-Stud.*، ۲ : ۳۶۱)، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نعلین (حبرون میں، *B. G. A.*، ۵ : ۱۰۱، نیز دمشق میں جہاں اشرفیہ مدرسے میں آپؐ کے دائیں پاؤں کا اور دمّاغیہ میں بائیں پاؤں کا چپل تھا، *J. A.*، سلسلہ ۹، ۳ : ۱۷۲ ببعد، ۳۰۴)، آپ کا جُبّہ اذرح میں، (*B. G. A.*، ۳ : ۱۷۸)، ریش (مبارک) کا بال دوسرے مقامات کے علاوہ (بیت المقدس میں، البتنونی : الرحلۃ، ص ۷۶۰) اور دوسرے کئی ایک تبرکات تھے (دیکھیے Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۳۵۸ ببعد؛ Mez : *Renaissance d. Islams*، ص ۳۲۷ ببعد). یہ تبرکات اکثر اوقات قیمتی صندوقچوں میں رکھے جاتے تھے۔ حضرت امام حسینؓ کا سر مبارک ایک تابوت میں مسجد حسین میں دفن کیا گیا تھا (ابن جبیر، ص ۴۷).

اس کے برعکس تصویروں اور مورتوں سے مسجد کو بالکل پاک رکھا جاتا تھا اور نصرانی کلیساؤں سے بالارادہ فرق کیا جاتا تھا، جن میں صلیبیں اور ان کے اولیا کی مورتیں رکھی ہوتی ہیں۔ یہ منشا حدیث سے ظاہر ہے (البخاری : صحیح، کتاب الصلوٰۃ، باب ۴۸ و ۵۴؛ جنائز، باب ۷۱؛ مسلم : صحیح، مساجد، حدیث ۳)، اس سوال کے متعلق دیکھیے Becker : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, Z.A.26 = Islamstudien*، ۱ : ۴۴۵ ببعد).

دکّہ (Dakka)

بڑی بڑی مسجدوں میں منبر کے پاس ایک چبوترہ ہوتا ہے جس پر جانے کے لیے زینہ بنا ہوتا ہے، اس چبوترے (دکّہ؛ عوامی دِکّہ) پر عام طور پر مؤذن بیٹھتا ہے، جہاں سے وہ جمعہ کے دن مسجد میں اذان دیتا ہے۔ لوازم مسجد کا یہ حصہ نماز باجماعت کے ارتقاء سے تعلق رکھتا ہے (دیکھیے C.H. Becker : *Zur Geschichte des islamischen Kultus*، ۳ : ۱۹۱۲ء، ص ۳۷۴ تا ۳۹۹ = *Islamstudien*، ۱ : ۴۷۲ تا ۵۰۰؛ E. Mittwoch : *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*، *Abh. pr. Ak. W. Phil Hist. Cl.*، ۱۹۱۳ء، شمارہ ۲)۔ پہلی اذان مینار پر سے دی جاتی ہے، دوسری جب خطیب منبر پر چڑھ جاتا ہے اور تیسری (یعنی اقامت) مسجد ہی میں دی جاتی ہے۔ یہ اذانیں پہلے مؤذن مسجد ہی میں کھڑے ہو کر دیا کرتا تھا، بعد میں اس کے لیے اونچے چبوترے بنا دیے گئے.

الحلبی لکھتا ہے کہ مسلمہ نے، جو مصر میں حضرت امیر معاویہؓ کی طرف سے والی تھا، سب سے پہلے یہ چبوترے تعمیر کروائے (یہاں انھیں منائر کہتے تھے) تاکہ مسجد میں نماز کے وقت مؤذن ان پر سے اذان دیا کریں (سیرۃ حلبیہ، ۲ : ۱۱۱ زیریں)۔ اس روایت کا چونکہ کوئی پرانا ماخذ بیان نہیں کیا گیا

اس لیے یہ قابل اعتماد نہیں ہو سکتی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رواج ایک ہی وقت میں جاری نہیں ہوا۔ مکہ مکرمہ میں مؤذن کچھ مدت تک دوسری اذان (جب امام منبر پر کھڑا ہو جاتا) چھت پر چڑھ کر دیا کرتے تھے۔ چونکہ موسم گرما میں دھوپ بہت تیز پڑتی تھی، امیر مکہ نے ہارون الرشید کے زمانے میں چھت پر ایک چھوٹا سا ظُلّہ (سائبان) ان کے لیے بنوا دیا۔ ۲۴۰ھ میں المتوکل نے، بقول الازرقی جو اس کا ہم عصر تھا، اسے وسیع کرکے اچھا مضبوط بنوا دیا (تاریخ مکہ، ۱: ۳۳۲ ببعد)۔ قاہرہ کی مسجد عمروؓ بن العاص میں بھی یہی صورت تھی، یہاں بھی اذان ایک غرفہ سے دی جاتی تھی، جو چھت پر بنا ہوا تھا اور ۳۳۶ھ میں اس کو وسیع کرنے کا ذکر بھی آتا ہے (المقریزی، ۴: ۳۲)؛ پھر اس سے ایک مدت کے بعد یعنی بیبرس کے عہد حکومت میں جب بہت سے کمرے مسجد عمروؓ بن العاص کی چھت پر سے اتروا دیے گئے اور مؤذن کا پرانا غرفہ بحال رکھا گیا (کتاب مذکور، ص ۱۴؛ دیکھیے الکندی: ولاۃ، طبع Guest، ص ۴۶۹، حاشیہ ۲)۔ مسجد ابن طولون میں اذان مسجد کے صحن کے وسط کی ایک برجی (قُبّے) سے دی جاتی تھی (المقریزی، ۴: ۴۰)۔ چوتھی صدی میں المقدسی خراسان کے متعلق اس بات کو اہم سمجھ کر قلم بند کرتا ہے کہ وہاں مؤذن ایک تخت پر چڑھ کر اذان دیا کرتا تھا جو منبر کے سامنے بچھا ہوتا تھا (B.G.A.، ۳: ۳۲۷)۔ شہرستان کی مساجد میں منبر کے سامنے کا "دُکّان" (چبوترہ) بھی ضرور اسی مقصد کے لیے بنایا گیا ہوگا (کتاب مذکور، ص ۳۵۷)۔

آٹھویں صدی میں ابن الحاجؒ دکّہ کو بھی بدعت قرار دیتا ہے، جو عام طور پر رائج تھا۔ وہ اسے قابل مذمت کہتا ہے کیونکہ یہ خواہ مخواہ مسجد میں آزادانہ نقل و حرکت کے مانع تھا (مدخل، ۲: ۴۵)؛ ۴۸۷ھ میں مسجد الحاکم میں بھی ایک دکّہ کا ذکر آتا ہے (المقریزی، ۴: ۹۱)۔ قاہرہ کے جن کتبوں میں دکّہ کا ذکر آیا ہے وہ سب ۹۰۰ھ سے قبل اور بعد کی تاریخوں کے ہیں۔ ابن الحاج لکھتا ہے کہ اس بڑے دکّہ کے علاوہ جو جمعہ کی نماز کے وقت کام آتا ہے، معمولی نمازوں کے لیے بھی ایک نیچا سا دکّہ بعض اوقات بنا دیا جاتا تھا (مدخل، ۲: ۴۶ ببعد) اور یہ بھی کہتا ہے کہ بڑی مسجدوں میں کئی دکّے تھے جن پر سے مؤذن ایک دوسرے کے بعد اذانیں دیا کرتے تھے تاکہ ساری قوم کے کان میں اذان کی آواز پڑ جائے۔ (تبلیغ: نیز کتاب مذکور، ص ۵۴ ببعد)۔ Lane بھی جامع ازھر میں متعدد مبلغوں کا ذکر کرتا ہے (*Manners and Customs*، Everyman's Library، ص ۸۷ و حاشیہ ۲)۔

منبر: [رَک بآں]

منبر کا رواج آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے ہی میں شروع ہو گیا تھا (دیکھیے Brockelmann: *Grundriss*، ۱: ۱۶۱)۔ اس کا مادہ ن ـ ب ـ ر = نَبَرَ نبراً (اونچا ہونا) ہے۔ اس کا اشتقاق نہایت آسانی سے دریافت کیا جاسکتا ہے، جس کے معنی بلندی، مقام قیام وغیرہ ہیں (Schwally: *Z.D.M.G.*، ۵۲: ۱۸۹۸، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸؛ Nöldeke: *Neue Beiträge z. Sem. Sprachw.*، ۱۹۱۰، ص ۴۹)۔ نیز اس کے معنی ہیں نشست، کرسی (مثلاً اخبار مکہ، ۲: ۸؛ الاغانی، بار دوم، قاہرہ، ۱۳: ۵۷) اور مثال کے طور پر زین (دیکھیے الطبری: *Gloss*) اور ڈولی (الاغانی، ۱۳: ۱۵۸؛ نیز دیکھیے

(Schwally) کے معنوں میں بھی آتا ہے ۔ اس لیے یہ لفظ مجلس (البخاری : الصحیح، کتاب الجمعہ، باب ۲۳) نیز بمعنی سریر (الکامل، ص ۲۰؛ الاغانی، ۲ : ۳) تخت یا کرسی اسد [الغابۃ]، ۱ : ۳۱۲؛ نیز دیکھیے : Becker، *Kanzel*، ص ۸) کے ہم معنی ہے ۔ اس لفظ کا استعمال خطبہ گاہ کے معنوں میں اس کی تاریخ کے مطابق ہے ۔

عربوں میں جب کبھی کوئی خطیب [رک بان] تقریر کرتا تھا تو وہ عام طور پر کھڑے ہو کر کرتا تھا (دیکھیے المفضلیات، طبع Lyall، ۱ : ۹۱، ص ۳۰؛ الجاحظ : البیان، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۱۹۲؛ ۲ : ۳۰)؛ اکثر اوقات کمان یا نیزہ زمین پر مارتا رہتا تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۹۹ ببعد، ص ۷۰، ص ۵۰، ۹، ص ۵۳)؛ یا اپنی سواری پر بیٹھ کر تقریر کیا کرتا تھا جیسے قس بن ساعدہ کرتا تھا (البیان، ۱ : ۵۲ و ۳ : ۲؛ ۲ : ۳۰) ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دونوں طریقوں سے خطاب کیا ؛ میدان عرفات میں آپؐ نے اونٹ پر سوار ہو کر خطبہ دیا، جبکہ لوگ آپؐ کے ارد گرد بیٹھے تھے ؛ فتح مکہ تک کے ابتدائی اسلامی دور میں دوسرے موقعوں پر جب کبھی آپؐ ابتدائی زمانہ میں قوم کو خطاب فرماتے آپؐ کھڑے ہو کر تقریر کیا کرتے تھے ۔ اسی بنا پر سورۂ جمعہ میں آپؐ کو خطبۂ جمعہ کے دوران میں چھوڑ کر صحابہ کے خرید و فروخت کی طرف توجہ دینے کا ذکر کیا ہے (۶۲ [جمعہ] : ۱۱] اور اسی کے مطابق البخاری (کتاب الجمعہ، باب ۲۸؛ و عیدین باب ۹) میں ہے کہ صحابہؓ آپؐ کے سامنے اپنی اپنی صفوں میں بیٹھے ہوتے تھے آپؐ ان کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو کر یا منبر پر بیٹھ کر خطبہ دیتے تھے ۔ مسجد مدینہ میں جیسا کہ منبر کی روایات میں ذکر آیا ہے آپؐ کے تقریر کرنے کی ایک مخصوص جگہ تھی ۔ بعض اوقات آپؐ کسی درخت یا کھجور کے درخت سے ٹیک کر کھڑے ہو جاتے تھے (البخاری، کتاب المناقب، باب ۲۵؛ ۲ : ۴۰۳ طبع Krehl) آپؐ کا یہ دستور بھی تھا، لیکن کبھی کبھار کھجور کے خشک تنے کے پاس ہی کھڑے ہو جایا کرتے تھے (جذع؛ بقول ابن سعد ۱/۱ : ۹، ۱۰) اور چند مرتبہ آپؐ نے ایک ستون کے ساتھ بھی کھڑے ہو کر خطبہ دیا (البخاری، کتاب المناقب، باب ۲۵، طبع Krehl، ۲ : ۴۰۳؛ الدیار بکری، خمیس، ۲ : ۷۵) ۔ ایک صحیح حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کھجور کے تنے کے ساتھ، جو مسجد کا ستون تھا، کھڑے ہو گئے ۔

منبر کا باقاعدہ رواج کیسے ہوا اس کے متعلق کئی روایات موجود ہیں (بالخصوص ابن سعد ۱/۱ : ۹ تا ۱۳؛ البخاری، الصلوۃ، باب ۱۸، ۶۴، ۹۱؛ الجمعہ، باب ۲۶؛ البیوع، باب ۳۲؛ الہبہ، باب ۳؛ مناقب، باب ۲۵؛ مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۱۰؛ نیز دیکھیے Wensinck : *Handbook*، بذیل مادہ منبر؛ اسد الغابۃ، ۱ : ۳۴ زیرین، ۳ : ۱۱۳؛ Wustenfeld : *Madina*، ص ۶۲ ببعد؛ ابن بطوطہ، الرحلۃ، ۱ : ۲۷۵ ببعد؛ یہ سارا مواد الدیار بکری کتاب الخمیس، ۱ : ۳۹۱؛ ۲ : ۷۵ ببعد اور الحلبی : سیرۃ، ۲ : ۳۶۰ ببعد، میں موجود ہے)۔ تفاصیل کچھ اختلاف سے بیان ہوئی ہیں ۔ لکھا ہے کہ منبر طرفا یا تمرسک کی لکڑی کا تھا، جو نواح مدینہ کے جنگلوں میں ملتی ہے ۔ اس منبر کو باقوم یا باقول نامی ایک بوزنطی یا قبطی نے بنایا تھا، لیکن ابراہیم (اسد، ۱ : ۳۴) میمون، صباح، کلاب مینا (دیکھیے خمیس) کے نام بھی مذکور ہیں ۔ وہ بڑھئی تھا، لیکن انصاری یا کسی مہاجر کی بیوی کا غلام تھا ۔ (البخاری، ص کتاب الجمعہ، باب ۳)

دوسرے راوی لکھتے ہیں کہ وہ العباس رض کا غلام تھا۔ اس تجویز کے مجوز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی تھے۔ مقصد یہ تھا کہ زیادہ لوگ آپ ؐ کے ارشادات کو سن سکیں (ابن سعد، ۱/۱ : ۱۰، ۱۱)۔ بنیادی طور پر منبر کی تیاری کا مقصد یہی تھا، مگر بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امت کو نماز کی تعلیم دینے کے لیے منبر پر نماز بھی ادا فرمائی۔ آپ ؐ اس بات کا بھی خاص خیال رکھتے تھے کہ لوگ آپ ؐ کو نماز پڑھتے ہوے دیکھ سکیں اور آپ ؐ کی تقلید کریں (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۱۸؛ کتاب الجمعہ: باب ۲۹) مگر اس آخری روایت میں بعد کا دستور یعنی منبر پر کھڑے ہونا پہلے مذکور ہوا ہے۔

اس سلسلے میں ابن الاثیر کی ایک بیان کردہ روایت دلچسپی سے خالی نہ ہوگی۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ چند صحابہ رض نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مشورہ دیا کہ آپ ؐ ذرا بلند مقام پر تشریف رکھیں کیونکہ کئی وفود ملاقات کی غرض سے آ رہے ہیں (اسد الغابہ، ۱ : ۴۳)۔ ایک اور روایت بھی اس کے مطابق ہے کہ جب تمیم نامی شخص آپ ؐ کی خدمت میں حاضر ہوا آپ ؐ نے کرسی پر تشریف فرما ہو کر اس سے خطاب کیا (کتاب مذکور، ص ۲۱۴ نیز دیکھیے Lammens : *Moawia* ص ۲۰۴) یہاں منبر ایک باعزت جگہ یعنی تخت وغیرہ کی صورت اختیار کر جاتا ہے جس پر امام وقت بیٹھتا ہے۔ منبر چونکہ ایک نشان عظمت تھا اس لیے بعد میں قاضی بھی اس پر بیٹھتے رہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ربیعہ بن مخاشن پہلا شخص تھا، جو قاضی کی حیثیت سے منبر یا سریر پر بیٹھا (الاغانی، بار دوم، قاہرہ، ۳:۴؛ انگریزی، ۴ : ۶ ببعد) [لیکن عام حکمران دوسرا طریقہ استعمال کرتے تھے] مثال کے طور پر الحجاج [ابن یوسف] جب کبھی خطاب کرتا تو وہ اپنی کرسی پر بیٹھ کر تقریر کیا کرتا تھا (الطبری، ۲ : ۹۵۹) اور جب کبھی وہ اپنے دشمنوں کے مقدمے کی سماعت یا انھیں حکم سزا دینے کے لیے کوئی اجلاس کرتا تو اس کے لیے تخت بچھایا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱۹)۔ اسی طرح یزید کے لیے بھی ایک کرسی بچھائی گئی تھی جب اس نے ایک جنگ کے احکام جاری کیے (کتاب مذکور، ص ۱۱۰۷، نیز دیکھیے Becker : *Kanzel*، ص ۸)۔

اگرچہ روایت عام طور پر یہی بات ظاہر ہے کہ منبر کا رواج محض خطبات کے لیے جاری ہوا، لیکن یہ کسی قدر یک طرفہ بیان ہوگا۔ ابتدا ہی سے جیسا کہ Becker نے سب سے پہلے یہ بات واضح کی ہے کہ منبر کا رواج ۷ھ یا ۸ھ یا ۹ھ میں ہوا (الطبری، ۱ : ۱۵۹۱؛ خمیس، ۲ : ۵۷؛ اسد الغابہ، ۱ : ۲۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہم احکام مثلاً حرمت خمر وغیرہ کی نشر و اشاعت کے لیے بھی اسے استعمال کیا [منبر پر سے امت کو خطاب] اور اس کا استعمال صرف خطبات جمعہ تک محدود نہ تھا تاہم آپ ؐ منبر کے بغیر بھی خطبہ دیا کرتے تھے مثلاً مصلّٰی (عید گاہ) میں عیدین کے موقع پر جہاں مروان نے سب سے پہلے منبر پر رکھوایا تھا (بخاری، کتاب العیدین، باب ۶، باب الخروج الی المصلی بغیر منبر [حضرت ابو سعید الخدری کی محولہ بالا حدیث کا منشا یہ ہے کہ آپ ؐ عید میں بغیر منبر ہی خطبہ فرماتے تھے، اسی طرح کعبۃ اللہ کے قریب فتح مکہ کے بعد (ابن ہشام ص ۸۲۳) منبر کے بغیر خطبہ دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے منبر کو اکثر اوقات لکڑی کی ساخت کے لحاظ سے اعواد

[واحد عود = لکڑی] بھی کہتے تھے (البخاری: صحیح، کتاب الصلٰوۃ، باب ۶۴؛ کتاب الجمعہ باب ۲۶) اس منبر کی دو سیڑھیاں تھیں اور ایک نشست مجلس (الخمیس، ۲: ۵۷؛ البخاری: جمعہ، باب ۳۲؛ الطبری، ۱: ۱۵۹۱)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ (دیکھیے نیچے) نے بھی منبر کو آپؐ کی طرح استعمال کیا [منبر رسولؐ کو ایک خالص روحانی دینی حیثیت حاصل تھی، یہ کسی دنیوی بادشاہت یا سلطانی یا ملوکیت کی نشانی نہ تھی جیسا کہ ژژ لامنس کے مقالہ نگار نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ بلکہ اس کی تقدیس روحانی دینی تھی، اس امر سے ثابت ہوتی ہے کہ] جب ۵۰ھ میں حضرت امیر معاویہؓ نے چاہا کہ اسے اپنے ساتھ ملک شام میں لے جائیں تو انھیں ایسا کرنے کی اجازت نہ دی گئی، البتہ انھوں نے یہ کیا کہ دو کی بجائے اس کی چھ سیڑھیاں کر دیں کہتے ہیں۔ بعد کے زمانے میں عبدالملک اور الولید نے بھی چاہا تھا کہ منبر رسولؐ کو دمشق اٹھوا کر لے جائیں (الطبری، ۲: ۹۲ ببعد؛ الخمیس، ۲: ۵۷؛ الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۲۸۳؛ B.G.A.، ۵: ۲۳ ببعد؛ Wüstenfeld: مدینہ، ص ۹۳)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں منبر دیوار سے اتنے فاصلے پر تھا کہ ایک بھیڑ درمیان میں سے گزر سکتی تھی (البخاری: صحیح، صلوٰۃ، باب ۹۱)۔ المقدسی کے وقت میں مُغَطّٰی کے وسط میں قدیم منبر کی جگہ دکھائی جاتی تھی، جس سے اوپر کی طرف کہا جاتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنا نیا منبر قائم کیا تھا (B.G.A.، ۳: ۸۲؛ نیز دیکھیے، ۲: ۲۶ اور القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۲: ۷۱)۔ اس کے بعد مسجد میں نئے منبر تعمیر ہونے دیکھیے Wüstenfeld: مدینہ، ص ۶۴، ۹۶).

ابتداءً یہ بات موضوع بحث رہی کہ آیا منابر صوبوں میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ بقول القضاعی حضرت عمرو بن العاص فاتح مصر نے الفُسطاط میں ایک منبر بنوایا تھا، مگر حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ اسے وہاں سے اٹھا لیا جائے، کیونکہ [ایک مسلم سپہ سالار کے لیے] خود کو مسلمانوں میں اتنا بلند نہ کرنا چاہیے کہ وہ اس کے قدموں میں بیٹھیں (المقریزی، ۴: ۶ ببعد؛ ابن تغری بردی، ۱: ۷۶؛ السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۱: ۶۳؛ ۲: ۱۳۵)؛ تاہم [کچھ ہی عرصے کے بعد مصر میں اس کا رواج عام ہو گیا] المقریزی ۴: ۸، ۲۷).

[باقی تفاصیل کو تلخیصاً حذف کر دیا گیا ہے؛ مقصد فقط یہ ہے کہ منبر کی روایت مسلمانوں کے ہر ملک اور ہر زمانے میں قائم رہی البتہ کبھی کبھی کچھ انحرافات بھی ہوے جن کو عامۃ المسلمین نے یا مسترد کر دیا یا ناپسند کیا؛ فاضل مقالہ نگار نے اپنی طرف سے یہ بے سود کوشش کی ہے کہ منبر کو دینی علامت کے بجاے بادشاہت کا نشان ثابت کیا جائے، لیکن یہ قطعی حقیقت ہے کہ منبر ایک دینی علامت ہے اور اس کا تعلق لوازم مسجد اور دینی مقاصد سے ہے).

پہلی صدی اور دوسری صدی کے آغاز میں یہ دستور تھا کہ چھوٹے شہروں میں والی کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے اور اس کے ہاتھ میں صرف عصا ہوتا تھا، لیکن ۱۳۲ھ میں عبدالملک بن مروان (گورنر) نے مصر کے تمام اہم قصبوں (قُری) میں منابر نصب کروا دیے (المقریزی، ۴: ۸، ۱۷؛ ابن تغری بردی، ۱: ۳۵۰ ببعد)۔ جب خطبہ محض ایک مذہبی دعا بن کر رہ گیا اور بادشاہ

خود خطیب [رک بان] نه رها تو منبر صرف روحانی دینی مبلغوں کا مقام بن گیا اور هر مسجد میں جہاں جمعه کی نماز هوتی تهی منبر بنوا دیا گیا۔ اس کے ساتھ هی، یعنی الرشید کے بعد، یه تبدیلی تدریجی طور پر پایه تکمیل کو پہنچ گئی اور واعظ بهی منبر پر کهڑے هو کر خطبه دینے لگے۔ حضرت امیر معاویهؓ نے مدینه منوره کا منبر ذرا بڑا کرا دیا تها، جو منبر وه مکه سے لائے اس کی تین سیڑھیاں تهیں اور وه قابل حمل و نقل تها مگر اس سے یه لازم نہیں آتا که منبر بڑے نہیں بنائے جا سکتے تهے؛ چنانچه المغرب کے منابر کے متعلق کہا جاتا هے که وه بڑے بهی تهے اور قابل حمل و نقل بهی (المدخل، ۲ : ۴۷، س ۱۳ ببعد)۔ قدیم ترین منبر سب لکڑی کے تهے، البته ایک حدیث میں یه بهی ذکر هے که تمیم سے خطاب کے وقت جو کُرسی آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم نے استعمال فرمائی، اگرچه لکڑی کی تهی، مگر اس کے پائے لوهے کے تهے (اَحمد، ۱ : ۲۱۳ س ۸ زیریں؛ نیز دیکھیے Lammens : Mo'awia، ص ۲۷۳ حاشیه ۴)، بہت پرانے یعنی امویوں کے زمانے هی میں لوهے کا ایک منبر بنا تها (ابن تغری بردی، ۱ : ۷۸، س ۸ : المنبر الحدید دیکھیے نیچے) علٰی هٰذا پتهر کا بهی منبر بنایا گیا تها (Goldziher : Muh. stud.، ۲ : ۴۲، حاشیه ۵ بحواله ابن حجر)؛ اس کے بعد اینٹوں کے منبر بهی بننے لگے (Wüstenfeld : مدینه، ص ۳٦ و ۹۹)۔ عام قاعدے کے مطابق منبر قبله رخ دیوار کے ساتھ محراب کے پاس هوتا تها؛ المهدی نے یه کوشش کی تهی که ان کے حجم کو [آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم کے منبر کے برابر] چهوٹا کر دے (الطبری، ۳ : ۴۸٦، س ۱۲؛ المقریزی، ۴ : ۱۲، س ۱۳)، لیکن وه اس ارتقا کو روک نه سکا، بڑی مسجدوں میں تو کئی کئی منبر تعمیر هو گئے۔ ابن الفقیه ۳۰۰ھ میں مسجد بیت المقدس میں کوئی پانچ منبروں کا ذکر کرتا هے (BGA، ۵ : ۱۰۰، س ۸ ببعد)۔

آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم کے زمانے هی سے منبر کو بڑی اهمیت حاصل تهی۔ اس وجه سے اس کی خاص قدر و منزلت تهی اور مسجد کی تقدیس و تحریم محراب و منبر کے گرد هی مرکوز هو گئی تهی؛ کوفه کے والی خالد بن عبدالله القسری (۱۰۵ھ تا ۱۲۰ء) کو خلیفه کی طرف سے ایک ملامت آمیز خط ملا جس کی وجه یه تهی که اس نے منبر پر بیٹھ کر بارش کے لیے دعا کی تهی (کامل، ص ۲۰۲، س ۱۵ ببعد) [کیونکه بارش کے لیے کهلے میدانوں میں جانا مسنون هے]۔ منبر رسولؐ پر بیٹھ کر یا اس کے پاس کهڑے هو کر جهوٹی قسم کهانا قطعی جهنم کو لے جانا هے (ابن سعد، ۱/۱ : ۱۰، س ۳ ببعد، ۲/۱، س ۱۹ ببعد؛ ابن حنبل : مسند، ۲ : ۳۲۹؛ نیز دیکھیے Johs pedersen : Der Eid، ص ۱۴۴، ۱۴۷)۔ منبر پر سے هی آپؐ نے جنگ موته کا حال (غائبانه) بیان فرمایا (دیکھیے الواقدی، طبع wellhausen، ص ۱۱۴؛ ابن هشام، ص ۷۹٦).

بعض اوقات منبر پر بهی غلاف چڑھتا تها؛ حضرت عثمانؓ نے سب سے پہلے منبر رسولؐ پر قطیفه (خمیس، ۲ : ۷۵) چڑھایا۔ حضرت امیر معاویهؓ نے غلاف چڑھایا (کتاب مذکور، ص ۷٦، س ۴) جب الحاکم کو آهنی منبر جس کا ذکر اوپر آ چکا هے، پهر دستیاب هو گیا تو اس نے اس پر ملمع کاری کرکے چمڑے کا غلاف چڑھایا کیونکه وه زنگ آلود هو گیا تها (گرد کی جگه "قذر" یعنی زنگ پڑھنا چاهیے: ابن تغری بردی، ۱ : ۷۹، س ۵ ببعد)۔ عباسیوں کے عهد میں

ہر سال ایک نئی کسوۃ منبر رسول کے لیے بغداد سے بھیجی جایا کرتی تھی، مگر بعد میں سلاطین اسے اتنی مرتبہ نہیں بدلواتے تھے (Wustenfeld : مدینہ، ۹۳) ۔ خاص خاص تقریبات پر منبر پر غلاف چڑھانے کی اور روایات بھی ملتی ہیں (ابن جبیر، ص ۱۳۹، س ۱۶) ۔ ابن الحاج (مدخل، ۲ : ۴۷) تاکید کرتا ہے کہ امام کو چاہیے کہ منبر پر قالین بچھانے کی رسم کو بند کردے [مقصد یہ تھا کہ لوازم مسجد کی زیادہ تزئین و زیبائش، عبادت سے توجہ ہٹانے کا باعث ہو سکتی ہے اور اس سادگی کے بھی خلاف ہے جو اسلام کی اصل روح ہے] (منبر کی تفصیلات کے متعلق دیکھیں C. H. Becker : *Die Kanzel im kultus des alten Islām*، *Nöldeke festschrift*، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۵۱ = *Islamstudien*، ۱ : ۳۵۰ تا ۳۷۱؛ *CAETANI* : *Annali del Islām*، ۱ : ۵۲۳، ۷۳۹؛ ۲، ۶۸ ببعد، ۸۷، ۲۱۳ ببعد؛ *H. Lammens* : معاویہؓ، ص ۶۳ و ۲۰۳ تا ۲۰۸، ۲۷۳؛ J. Horovitz در *Isl*، جلد ۱۶، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۰) ۔

(R. A. KERN [و ادارہ])

تعلیقہ : منبر نبوی کی تاریخ : بقول صحیح منبر رسول کا طول ایک گز تھا ۔ چوڑائی نصف گز اور ہر زینہ کی چوڑائی نصف بالشت تھی ۔ خلفائے راشدین کے زمانے تک یہ منبر اسی حالت میں رہا ۔ البتہ حضرت عثمانؓ نے اپنی خلافت کے چھ سال بعد نیچے کا وہ زینہ، جس کو حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ کے بعد اختیار کیا تھا رسول کریمؐ کی نشست کے برابر کر دیا ۔ حضرت امیر معاویہؓ نے جب اپنی امارت کے زمانے میں شام سے مدینہ منورہ آئے تو اس کے چھ درجے اور بنائے اور منبر نبوی کو اس کے اوپر رکھا ۔ آگے چل کر خلیفہ مہدی نے اس میں اور اضافہ کرنا چاہا مگر امام مالکؒ نے اس کو منع کر دیا (عبدالحق محدث دہلوی : جذب القلوب الی دیار المحبوب، اردو ترجمہ مطبوعہ کراچی، ص ۱۰۳ - ۱۰۴) ۔ جب حضرت امیر معاویہؓ والا منبر بھی امتداد زمانہ سے خراب و خستہ ہونے لگا تو بعض خلفائے عباسیہ نے نیا منبر بنوایا ۔ منبر نبوی کے بقیہ حصے کے متبرک کنگھے بنوائے ۔ صحیح یہ ہے کہ جو منبر ۶۵۴ھ میں جل گیا تھا وہ خلفائے عباسیہ کا تیار کردہ تھا، لیکن بعض مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ حضرت معاویہؓ کا منبر تھا مگر قول اول صحیح ہے ۔

اس کے بعد ہر حاکم منبر کی تجدید کرواتا رہا اور اس میں تبدیلیاں کرتا رہا ۔ سلطان ترکی سلطان مراد خان بن سلطان سلیم خان نے ۹۹۸ھ میں ایک بلند منبر سنگ مرمر سے بنوایا (جذب القلوب، ص ۱۰۳) ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ منبر کے نیچے چھ زینوں کا اضافہ مروان نے حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت میں کیا تھا ۔ بقول ابن النجار وغیرہ بعد ازاں منبر نبوی کی وہی حالت رہی تا آنکہ ۶۵۴ھ میں مسجد نبوی کے جل جانے سے منبر بھی جل گیا ۔ اور شاہ یمن المظفر نے ۶۵۶ھ میں نیا منبر بنوا کر مسجد نبوی میں رکھوا دیا ۔ دس سال بعد سلطان الظاہر بیبرس نے اس کو ہٹا کر اس کی جگہ نیا منبر رکھوا دیا ۔ اس کے بعد الملک المؤیّد نے ۸۲۰ھ میں اس کی جگہ نیا منبر رکھوایا ۔ اس نے ۸۱۸ھ میں ایک نیا منبر بنوا کر مکہ بھی پہنچایا تھا (فتح الباری، ۲ : ۳۹۹، مطبوعہ الرّیاض) ۔

منبر کی دینی حیثیت : خطبہ دیتے وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کھجور کے ایک تنے کے قریب کھڑے ہوا کرتے تھے ۔ ایک

دن ایک انصاری خاتون نے کہا کہ میرا غلام بڑھئی ہے، کیا میں اس سے آپ کے لیے ایک منبر نہ بنوا دوں تاکہ آپ اس پر بیٹھ جایا کریں۔ حضور نے فرمایا اگر تم چاہو تو بنوا دو (بخاری: الصحیح، کتاب الجمعہ، باب الخطبة علی المنبر؛ نیز باب علامات النبوة؛ البیوع باب النّجار، عن جابر)۔ کچھ دن بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بطور یاد دہانی اس خاتون سے کہلوایا کہ وہ اپنے غلام کو حکم دے کہ وہ میرے لیے (جادی سے) منبر بنا دے جس پر بیٹھ کر میں لوگوں سے خطاب کروں۔ اس عورت نے غلام کو حکم دیا۔ غلام نے مقام غابہ کے جھاؤ کی لکڑی سے ایک منبر بنایا۔ اس خاتون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس بھیج دیا۔ حضور کے حکم سے وہ اس کی جگہ پر رکھ دیا گیا (بخاری: صحیح کتاب الجمعة مسلم صحیح۔

منبر پر نماز: رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے منبر پر کھڑے ہو کر نماز بھی پڑھی ہے۔ آپ نے منبر پر ہی اللہ اکبر کہا، قراءت کی اور رکوع کیا۔ لوگوں نے بھی حضور کے ساتھ رکوع کیا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم الٹے پاؤں منبر سے اترے اور منبر کے پاس نیچے اتر کر سجدہ کیا، (سجدوں کے بعد) پھر منبر پر تشریف لے گئے اور اسی طرح کیا جس طرح پہلی رکعت میں کیا تھا۔ پھر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں کی طرف منہ پھیر کر فرمایا: اے لوگو! میں نے یہ کام اس لیے کیا کہ تم میری پیروی کر سکو اور میری نماز سیکھ سکو۔ البخاری، کتاب الجمعة باب ۲۶؛ مسلم [کتاب المساجد، باب ۱۰، حدیث ۵۴۴]۔

دینی فضیلت: رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "ما بین منبری وبیتی روضة من ریاض الجنة" [مسلم، ۲: ۱۰۱۱، حدیث ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۱] یعنی میرے گھر اور منبر کی درمیانی جگہ گویا جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے) اسی بنا پر لوگ اس جگہ نماز ادا کرنے کے لیے امکانی کوشش کرتے ہیں۔

ستون حنانہ: منبر کا تذکرہ نامکمل رہے گا جب تک اس کے ضمن میں ستون حنانہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ اس مفہوم کی متعدد روایات صحیحین میں موجود ہیں۔ ستون حنانہ کے ساتھ حضور کے اعجاز کی روایت وابستہ ہے اور محدثین نے اس کا تذکرہ علامات نبوت کے باب میں کیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کھجور کے ایک تنے کے پاس کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، لیکن جب منبر بن گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس پر خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہوئے تو اس تنے سے حاملہ اونٹنیوں جیسی رونے کی آواز آئی یا جیسے بچہ روتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم منبر سے اترے اور اس تنے پر اپنا دست مبارک پھیرا اور اسے اپنے ساتھ چمٹا لیا۔ اب وہ تنا اس طرح رو رہا تھا جس طرح روتے ہوئے بچے کو خاموش کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ روتا ہے۔ کچھ دیر بعد وہ خاموش ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اس لیے رو رہا تھا کہ پہلے یہ ذکر سنتا تھا اور اب اس سے محروم ہو گیا (البخاری: کتاب الجمعة [باب ۲۶، ۱: ۲۲۲]؛ کتاب المناقب، باب ۲۵، ۱: ۵۰۴ ببعد؛ کتاب البیوع، باب النجار حدیث ۲۰۹۵، ۳۵۸۳، ۳۵۸۵؛ فتح الباری، ۲: ۳۹۷؛ ۶: ۶۰۱ تا ۶۰۳، مطبوعہ ریاض۔ بقول سید سلیمان ندوی: یہ واقعہ کتب حدیث و سیر میں گیارہ مختلف صحابہ سے منقول ہے۔ (سیرت النبی، ۳: ۶۰۳، مطبوعہ لاہور)۔

ابن ابی حاتم مناقب الشافعی میں امام شافعی‌ؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو جو کچھ دیا اور کسی کو نہیں دیا ۔ راوی نے اعتراض کیا کہ اللہ نے تو حضرت عیسیٰ کو احیاے موتی کا معجزہ عطا کیا تھا ۔ امام شافعی‌ؒ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے حضور کو "حنین الجزع" کا معجزہ عطا کیا حتیٰ کہ لوگوں نے اس کے رونے کی آواز سنی ۔ یہ معجزہ یقیناً احیاء موتی سے بڑھ کر ہے (فتح الباری، ۶ : ۶۰۳) .

(نیز دیکھیے السہیلی : روض الانف؛ القسطلانی: المواہب اللدنیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱ : ۳۶۳ تا ۳۶۹) ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں .

[(غلام احمد حریری)]

(ط) قالین :

مسجدوں کی خوبصورتی بڑھانے کے لیے جانمازیں استعمال کی جاتی تھیں، جانماز پر نماز ادا کرنے کا دستور حدیث میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ حضرت انس‌ؓ بن مالک نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی معیت میں اپنی دادی کے گھر میں ایک ایسے کپڑے یا چٹائی (حصیر) پر نماز ادا کی، جو کثرت استعمال کی وجہ سے سیاہ ہو چکا تھا ۔ عموماً آپ‌ؐ کھجور کی چٹائی (خمرہ) استعمال کیا کرتے تھے (البخاری، صلوٰۃ، باب ۱۹، ۲۰ : ۲۱؛ مسلم، مساجد، حدیث ۴۷، احمد بن حنبل : مسند، ۳ : ۱۰۴، ۵)۔ بہر حال البلاذری کی تصریح سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ ابتداً مسجد میں نماز خالی زمین پر اور بعد ازاں کنکریوں پر ادا کی جاتی تھی (البلاذری، ص ۲۷۷، ۳۴۸، نیز دیکھیے الزرقانی : شرح المواہب، ۱ : ۲۸۳ ببعد)۔ کچھ عرصے کے بعد جب مسجد میں توسیع ہوئی تو مسجد کے فرش پر صفیں بچھا دی گئیں .

پہلا شخص جس نے مسجد عمرو بن العاص میں حصباء کی جگہ حصور (چٹائیاں) بچھانے کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچایا وہ امیر معاویہ‌ؓ کا ایک گورنر مسلمہ بن مخلد تھا (المقریزی، ۴ : ۸؛ حسن المحاضرۃ، ۲ : ۱۳۶؛ ابن تغری بردی، ۱ : ۷۷) . . . ابن طولون نے اپنی مسجد میں سمانی اور ابادانی چٹائیاں بچھائیں (مقریزی، ۴ : ۳۸، ۳۹) ۔ الحاکم نے ۴۰۳ھ میں پانچ ہزار دینار میں ۱۰۳۶ ذراع قالین خرید کر بچھائے (مقریزی، ۴ : ۵۶؛ دیکھیے الازہر کے متعلق کتاب مذکور، ص ۵۰)۔ ۴۳۹ھ میں مسجد عمرو میں ایک دوسرے کے اوپر جانمازوں کی دس تہیں تھیں (ناصر خسرو، طبع Schefer، ص متن ۴۱؛ ترجمہ ۱۴۹) ۔ بیت المقدس کی مسجد میں آٹھ لاکھ ذراع کے فروش ہر سال استعمال ہوتے تھے (*B.G.A.* ۵ : ۱۰۰) ۔ مسجد الحرام، مکہ مکرمہ میں ہر سال رمضان کے مہینے میں ان کی تجدید ہوا کرتی تھی (*B.G.A.*، ۵ : ۱۰۰) ۔ تقریبات کے موقع پر منبر پر سجّادہ [رگ یان] بچھایا جاتا تھا ۔ اور بعض لوگ خاص کر اساتذہ بیٹھنے کے لیے کھالیں (فروہ) اور بعض اوقات ٹیک لگانے کے لیے وسادہ بھی استعمال کرتے تھے ۔ دروازوں کو بھی کسی نہ کسی چیز سے ڈھانپ دیا جاتا تھا (المقریزی : ۴ : ۵۵)۔ عیدین کے دنوں میں مسجدوں کے فرش کو خاص طور پر بڑے تکلّف سے سجایا جاتا تھا (دیکھیے ابن تغری بردی، ۲/۱ : ۴۸۳) ۔ کٹّر قسم کے مسلمان ان سب چیزوں کو بدعت قرار دیتے اور خالی زمین پر نماز پڑھنے کو ترجیح دیتے تھے (مدخل، ۲ : ۶۴ و ۹۴، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶) جیسا کہ کچھ لوگ اب بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں .

(ی) روشنی کے انتظامات (الاستصباح) :

جب رات کی مجالس اور شب بیداری کا عام رواج ہو گیا تو مصنوعی روشنی کا انتظام بھی ضروری ہوا ۔ الازرقی مسجد مکہ میں روشنی کے انتظامات کی تاریخ بیان کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک سب سے پہلے جس نے کعبۃ اللہ میں روشنی کا انتظام کیا وہ عقبہ بن الازرق تھا جس کا مکان "مقام" کعبہ کی متوازی سمت میں مسجد حرام سے ملحق تھا ۔ اپنے گھر کے ایک کنارے پر اس نے ایک بہت بڑا چراغ (مصباح) رکھ دیا (الازرقی، ص ۲۰۰) مگر البلاذری راوی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے مسجد کی چار دیواری بنوائی جو قد آدم سے کم تھی جس کے اوپر چراغ (مصابیح) رکھے جاتے تھے (البلاذری، ص ۴۶) ۔ سب سے پہلے جس نے مسجد کی قندیلوں کے لیے بیت المال سے تیل جاری کیا وہ حضرت امیر معاویہؓ تھے (دیکھیے B.G.A.، ابن الفقیہ، ۵ : ۲۰)۔ عبدالملک کے زمانے میں خالد بن عبداللہ القسری نے رکن اسود کے مقابل ایک طویل ستون زمزم پر مصباح رکھوا یا اور ازرق خاندان کو چراغ رکھنے سے روک دیا ۔ المامون کے عہد ۲۱۶ھ میں کعبہ کی دوسری طرف رکن غربی کے بالمقابل ایک اور طویل ستون بنایا گیا اور اس کے کچھ عرصے بعد دو نئے طویل ستون باقی دو رکنوں کے مقابل بنائے گئے ۔ ہارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۳ھ) نے کعبے کے گرد دس پیتل کے طویل عمود لگوا کر ان میں روشنی کی تاکہ مطاف روشن رہے اور مسجد کی چاروں دیواروں میں سے ہر دیوار میں بڑے بڑے دو جھاڑ بھی لگوا دیے (ثریات ؛ دیکھیے ابن جبیر : الرحلہ، ص ۹۴، ۵۰، ۱۵۵ ، ۲۷۱ : Von Berchem : Corp. Inscr. Arab., I ; شمارہ ۵۰۶) ۔ خالد القسری نے حج کے زمانے میں مقام سعی میں بھی روشنی کا انتظام کر دیا اور ۲۰۹ھ میں اسی قسم کے لیمپ جنھیں نفاطات کہتے تھے یہاں روشن کیے اور عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں کو حکم دیا کہ مکہ کی گلیوں میں رہنے والے لوگ ہلال محرم کی رات کو ان لوگوں کی سہولت کے لیے جو کعبہ کو عمرہ و زیارت کے لیے جاتے تھے، چراغ روشن کیا کریں (الازرقی : اخبار مکہ، ۲۰۰ تا ۲۰۲ ; نیز دیکھیے ۴۵۸ ببعد) ۔ ۲۵۳ھ میں محمد بن احمد المنصوری نے صحن میں لکڑی کی ایک بلّی گڑوا دی اور اس میں رسیوں سے قندیلیں لٹکائیں، لیکن انھیں جلد ہی وہاں سے اکھڑوا دیا گیا (کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۶ ببعد) ۔ کوئی ایک سو سال بعد المقدسی نے مطاف (بہ تصحیح) کے گرد پیتل اور لکڑی کی بلّیاں دیکھیں، جن میں قندیلیں آویزاں تھیں اور جن کے اوپر شاہان مصر و یمن وغیرہ کی جانب سے موم بتیاں جلتی تھیں (B.G.A.، ۳ : ۷۴) ۔ ابن جبیر شیشے کی قندیلوں کا ذکر کرتا ہے، جو حرم مکہ میں کنڈوں پر آویزاں تھیں (رحلہ، ص ۱۰۳) اور مشعلوں (لیمپوں) کا بھی جو بڑے بڑے آہنی کاسوں میں روشن کی جاتی تھیں (رحلہ، ص ۱۰۳؛ نیز دیکھیے ص ۱۴۳) ۔ اسی طرح نقرئی اور طلائی قندیلیں اس نے مدینہ منورہ میں بھی دیکھیں (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۹۲؛ نیز دیکھیے Wüstenfeld : مدینہ، ص ۸۳ ببعد) ۔ بقول ابن الفقیہ (قبل از ۳۰۰ھ) بیت المقدس میں ۶۰۰ لیمپ روزانہ ہر شام کو روشن کیے جاتے تھے (B.G.A.، ۵ : ۱۰۰)، اور اس کے بعد کی صدی میں المقدسی لکھتا ہے کہ اہل فلسطین ہمیشہ اپنی مسجدوں میں قندیلیں جلاتے ہیں، جو مکے کی طرح زنجیروں میں آویزاں ہوتی ہیں (B.G.A.، ۳ : ۱۸۲) ۔ ان بیانات سے ظاہر ہے کہ آہستہ آہستہ روشنی کا انتظام بہت زیادہ ہونے لگا ۔ ۶۰ھ میں جب ابن زیاد مسجد کوفہ میں اپنے

دشمنوں کی تلاش کر رہا تھا تو مشعلوں کی روشنی کافی نہ تھی اس لیے ستون والے ایوانوں میں بڑی مشعلوں کا استعمال کرنا پڑا (الطبری، ۲ : ۹۵۲ ببعد)۔ اس سے اور مکّے کی نسبت جو کچھ اوپر بیان ہوا، ظاہر ہوتا ہے کہ مسجد کی یہ تزئین کس طرح چھوٹے پیمانے سے شروع ہو کر ترقی کر گئی۔

عباسیوں کے عہد حکومت میں چراغ و قندیل مسجد کے باقاعدہ لوازمات کا جزو ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ المامون نے اس میں خاص دلچسپی لی۔ اس نے حکم دیا کہ تمام مساجد میں بکثرت چراغ لگوائے جائیں ”تاکہ ریاضت کوش لوگوں (عابدون) کو اپنا اردگرد مانوس معلوم ہو، سائلوں کو روشنی ملے اور جرائم کا انسداد ہو اور خانہ ہائے خدا کو اندھیروں کی وحشت سے پاک رکھا جا سکے“ (البیہقی، طبع Schwally، ص ۴۷۳)۔ اس مقصد کے لیے مذکورۂ بالا قسم کی قندیلیں استعمال کی گئیں، جو زنجیروں میں آویزاں کی گئی تھیں، چنانچہ ابن طولون کی مسجد کے بنائے جانے پر اسی طرح ہوا (مقریزی، ۴ : ۳۶، ۳۸)۔ الازہر اور دوسری مساجد میں بھی انتظام کیا گیا۔ بہت سی صورتوں میں قندیلیں چاندی کی ہوتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۵۶، ۶۳)۔ طلائی قندیلوں کا استعمال بھی ہوتا تھا اور ابن الحاج الفاسی المالکی نے ان کی مذمت کی ہے (مدخل، ۲ : ۵۴) کہ یہ محض نمود و نمائش ہے۔ ان کے علاوہ موم بتیاں یعنی (شمعیں) کثیر تعداد میں استعمال ہوتی تھیں اور شمعدان یا انوار (واحد نور) اکثر چاندی کے ہوتے تھے (ابن جبیر، رحلہ، ص ۴۵، ۱۵۱، ۱۹۴؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۹۵، ۱۰۰)۔ تقریباً ۴۰۰ بڑے بڑے چراغ مصر میں تیار ہوئے جنھیں اپنی وضع کے لحاظ سے تنّور کہا کرتے تھے۔ الحاکم نے مسجد عمرو میں ایک لاکھ درہم وزن کی چاندی کا ایک اتنا بڑا تنور بنوا کر نذر کیا کہ مسجد کے دروازے کے دونوں آستانوں کو اس تنور کو مسجد میں لانے کے لیے اکھڑوانا پڑا۔ اس نے دو تنور اور بھی دیے (السیوطی : حسن المحاضرہ، ۲ : ۳۶، نیز دیکھیے ناصر خسرو، طبع Schefer، ص ۵۱ (متن)؛ ص ۱۴۸ (ترجمہ)؛ ابن تغری بردی، طبع Popper، ۲/۲، ص ۱۰۵)۔ الحاکم کی مسجد میں چراغوں اور شمع دار قندیلوں کے علاوہ اس نے چار نقرئی چراغ بھی لگوائے اور اسی قسم کے تحائف اس نے الازہر اور دوسری مساجد کو بھی دیے۔ یہ چراغ سونے یا چاندی کے تھے (المقریزی : ۴ : ۵۱، ۵۶، ۶۳؛ دیکھیے ابن تغری بردی : ۲/۲ : ۱۰۵)۔ تنانیر اور قنادیل تانبے کی بھی بنائی جاتی تھیں (دیکھیے v. Berchem : *Corpus*، ۱، شمارہ ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۱)، جیسا کہ مثال کے طور پر جامع المؤیدی کا مشہور چراغ تھا (المقریزی : ۴ : ۱۳۷) جو اصل میں مسجد حسن بن محمد بن قلاوون میں ہوا کرتا تھا، لیکن سلطان مؤید نے اس کو خرید کر یہاں منتقل کر دیا۔

محراب میں خاص طور پر روشنی رکھی جاتی تھی، [کیونکہ یہ امام کے کھڑے ہونے کے لحاظ سے مسجد کا ایک اہم مقام تھا]۔ مکہ مکرمہ میں تو امام کے سامنے محراب میں چراغ رکھ دیے جاتے اور بعض صورتوں میں محراب کے ان چراغوں پر کافی روپیہ لگایا جاتا تھا (ابن جبیر : رحلہ، ص ۱۰۳، ۱۴۴)۔ روشنی جیسا کہ قدیم زمانے میں بھی ہر جگہ دستور تھا، مقابر میں کی جاتی تھی اور وقف ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیل کے چراغوں کی ایک کثیر تعداد استعمال میں آتی تھی [دیکھیے مثلاً مقبرہ الملک الاشرف کا وقف نامہ، v. Berchem :

Corpu، ۱: شمارہ ۲۵۱)، لیکن مسجد میں جو روشنی کی جاتی تھی وہ عموماً ایک کار ثواب کی حیثیت رکھتی تھی؛ چنانچہ یہاں کے چراغ خاص افراد کی طرف سے بھی وقف ہو سکتے تھے (دیکھیے B.G.A.، ۳: ۷۲، محولہ بالا)۔ یہی وجہ ہے کہ وہ چراغ جو الحاکم نے اس مطلب کے لیے مسجد الحاکم میں رکھوایا تھا بڑی دھوم دھام اور نقارہ کوبی اور اور تہلیل و تکبیر کے ساتھ لوگوں نے مسجد تک پہنچایا تھا (ابن تغری بردی: ۱۱/ii، ۱۰۵)۔ اس سے ظاہر ہے کہ مذہبی تقریبوں کے موقع پر چراغاں کی رسم لازم اور ضروری خیال کی جاتی تھی۔ ابن جبیر لکھتا ہے کہ ماہ رمضان میں مسجد الحرام کی چٹائیوں کی تجدید ہوتی تھی اور بتیوں اور چراغوں کی تعداد میں اضافہ کر دیا جاتا تھا، تا آنکہ ساری مسجد بقعہ نور بن جاتی تھی (رحلہ، ص ۱۳۲)۔ خاص خاص راتوں کو شجرۃ النور بنائے جاتے تھے، جن میں بے شمار چراغ اور بتیاں روشن کی جاتیں اور مناروں کو منور کیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۹، تا ۱۵، ۱۵۳، و ۱۵۵)؛ السمہودی کے زمانے میں مسجد نبویؐ میں اور مقصورہ منبر شریف کے درمیان چالیس موم بتیاں جھاڑوں میں جلا کرتی تھیں اور تین چار سو چراغ ساری مسجد میں روشن ہوا کرتے تھے (Wustenfeld: مدینہ، ص ۱۰۰)۔ قطب الدینؒ لکھتا ہے کہ مولد النبیؐ کے موقع پر مکہ معظمہ میں ایک جلوس مسجد حرام سے شروع ہو کر آنحضرتؐ کی جائے مولد شریف تک جایا کرتا تھا جس کے ہمراہ موم بتیاں پنج شاخہ فانوس اور مشعلیں ہوتی تھیں (دیکھیے تاریخ مکہ، ۳: ۳۳۹)۔ بیت المقدس کے حرم میں بقول مجیر الدین رات کے وقت ۷۵۰ مشعلیں روشن ہوا کرتی تھیں اور تہواروں کے موقع پر بیس ہزار سے بھی زیادہ (Sauvaire: Hist. Jersus et Hebron، ص ۱۳۸)؛ ۴۶۷ھ میں قبۃ الصخرہ میں ایک جھاڑ اور پانچ سو فانوس گر پڑے (کتاب مذکور، ص ۲۹)؛ ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں شہر کے فتح ہونے پر فرنگی ۴۲ چاندی کے فانوس، جن میں سے ہر ایک کی قیمت ۳۶۰۰ درہم تھی، ۲۳ طلائی فانوس اور ایک چاندی کا ۴۰ رطل وزنی جھاڑ اٹھا لے گئے (کتاب مذکور، ص ۷۱)۔ مولد النبیؐ کی تقریب اسی طرح قاہرہ اور باقی اسلامی دنیا میں ادا ہوتی تھی اور اب بھی ادا ہوتی ہے۔ لیلۃ الوقود کے موقع پر مسجد عمرو کے لیے اٹھارہ ہزار فتیلے بٹ کرتے تھے اور ہر رات ساڑھے گیارہ قنطار عمدہ تیل صرف ہوا کرتا تھا (المقریزی: ۴: ۲۱؛ زیادہ تفصیل کے ساتھ ۲: ۳۴۵ ببعد)۔ چراغاں کی ”چار راتیں“ رجب اور شعبان، بالخصوص نصف شعبان میں آتی تھیں (Quatremere: Hist. Sult. Maml.، ۱۱/ii: ۱۳۱۱؛ دیکھیے نیز Snouck-Hurgronje: مکہ، ۲: ۷۷)۔ حال (۱۹۰۸ء) میں مسجد نبویؐ میں بجلی کی روشنی کا انتظام ہو گیا ہے (البتنونی: رحلہ، ص ۲۳۵ ببعد) [آج کل (۱۹۸۳ء) دنیا بھر کی مساجد میں روشنی بجلی کے ذریعے کی جا رہی ہے، خصوصی مواقع پر چراغاں کے لیے بھی بجلی کے بلب، قمقمے اور ٹیوبیں لگائی جاتی ہیں؛ موجودہ سعودی حکومت نے حرمین الشریفین کو آلات بجلی کے ذریعے بقعۂ نور بنا دیا ہے، قسم قسم کے جگمگاتے بلبوں اور قمقموں سے وہاں رات پر دن کا گمان گذرتا ہے زادھا اللہ شرفاً و کرامۃً]۔

اس موضوع پر عام معلومات کے لیے دیکھیے (۱) Clermont - Ganneau: La Lampe et l' olivier dans le Coran، در Recueil d' Archeologie Orientale، ۸: ۱۸۳ تا ۲۲۸، ۱۹۲۴ء؛ (۲) تانبے کے بڑے جھاڑوں کے لیے A. Wingham : Report on the Analysis of various examples of Oriental Metal Work etc. in the south Kensington museum etc.، لندن ۱۸۹۲ء؛ (۳) F. R. Martin : Altere Kupferarbeiten aus dem Orient، سٹاک ھالم ۱۹۰۲ء؛ (۴) شیشے کے چراغوں کے متعلق دیکھیے G. Schmoranz : Altorientalische Glass - Geffässe، وی آنا ۱۸۹۸ء؛ (۵) V. Berchem : C. I. A.، ۱ : ۶۷.۸ ببعد؛ (۶) Max Herz Bey : La Mosquee du Sultan Hasan (Comite de Conservation des Monuments de l' Art Arabe)، ۱۸۹۹ء، ص ۸ ببعد؛ (۷) نیز دیکھیے ماخذ در Isl : ۲۱۷ ببعد ۱۹۲۸ء) ۔

(ک) : بخور :

بعض احادیث کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بھی مساجد میں بخور جلایا ہے (ترمذی، ۱ : ۱۱۶؛ دیکھیے Lammens : معاویہ، ص ۴۶۷ حاشیہ ۸) [ترمذی شریف میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ مسجدوں کو صاف ستھرا اور مطیّب رکھا جائے (۲ : ۴۸۹، حدیث ۵۹۴)] اور حضرت عمرؓ کے زمانے کے ایک مولٰی عبداللہ کی نسبت کہتے ہیں کہ اس نے مسجد میں خوشبو جلائی تھی جب کہ حضرت عمرؓ منبر پر تشریف فرما تھے - اسی مولی کی بابت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب حضرت عمرؓ رمضان میں نماز کو جاتے تو وہ ان کے آگے آگے مجمر اٹھائے چلتا تھا (دیکھیے Lammens : کتاب مذکور) جیسے حضرت عمرؓ ملک شام سے لائے تھے (A. Fischer : Biuographie von Gewahrsmannern وغیرہ، ص ۵۵ و حاشیہ) - اسی روایت کے مطابق یہ روایت بھی ہے کہ الفسطاط میں ابتدا ھی میں حضرت عمرو بن العاص کی گورنری کے قدیم زمانے میں مؤذن مسجد میں بخورات جلایا کرتا تھا (عبدالحکم، ص ۱۳۲؛ نیز دیکھیے Annali dell' Islam، ۴ : ۵۶۵) - مسجد صخرہ میں اس کے افتتاح کے موقع پر بخورات جلائے گئے (Sauvaire : Hist. Jerus. et Hebron، ص ۵۳) ۔

بنو امیہ کے عہد حکومت میں بخورات کو مسجد کی ضروریات یعنی مسجد کی صفائی (طیب) میں شمار کیا جاتا تھا (الطبری، ۲ : ۱۲۳۴، س ۱۰) - حضرت امیر معاویہؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے کعبۃ اللہ کو خلوق اور طیبہ (B.G.A.، ۵ : ۲۰، س ۱۲) کی خوشبوؤں سے معطر کیا، بیبرس نے کعبے کو عرق گلاب سے دھلوایا (المقریزی : ۴ : ۹۶، س ۱۴) - تجہیز و تکفین کے موقعوں پر بھی بخورات کا استعمال ہوتا تھا (دیکھیے گلدزیہر، در Z. D. M. G.، ۱۹۰۵ء، ص ۴۰۳ ببعد؛ Lammens : معاویہ، ص ۴۳۶، حاشیہ ۹) - المعتصم کی یہ خواہش تھی کہ اسے موم بتیوں اور بخورات کے ساتھ دفن کیا جائے (ابن ابی اصیبعہ، ۱ : ۱۶۵، ص ۱۲ ببعد) - رفتہ رفتہ مساجد میں بخورات بہت زیادہ مقدار میں استعمال ہونے لگے، بالخصوص تہواروں کے موقع پر (فاطمیوں کے متعلق دیکھیے ابن تغری بردی، ۱/۱۱ : ۴۸۳، س ۱۲؛ ۲/۱۱، طبع Popper، ص ۱۰۶، س ۳؛ المقریزی، ۴ : ۱۵، بخورات رکھنے کے لیے جو برتن استعمال ہوتے تھے ان کے لیے دیکھیے ماخذ در Isl، ج ۱۷، ۱۹۲۸ء، ص ۲۱۷ ببعد) ۔

(ل) آب رسانی :

قدیم ترین مساجد کے متعلق کسی نے یہ بات نہیں لکھی کہ ان میں پانی کا کیا انتظام تھا [ابتداءً نمازی اپنے اپنے گھروں سے وضو اور طہارت کرکے آتے تھے؛ اور احادیث میں بھی گھر سے پاک اور صاف ہو کر آنے کی زیادہ فضیلت بیان کی

گئی ہے (دیکھیے مسلم، کتاب الطہارۃ)]۔ مسجد الحرام کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہاں چاہ زمزم تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی ایام میں اس کنویں سے دو حوض بھرے جاتے تھے، ایک تو کنویں کے پیچھے، یعنی مسجد کے پاس وضو کے لیے اور دوسرا کنویں اور رکن کے درمیان پینے کے لیے۔ اس حوض کو حضرت عبداللہ ابن الزبیر نے کنویں سے قریب تر کر دیا۔ سلیمان بن عبدالملک کے زمانے میں حضرت عبداللہؓ بن عباس کے پوتے نے پہلی دفعہ زمزم پر ایک قبہ بنوایا (تاریخ مکہ، ۱ : ۲۹۹)۔ اسی زمانے میں خالد القسری نے سیسے کی نالیاں لگوائیں تاکہ چاہ ثبیر سے مسجد میں پانی لایا جا سکے۔ یہ پانی ایک سنگ مرمر کی فسقیہ (= حوض) میں آتا تھا، جس سے زمزم اور رکن کے درمیان واقع ایک فوارہ چلتا تھا۔ غالباً یہ وہی موقع ہو گا جہاں قدیم حوض تھا۔ اس کی ایک شاخ باب الصفا کے قریب ایک "برکہ" کی طرف بھی موڑ دی گئی تھی جو وضو کے کام آتا تھا، تاہم لوگوں نے چاہ زمزم [سے استفادہ جاری رکھا] اور جب عباسیوں کا دور حکومت آیا تو پینے کے پانی کا مذکورہ انتظام توڑ دیا گیا، صرف وہی نالی باقی رہنے دی گئی جو برکہ میں وضو کے واسطے پانی لاتی تھی (کتاب مذکور، ۱ : ۳۴۳ ببعد)۔ ابن جبیر کے زمانے میں زمزم کے پانی کے علاوہ وضو کرنے کے لیے پانی کا ایک بڑا تالاب اور ایک نشست ہوتی تھی (رحلہ، ص ۸۹)۔

حوض کا عام نام فسقیہ (مصر میں اب فسقیہ کہتے ہیں) فسقیۃ جو الازرقی میں ملتا ہے (اخبار مکہ، ۱ : ۳۴۰) غالباً سہواً تحریر ہوا۔ اس کے ساتھ ہی برکہ یا سقایا یا صہریج جو غالباً فارسی الاصل لفظ ہے (دیکھیے Fraenkel : کتاب مذکور، ص ۲۸۷)، یا پرانا عربی لفظ حوض بھی استعمال ہوتے ہیں۔ وضو کے لیے جو انتظامات تھے انہیں "مطاہر" یا میاضیاً (واحد میضاۃ [و میضاءۃ]) اب عام طور پر میضہ، یعنی مقام وضو، کہتے ہیں۔ مکّہ میں جو جگہ اس کے لیے مخصوص تھی اسے بعد میں وسیع کر دیا گیا۔ ابن جبیر مکے سے ایک میل شمال میں الظاہر کے مقام پر ایک عمارت کا ذکر کرتا ہے، جہاں مطاہر اور سقایہ تھے اور عمرہ ادا کرنے والے وہاں آتے تھے (رحلہ، ص ۱۱۱)۔

بقول ابن جبیر مدینے میں وضو کرنے کے کمرے مسجد کے مغربی دروازے پر تھے (رحلہ، ص ۱۹۴، س ۳ ببعد؛ دیکھیے نقشہ در البتنونی: رحلۃ، بالمقابل ص ۲۴۶)۔ اس کے ساتھ ہی ابن زبالہ لکھتا ہے کہ ۱۹۹ھ میں صحن میں ۱۷ برتن پانی کے موجود تھے، غالباً یہ پانی پینے کے لیے تھے۔ اس کے بعد (آٹھویں صدی میں) ایک بڑے حوض کا ذکر کیا جاتا ہے جو صحن کے وسط میں تھا اور جس کے گرد جنگلہ لگا ہوا تھا۔ یہ پانی پینے کے لیے استعمال ہوتا تھا لیکن لوگ اس میں غسل کرنے لگ گئے اور اس لیے اسے وہاں سے ہٹا دیا گیا۔ الناصر کی والدہ نے غسل خانوں اور پاخانوں کو از سر نو تعمیر کرایا (Wustenfeld : مدینہ، ص ۹۹ ببعد)۔

دمشق میں، جہاں ہر ایک مکان میں جیسا کہ اب بھی ہے، پانی کافی مقدار میں پہنچا دیا جاتا تھا۔ یاقوت (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) نے یہاں کوئی مسجد، مدرسہ یا خانقاہ ایسی نہ دیکھی، جس میں کسی نہ کسی ذریعہ سے بہتا ہوا پانی صحن میں نہ آتا ہو (یاقوت : ۲ : ۵۹۰)، جامع اموی کے انتظامات کی کیفیت ابن جبیر نے تحریر کی ہے۔ صحن میں جیسا کہ اب بھی ہے تین قبے تھے۔ مرکزی قبہ سنگ مرمر کے چار ستونوں پر قائم تھا اور اس کے نیچے ایک حوض اور آبنوشی چشمہ تھا جسے قفص الماء کہا

جاتا تھا صحن کے شمال میں مسجد الکلاسہ تھی، اس کے صحن میں بھی سنگ مرمر کی ایک صہریج تھی جس میں چشمہ تھا (ابن جبیر: رحلہ، ص ۲۶۷)۔ اسی طرح ملحقہ مسجد میں (ص ۲۶۹) بہتا پانی موجود تھا؛ خانقاہ و مدرسہ (ص ۲۷۰) اور رہائشی مکانوں کے پاس والے ایوان میں ایک اور قبہ تھا، جس میں حوض اور آب رواں موجود تھا (ص ۲۶۹)۔ مسجد کی بیرونی چاروں دیواروں کے ساتھ ساتھ سقایات بنے ہوئے تھے اور تمام مکانوں میں بیت الخلا اور غسل خانے تھے (ص ۲۷۳)۔ اس سے ایک صدی پہلے کے زمانے کے متعلق ہمیں بتلایا گیا ہے کہ مسجد کے ہر دروازے پر میضأہ موجود تھا (.B.G.A، ۳ : ۱۵۹)۔ یہ سارا انتظام ہوبہو وہی معلوم ہوتا ہے جو خالد القسری نے مکہ (مکرمہ) میں عہد اموی میں کیا تھا؛ اس لیے یہ یہ اہتمام بھی ضرور بنو امیہ ہی کے عہد کا ہوگا۔

ملک شام اور عراق کے دوسرے شہروں کا بھی یہی حال تھا۔ سامرہ میں المتوکل نے اپنی نئی جامع میں ایک فوارہ لگایا، جس میں ہر وقت پانی جاری رہتا تھا (.B.G.A، ۷ : ۲۶۵)۔ نصیبین میں دریا کا پانی صحن مسجد میں لا کر ایک صہریج میں سے گزار دیا جاتا تھا، مشرقی دروازے کی طرف بھی ایک صہریج تھی جس کے ساتھ دو سقایات مسجد کے سامنے تھے (ابن جبیر: رحلہ، ص ۲۳۹)۔ موصل کی مسجد میں جو بنو امیہ کے زمانے کی تھی، ایک چشمہ تھا، جس پر سنگ مرمر کی برجی بنی ہوئی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۳۵)۔ حران کی مسجد کے صحن میں سنگ مرمر کے تین قبے اور کنویں تھے، جن میں پینے کا پانی مہیا ہوتا تھا (کتاب مذکور، ۲۴۶)۔ حلب میں دو قبے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۵۳)۔ کوفہ میں تین حوض تھے، جن میں دریائے فرات کا پانی مہیا کیا جاتا تھا اور یہ حوض مسجد جامع کے سامنے تھے (کتاب مذکور، ۱۰۲)، لیکن مسجد میں ایک زاویہ کے اندر قبہ دار عمارت میں بھی آب رواں موجود رہتا تھا (یاقوت، ۳ : ۳۲۵، ۳۲۶ جسے یہاں تنور کہتے ہیں؛ دیکھیے .B.G.A، ۵ : ۳۷۱؛ ابن جبیر، ص ۸۹، ۲۶۷)۔ آمد میں بھی یہی انتظام تھا (ناصر خسرو، طبع Schefer، ص ۲۸)۔ زرنج علاقہ سجستان میں بھی میں بھی یہی صورت تھی (.B.G.A، ۲ : ۲۹۸ ببعد)۔ عراق کی بڑی بڑی مسجدوں میں میضأہ (جائے وضو) داخلہ مسجد پر ہی ہوتے تھے، جن کے لیے المقدسی کی لائق ذکر یاد داشت کے مطابق کرایہ ادا کرنا پڑتا تھا (.B.G.A، ۳ : ۲۰۹؛ دیکھیے مصطبہ: ابن جبیر، ص ۸۹)۔ فلسطین میں بھی المقدسی کے وقت میں جوامع کے دروازوں پر وضو وغیرہ کے لیے سہولتیں مہیا تھیں (مطاہر: .B.G.A، ۳ : ۲۰۹، میضأۃ: کتاب مذکور، ۱ : ۵۸) اسی طرح صنعاء میں چوتھی صدی میں ہر مسجد میں پینے اور وضو کے پانی کا انتظام تھا (.B.G.A، ۷ : ۱۰۱)؛ ایران میں بھی یہ دستور تھا کہ مسجد کے سامنے تو ایک حوض ہوتا (.B.G.A، ۳ : ۳۱۸) اور پینے کا پانی مسجد کے اندر ایک کرسی پر رکھا رہتا تھا۔ یہ پانی آہنی بوتلوں میں رکھا جاتا تھا جن میں جمعہ کے روز برف ڈال دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۳۰۷)۔ چاہ زمزم پر ہی موقوف نہیں بلکہ عراق کی مساجد میں بھی ایسے آدمی مقرر تھے جو لوگوں کو پینے کا پانی پہنچاتے رہتے تھے (الطبری، ۳ : ۲۱۶۵)۔ غرضیکہ باقاعدہ دستور یہ تھا کہ مسجد کے دروازوں پر یا اس کے سامنے وضو وغیرہ کے لیے سہولتیں مہیا کی جائیں اور خود مسجد کے صحن

میں روایتی زیبائش اور آبنوشی کے لیے حوض ہو۔ مسجد کے اندر وضو کا انتظام کیا جانا مستثنی صورت تھی۔

مصر میں پہلے تو ابن طولون کی مسجد میں شامی مساجد کے مطابق ہر چیز کا انتظام تھا۔ صحن کے عین وسط میں ایک ملمع کیا ہوا گنبد سولہ ستونوں پر ایستادہ تھا اور اس کے گرد جنگلہ لگا ہوا تھا، اوپر والی منزل میں ۱۹ سنگ مرمر کے ستون تھے، سنگ مرمر کا قصعہ تھا، جس میں فوارہ چلتا رہتا تھا، گنبد پر سے اذان دی جاتی تھی (المقریزی، ۴ : ۳۷۔ بیان کچھ واضح نہیں)۔ لوگ اس بات کی شکایت کیا کرتے تھے کہ وہاں طہارت کا کوئی انتظام نہیں ہے۔ ابن طولون نے اس کا جواب یہ دیا کہ میں نے وضو خانے اس لیے تعمیر نہیں کروائے کہ ان کی وجہ سے نجاست نہ پھیل جائے۔ بعد ازاں اس لیے اس نے وضو خانہ اور اس کے ساتھ ایک عطار کی دکان بھی مسجد کے پیچھے تعمیر کرا دی (کتاب، مذکور ص ۳۸؛ ۴۹؛ حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۹؛ ابن تغری بردی : ۱۱/ i : ۱۰)۔ اس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ مصر میں پہلے طہارت کا انتظام براہ راست مسجد سے متعلق تھا۔ ۳۷۶ھ کی آتشزدگی کے بعد العزیز نے فوارے کو از سر نو مزین کیا (المقریزی، ۴ : ۴۰)، پھر ۶۹۶ھ میں لاجین نے اس کی تجدید کروائی جس کے زمانے کا کتبہ اب تک موجود ہے (C.I.A : i ۱، شمارہ ۱۶)۔ ۷۹۲ھ میں ایک نیا وضو خانہ (میضاۃ) پرانے کے قریب شمال کی جانب مسجد کے باہر تعمیر ہوا (المقریزی، ۴ : ۳۲)۔

مسجد عمرو بن العاص میں العزیز کے زمانے میں پہلے ایک فوارہ لگا دیا گیا تھا۔ ۳۷۸-۳۷۹ھ میں اس کے وزیر یعقوب بن کلّس نے اس برج میں، جو بیت المال کے لیے پہلے سے موجود تھا، ایک اور فوارہ لگوا دیا۔ پانی کے لیے وہاں سنگ مرمر کے کھڑے رکھوا دیے (جو غالباً پینے کے پانی کے لیے تھے؛ (المقریزی، ۴ : ۹، ۱۱، دیکھیے حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۶؛ یاقوت، ۳ : ۸۹۹)۔ پانی کے لیے ایک نیا حوض سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے اپنے منظرہ کے نزدیک مسجد کے پاس تعمیر کروایا۔ ان فوارات الفسقیہ میں دریاے نیل کا پانی لایا گیا تھا، بیبرس البندق داری (۶۵۸ تا ۶۷۶ھ) کے عہد حکومت میں قاضی القضاۃ کے حکم سے اسے بند کر دیا گیا کیونکہ اس کی وجہ سے عمارت کو نقصان پہنچا تھا (المقریزی، ۵، ۴ : ۴۱؛ حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۷)۔ جس امیر نے اسے دوبارہ بنوایا اس نے فسقیہ کے لیے پانی کا انتظام بازار کے ایک کنویں سے کر دیا (المقریزی، ۴ : ۵۰)۔

معلوم ہوتا ہے ابن طولون کی طرح فاطمی سلاطین میضئہ کو ناگزیر نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ الازہر میں پہلے کوئی علیحدہ جاے وضو نہ تھی؛ چنانچہ بہت عرصے بعد، یعنی الحاکم کی دستاویز وقف میں بھی میضئہ بنانے کی تجویز پر روپیہ صرف اس شرط پر دیا گیا تھا کہ اس طرح کی کوئی چیز مہیا کی جائے (المقریزی، ۴ : ۵۰، ۵۲)۔ اس کے بعد کے زمانے میں ہمیں دو وضو خانوں کا حال معلوم ہے، ایک ملحقہ اَقبغاویہ میں تھا (کتاب مذکور، ص ۵۴)۔ اس کے برعکس صحن کے وسط میں ایک فسقیہ بھی موجود تھا، لیکن یہ معلوم نہیں کہ آیا یہ پہلے ہی سے تھا یا نہیں۔ بہر حال یہ معدوم ہو گیا تھا اور اس کے آثار ۷۲۸ھ میں اس وقت ملے جب وہاں ایک نئی صہریج کی تعمیر شروع ہوئی (کتاب مذکور، ص ۵۴)۔ مسجد الحاکم کا فسقیہ اس کے بانی نے تعمیر نہیں کیا تھا۔ مسجد عمرو بن العاص کی طرح ۶۶۰ھ میں اسے وہاں سے قاضی تاج الدّین

نے نکلوا دیا، لیکن ۷۰۲ھ کے زلزلے کے بعد اسے بحال کیا گیا اور اس میں آبنوشی کے لیے پانی دریاے نیل سے مہیا کیا گیا (کتاب مذکور، ص ۵۶، ۵۷) اور ۷۸۰ھ میں اس کی تجدید کی گئی (کتاب مذکور، ص ۹۱)۔ ایک چھوٹا میضاۃ، جس کی جگہ بعد میں دوسرا میضاۃ تعمیر ہوا دروازے کے قریب واقع تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۶)۔ دوسری فاطمی مساجد میں صحن ہی میں حوض تھے جن میں پانی دریاے نیل اور خلیج سے آتا تھا (کتاب مذکور، ص ۷۶، ۸۱، ۱۲۰)۔

یہ روایتی نقشہ بعد کے زمانے میں بھی قائم رہا، مثلاً ہمیں معلوم ہوا ہے کہ امیر طوغان نے ۸۱۵ھ میں جامع آقسنقر کے وسط میں ایک برکہ بنوایا جس کے اوپر مرمریں ستونوں والی چھت تھی اور اس میں وہی نل لگا تھا، جو پہلے سے وضو خانوں میں تھا (المقریزی، ۴: ۷۰؛ نیز دیکھیے ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۳۹ وغیرہ)۔ مسجدوں کی رسم افتتاح کے وقت یہ دستور تھا کہ بانی مسجد صحن کے برکہ میں چینی، شربت، ترنج یا دوسری شیریں چیزیں بھروا دیا کرتا تھا (مثلاً المؤیدی ۸۲۲ھ میں؛ المقریزی، ۴: ۱۳۹؛ مدرسۃ جمال الدین ۸۱۱ھ میں؛ کتاب مذکور، ۲۵۴؛ ایک اور ۷۵۷ھ میں؛ کتاب مذکور، ص ۲۵۹)۔

مسجد کے برکہ کی اہمیت جو سبیل کی حیثیت سے تھی، اس لیے کم ہو گئی کہ مخیر لوگوں نے جگہ جگہ اس قسم کی سبیلیں بنوا دیں (مکہ کے لیے دیکھیے، اخبار مکہ، ۲: ۱۰۶ تا ۱۰۸؛ نیز *B.G.A*، ۴: ۲۰۱، بذیل مادۂ حسب؛ ص ۲۸۵ بذیل مادہ سبیل) اور خاص کر اس وجہ سے یہ رسم عام ہو گئی کہ مسجد کے ایک حصے میں لڑکوں کے مدرسے کے ساتھ (دیکھیے نیچے) سبیل بھی بنا دی جاتی تھی۔ کبھی کبھی مسجدوں کے قریب جانوروں کو پانی پلانے کے لیے بھی حوض بنا دیے جاتے تھے (المقریزی، ۴: ۷۶)۔ بعض اوقات صحن کے برکہ کو غسل کے لیے استعمال کر لیا جاتا تھا۔ ۷۹۹ھ کے شروع میں امیر یلبغا نے مسجد اقمر میں اس بات کا اہتمام کیا کہ وضو کے لیے پانی برکہ کی ٹونٹیوں سے لے لیا جو صحن مسجد میں بنایا گیا تھا (المقریزی، ۴: ۷۶)۔ مقریزی ایسے اس بنا پر ناپسند کرتا ہے کہ ایک تو میضاۃ پہلے ہی سے مسجد کے باہر دروازے کے پاس موجود تھا اور دوسرے صحن اس کی توسیع کے لیے بہت چھوٹا تھا (حوالۂ مذکور)، لیکن وہ اصولی طور پر اس کی مخالفت نہیں کرتا۔ جب امیر کے اس اضافے کی وجہ سے دیوار کو نقصان پہنچ گیا تو اسے وہاں سے ۸۱۵ھ میں ہٹا دیا گیا (کتاب مذکور، ص ۷۷)۔ صحن کے حوض کے پانی سے وضو کرنے کی رسم مصر کے کئی مقامات میں جاری رہی، اس لیے اسے میضاۃ کہتے تھے۔ اگر ان میں ٹونٹیاں ہوتی تھیں تو انھیں حنفیہ کہا کرتے تھے، کیونکہ صرف حنفیوں ہی نے بقول Lane اس بات کی اجازت دی تھی کہ آب رواں سے یا ایسے حوض سے جو دس گز چوڑا اور گہرا ہو وضو کرنا جائز ہے (*Lexicon*، بذیل مادہ؛ دیکھیے *Manners & Customs*، Everyman's Library، ص ۶۹)۔ دیکھیے اس سوال کے متعلق: Max Herz: *Observations critiques sur les bassins dans les Sahns des Mosquees*، B.I.E.، ۷/۳: ۴۷ تا ۵۱؛ وہی مصنف: *La Mosquee du Sultan Hassan*، ص ۳؛ Herz غلطی سے موجودہ رواج کو ترکوں کی فتوحات ۱۵۱۷ء کے زمانے سے منسوب کرتا ہے)۔ بالکل قریب زمانے میں ایسے وضو خانے باہر خاص عمارتوں میں منتقل کر دیے گئے ہیں۔ ابن الحاج مسجدوں میں پانی لانے کو ناپسند

کرتا ہے، کیونکہ بقول اس کے اس کا ایک ہی مقصد ہے کہ اس پانی سے وضو کیا جائے اور "ہمارے علما نے" مسجد میں وضو کرنا ممنوع قرار دیا ہے (مدخل، ۲ : ۴۷ ببعد؛ ۹۴)۔ حجامت کی طرح وضو بھی مسجد سے باہر ہی کرنا چاہیے کہ یہ عمل مطابق حدیث ہے اِجعلوا مطاهرکم علیٰ ابواب مساجدکم (کتاب مذکور، ۲ : ۵۸)۔ اسی اصول کے موافق ابتدائی زمانے میں میضئہ عام طور پر مسجد کے دروازوں پر بنایا جاتا تھا اور حجام بھی مسجد کے دروازے پر ہی بیٹھا کرتے تھے (دیکھیے باب المزینین "حجاموں کا دروازہ" مسجد ازہر کے صدر دروازے کا نام)۔ میضئہ شفاخانوں میں بھی ہوتے تھے، چنانچہ ۷۴۴ھ میں "شفا خانہ زیربن" میں دو وضو خانے بنوائے گئے، جن میں سے ایک مردوں کے غسل کے کام آتا تھا (ابن دقماق، ص ۹۹ زیربن)۔

(ہ) مساجد بطور سرکاری ادارہ

۱۔ مساجد بطور سیاسی مرکز، حکمران سے اس کا تعلق: اسلام کا اساسی اصول یہ ہے کہ سیاست کو مذہب سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، ایک ہی فرد دونوں میدانوں میں حاکم و کار فرما ہوتا ہے اور ایک ہی عمارت، یعنی مسجد، مذہب و سیاست دونوں کا مرکز ثقل ہوتی ہے۔ اسی تعلق کا اظہار یہ حقیقت کرتی تھی کہ مسجد مسلمانوں کی چھاؤنی کے وسط میں تعمیر کی جاتی تھی اور حکمران کی فرودگاہ بالکل مسجد سے ملحق تعمیر ہوا کرتی تھی، جیسا کہ مدینہ (اور الفسطاط، دمشق، بصرہ اور کوفہ)؟ میں ہوا۔ اس طرح ہمیں پتہ چلتا ہے کہ کس طرح دارالامارہ یا قصر (جہاں تک کوفہ کا تعلق ہے، الطبری، ۲ : ۲۳۰ ببعد؛ قصر الامارہ، کتاب مذکور، ص ۲۳۴) الفسطاط اور دمشق میں مسجد کی ترقی کے ساتھ تدریجاً اسی میں مدغم ہو گیا اور یہ عمارت دوسری جگہ تعمیر ہوئی۔ یہ دستور ایسا مضبوط رہا کہ جب ۱۶۹ھ میں قاہرہ میں سب سے بڑی جامع جامع العسکر تعمیر ہوئی تھی تو اس کے پہلو میں ایک دارالامراے مصر بھی تعمیر ہوا، جس میں سے مسجد میں آنے جانے کے لیے براہ راست راستہ رکھا گیا (المقریزی، ۴ : ۳۳ ببعد)۔ اور جب ابن طولون نے اپنی مسجد تعمیر کی تو اس نے بھی اس کے جنوب کی طرف ایک عمارت دارالامارہ تعمیر کروائی، جہاں وقت کے حکمران کے، جو اس زمانے میں ایک اور محل میں رہا کرتا تھا، لباس وغیرہ تبدیل کرنے کے کمرے تھے اور یہیں سے وہ سیدھا اپنے مقصورہ میں چلا جایا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۴)۔

عباسیوں نے بغداد کی بنیاد رکھنے کے بعد اپنے خاص مذاق کی یہ اختراع کی کہ محل شاہی کو شہر کا مرکز بنا دیا اور فاطمیوں نے قاہرہ میں بھی یہی کیا، لیکن خلیفہ سلیمان بن عبدالملک نے پہلے ہی رملہ میں اپنا محل مسجد کے سامنے تعمیر کروایا تھا (البلاذری، ص ۱۴۳)۔ بعد کے حکمران جو مسجد کے قریب رہائش پذیر نہ تھے، اپنے لیے خاص بالا خانہ یا اسی قسم کی کوئی عمارت مسجد ہی میں یا اس کے قریب تعمیر کروا لیتے تھے۔ سلطان صلاح الدّین نے اپنے لیے ایک منظرہ مسجد عمرو بن العاص کے بڑے مینار کے نیچے بنوایا تھا (المقریزی، ۴ : ۱۳؛ حسن المحاضرہ، ۲ : ۲۳۸)۔ اور پھر عین مسجد الازہر کے جنوب میں فاطمیوں نے ایک منظرہ تعمیر کروایا جس میں سے وہ مسجد کا نظارہ کر سکتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲ : ۳۴۵)۔

خلیفہ اہل اسلام کا مقررہ امام اور خطیب تھا، اس لیے حکومت کے لیے مسجد کی اہمیت منبر میں مرتکز تھی۔ خلیفہ کے انتخاب کی رسوم میں

یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ منبر پر بیٹھے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نشست گاہ تھی ۔ جب حضرت ابو بکر صدیقؓ کی بیعت ان لوگوں سے لی گئی جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین کا انتخاب کیا تھا تو وہ منبر پر بیٹھے ۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا، لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی اور پھر حضرت ابوبکرؓ نے خطبہ دیا اور قوم کی رہنمائی کا منصب اختیار کر لیا (ابن ہشام، ص ۱۰۱۷؛ الطبری، ۱ : ۱۸۲۸ ببعد؛ کتاب الخمیس، ۲ : ۷۵؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۴۲)؛ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عہد میں بھی یہی ہوا، (کتاب مذکور، ص ۱۵۷، ۱۸۷).

خطبہ میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام بھیجنے کے بعد خلیفہ کے پیش رو کا ذکر ہوتا تھا اور اس کے بعد رسمی طور پر نیا خلیفہ ایک طرح سے اپنا تعارف کرواتا تھا ۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں بھی دستور رہا (الولید کے لیے دیکھیے الطبری، ۲ : ۱۱۷۷ ببعد اور الامین کے لیے کتاب مذکور، ۳ : ۷۶۴؛ المہدی کے لیے کتاب مذکور، ۳ : ۳۸۹، ۴۶۱، ۴۵۷؛ اس موضوع پر نیز دیکھیے البخاری، الاحکام، باب ۴۴) ۔ منبر اور اس سے متلازم خطبے کو خلافت کے ساتھ اہم تعلق دیا کیونکہ یہ منبر الملک تھا (حماسہ، طبع Freytag، ص ۶۵۶، شعر ۴) ۔ بعد کا فرمان روا یہ انتظام کیا کرتا تھا کہ اس کے نامزد ولی عہد کی بیعت بھی کی جائے اور یہ رسم بھی منبر سے ہی ادا ہوتی تھی (دیکھیے خُطْبَہ یوْم الجمعة للمعتضد بولایة العَہد، الطبری، ۳ : ۲۱۳۱ [اس عبارت سے مقالہ نگار کو تسامح ہوا ہے ؛ اصل یہ ہے کہ اس زمانے میں موجود حاکم اور ولی عہد دونوں کا نام خطبے میں لیا جاتا تھا ؛ اس زمانے کے خلفا خطبہ دینا چھوڑ چکے تھے]) ۔ فاطمی خلیفہ نے ایک ممتاز عہدے دار کو منبر پر اپنے پاس بٹھا کر اس کی عزت افزائی کی (حسن المحاضرہ، ۲ : ۹۱) ۔ خلیفہ کی طرف سے کوئی دوسرا شخص بھی بیعت لے سکتا تھا، لیکن ایسی بیعت منبر پر سے ہی لینی لازمی تھی، چنانچہ والئ مکہ نے ۱۹۶ھ میں عبداللہ بن مامون کی طرف سے بیعت لے کر محمد بن ہارون کو معزول کیا (الطبری، ۳ : ۸۶۱ ببعد؛ دیکھیے برائے المہدی : کتاب مذکور، ۳۸۹) ۔ ایسی مثالیں اور بھی ہیں جن میں حکمران کی باقاعدہ معزولی کی رسم منبر پر سے یا اس کے قریب سے ادا ہوئی (الاغانی، بار دوم، قاہرہ، ۱ : ۱۲؛ Wustenfeld : *Medina*، ص ۱۰۵) ۔ اس سے بعد کے زمانے میں بھی جب عوامی جمہوری تائید کو کچھ اہمیت حاصل نہ رہی تھی تب بھی منبر پر مسند نشینی کی رسم وقعت رکھتی تھی (المقریزی، ۴ : ۹۴) ۔ گو یہ محض ایک رسم رہ گئی تھی، لیکن پھر بھی اہمیت کی حامل تھی ۔ مصر میں عباسی خلیفہ کو شاہی محل کے بڑے ایوان میں یا کسی بڑے خیمے میں، جس میں منبر نصب کرا دیا جاتا تھا، خراج عقیدت پیش کیا جاتا تھا اور اسی طرح سلاطین کے لیے دستور تھا کہ ان کی بادشاہی کا اعلان منبر پر سے پڑھا جائے (دیکھیے Quatremere : *Hist. Sult. Maml*، ۱/۱ : ۱۱۷ و ۱۳۹ ببعد، ۱۸۳ ببعد) ۔ اگر کسی کو خواب آیا کہ وہ منبر پر بیٹھا ہے تو اس کی تعبیر یہ لی جاتی کہ وہ سلطان ہو جائے گا (کتاب مذکور، ۲/۲ : ۱۲)، لیکن بہر حال عباسی خلفا کے پاس مدت سے ان کا اپنا ایک تخت، جو ایرانی طرز کا تھا، اپنے محل میں ہوتا تھا (التاج فی اخلاق الملوک، طبع احمد زکی،

قاہرہ، ۱۹۱۳ء، ص ۷ ببعد) اور اسی طرح فاطمیوں (ابن تغری بردی، ۱/۲ : ۳۵۷) اور سلاطین مملوک کے پاس بھی تخت تھا (Quatremère : کتاب مذکور، ۱/۱ : ۸۷؛ نیز دیکھیے ۱۳۷) ۔ اس کے بعد جب کرسی الخلیفہ (v. Berchem : Corpus، ۱، شمارہ ۳۳)، سریر الملک (اخبار مکہ، ۳ : ۱۱۳)، سریر السلطنت (المقریزی، ۲ : ۵۷؛ دیکھیے السریر (تخت شاہی) : B.G.A.، ۳ : ۲۸۲ ، ۲۸۵؛ کرسی دیکھیے ابن عرب شاہ : Vita Timuri، طبع Manger، ۲ : ۳۸۹) یا مرتبۃ الملک (Quatremère، کتاب مذکور، ۲/۱ : ۹۰) کا ذکر آتا ہے تو اس سے منبر مراد نہیں ہوتا، مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ فرماں روا مسجد میں عوام کے سامنے آ ہی نہیں سکتا تھا؛ چنانچہ ۶۴۸ھ میں معز [الدین] ایبک باقاعدگی کے ساتھ مدارس الصالحیّہ میں لوگوں کو باریاب کرتا تھا (Quatremère : Hist. Sult. Maml.، ۱/۱ : ۱۷) ۔ سلطان بیبرس کی یاد میں قاہرہ کی کئی مساجد، مدارس اور خانقاہوں میں اس کی موت سے ایک سال بعد (۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء) ایصال ثواب کے لیے قرآن خوانی کی مجلسیں منعقد ہوئیں (کتاب مذکور، ۱/۲ : ۱۴۳ ببعد) ۔

خلیفہ زیادہ تر دارالخلافہ کے منبر پر سے لوگوں کو خطاب کیا کرتا تھا، لیکن جب کبھی وہ حج کے لیے جاتا، وہ مکے اور مدینے کے منبروں پر لوگوں کو خطاب کرتا (دیکھیے مثلاً الطبری : ۲ : ۱۲۳۴؛ الیعقوبی، ۲ : ۳۳۱ و ۵۰۱؛ اخبار مکہ، ۱ : ۱۹۰) ۔ البتہ صوبوں میں والی کا مسجد سے وہی تعلق ہوتا تھا، جو خلیفہ کا دارالخلافہ میں ۔ والی "نماز اور جہاد" کے لیے مقرر ہوتا تھا اور وہی لوگوں میں "عدل و انصاف" اور صلوٰۃ کا نفاذ کرتا تھا (الطبری، ۳ : ۸۶۰) ۔ صوبائی حکومت اور منبر (کتاب مذکور، ۲ : ۶۱۱)، یا الولایۃ و الخطبہ (B.G.A.، ۳ : ۲۳۴) دونوں اس کے تحت ہوتے ۔ منبر پر سے تقریر کرنے کا حق اسے خلیفہ کی طرف سے تفویض ہوتا تھا اور خلیفہ ہی کے نام سے اس حق کو استعمال کیا جاتا تھا ۔ اسی بنا پر حضرت عمروؓ بن العاص نے ملک میں لوگوں کو امیر لشکر کی ہدایت کے بغیر نماز جمعہ منعقد کرنے کی اجازت نہیں دی (المقریزی، ۳ : ۷) اور اس نقطۂ نظر کو پورے طور پر کبھی ترک نہیں کیا گیا ۔ خطبہ خلیفہ کے نام سے دیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۶۶، ۶۷، ۹۸؛ ابن تغری بردی، ۱/۲ : ۸۵؛ زیبرین؛ B.G.A.، ۳ : ۳۸۵) اور اسی طرح ایک امیر اپنے سلطان کے لیے، یعنی اس کے نام کا خطبہ دیا کرتا تھا (المقریزی، ۳ : ۲۱۳ و ۲۱۴) ۔ [بعد ازاں جب خلافت کا دور انحطاط آیا اور خلیفہ اور سلطان دو الگ الگ منصب بن گئے] سلطان کو دنیوی اور خلیفہ کو "روحانی" طاقت حاصل ہو گئی، مگر سلطان مسلمان حکمران کی حیثیت سے اس اقتدار کو عملاً استعمال کرتا تھا جو خلیفہ کو حاکم جائز کی حیثیت سے حاصل تھا اور اس نے رسمی طور پر اسے سلطان کو تفویض کر دیا ہوتا تھا ۔ [اور پھر چونکہ اس میں عوام الناس کی رضا کو بھی دخل تھا] اس لیے مختلف مدعیان خلافت کی باہمی جنگوں میں ہر شخص کے سیاسی خیال کا امر بات سے پتہ چل جاتا تھا کہ وہ نماز ایک حاکم کے ساتھ پڑھتا ہے یا دوسرے کے ساتھ (الطبری، ۲ : ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۵۸؛ اخبار مکہ، ۲ : ۱۶۸) ۔ مدعیان تخت اکثر اس بات پر جھگڑا کیا کرتے تھے کہ ان میں سے کس کو منبر کے پاس اپنا علم نصب کرنے کا حق حاصل ہے (الطبری، ۳ : ۲۰۰۹) ۔

خلیفہ کی طرح عامل (گورنر) بھی عہدے پر فائز ہونے کے وقت منبر پر چڑھ کر خطبہ دیا کرتا تھا اور یہی اس کے اقتدار کی علامت ہوتی (مثلاً الطبری، ۲ : ۹۱، ۲۲۸، ۲۴۲؛ اخبار مکہ، ۲ : ۱۷۳؛ نیز دیکھیے الحماسۃ، ص ۶۶۰، ش ۲ تا ۴؛ الجاحظ : البیان، ۳ : ۱۴۵)؛ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور درود و سلام کے بعد وہ اپنے تقرّر کا اعلان کیا کرتا یا خلیفہ کا فرمان پڑھ کر سناتا اور پھر اپنی باقی تقریر کرتا؛ اگر کوئی جنگ جاری ہوتی تو یہ تقریر بالکل سیاسی ہوتی تھی اور اس میں اکثر مخالفین کو کھلی دھمکیاں بھی ہوتی تھیں۔ اس نوعیت کا یہ خطبہ صرف نماز جمعہ ہی کا ضروری حصّہ نہ تھا، بلکہ حکمران وقت کسی وقت بھی لوگوں کو بلوا سکتا اور اپنا خطبہ صادر کرسکتا تھا، جس میں تذکیر و عتاب اور ضروری احکام ہوا کرتے تھے (دیکھیے الطبری، بمحل مذکور، نیز ص ۲۶۰، ۲۹۷ ببعد، ۲۹۸، ۳۰۰، ۸۶۳، ۱۰۷۹) اور اسی طرح جب وہ صوبے سے جانے لگتا تو خطبہ دیتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۴۱) اور جو والی خطبے کے ذریعہ اپنا اقتدار قائم نہ رکھ سکتا اسے موقوف کر دیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۵۹۲)۔

اسلام کے ابتدائی عہد میں جنگوں کے سلسلے میں بھی عوام اور حکمران مسجد ہی میں جمع ہوتے تھے اور جب والی اپنے خطبے میں جنگ کے متعلق ضروری احکام اور ہدایات صادر کرتا تو تحسین و آفرین کے نعرے بلند ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۳۸)۔ مسجد ہی میں جنگ کے سلسلے میں مجلس شوریٰ بھی منعقد ہوتی تھی (الطبری، ۱ : ۳۳۱۵؛ ۲ : ۲۸۴؛ البلاذری، ص ۲۹۷)۔ خلیفہ عبدالملک نے اپنے انتخاب کے فوراً بعد لوگوں سے سوال کیا کہ ابن الزُّبیر کے خلاف عسکری قیادت کون سنبھالے گا؟ الحجّاج نے باآواز بلند جواب دیا کہ میں اس کے لیے تیار ہوں (اخبار مکہ، ۲ : ۲۰)۔ جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ نے مال غنیمت بصرے کی مسجد میں بھیج دیا (الطبری، ۱ : ۳۱۷۸، ۳۲۲۳)۔ کچھ ایسے ہی مواقع پر منبر پر ہی پتھر برسائے گئے تھے (الکندی : ولاۃ، ص ۱۸)۔ اسی قسم کا واقعہ حجّاج کے ساتھ کوفے کی مسجد میں پیش آیا (الطبری، ۲ : ۸۸)۔

خطبے اور نماز کے دوران میں مسلمانوں کی فتح اور کافروں یا باغیوں کی شکست کے لیے دعا مانگنے کا دستور بھی عہد نبوی سے چلا آتا ہے (دیکھیے کتب احادیث)۔

یہ ایک قدرتی بات تھی کہ حاکمِ وقت کا نام جمعے کے خطبے میں خیر و برکت کی دعا کے ساتھ لیا جائے، کیونکہ اسی کے نام پر خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بصرے میں والی ہونے کی حیثیت سے اس قسم کی دعا حضرت علیؓ کے حق میں پہلی مرتبہ کی (ابن خلدون : مقدمہ، فصل ۳۷، آخر)۔ عباسیوں کے عہد میں بادشاہ کے ساتھ اظہار وفاداری کے ثبوت میں مخالفین پر تبرّا کرنے کا عام رواج ہو گیا (ابن تغری بردی، ۲/۱ : ۱۵۱)؛ خلیفہ کے نام کے بعد مقامی حکمران یا والی کا نام لیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۵۶، ۱۶۱)؛ بغداد میں بھی ۳۶۸ھ میں خلیفہ الطائع کے حکم سے اصلی حکمران عضد الدّولہ کا نام دعا میں لیا گیا (ابن مسکویہ، ۴ : ۹۹، مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۱۵ء، ص ۳۹۶)۔ اسی طرح آل بویہ کا نام بقول المقدسی عام طور پر سلطنت کے اطراف و اکناف میں ہر جگہ خطبوں میں لیا جاتا تھا (دیکھیے *BGA*، ۲ : ۲۰؛ ۳ : ۳۳۷، ۳۳۸،

۴۰۰ ، ۴۷۲ ، ۴۸۵) - اس بات کی شہادت بھی ملتی ہے کہ شہزادہ ولی عہد کے لیے بھی دعائیں مانگی جاتی تھیں (المقریزی، ۴ : ۷۴؛ کتاب الوزراء طبع Amedroz، ص ۴۲۰) سلاطین مملوک کے عہد میں بھی سلطان کے وارث کا نام بھی لیا جاتا تھا (Quatremère : *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۲ : ۱۰۱؛ ۲/۲ : ۳)؛ عہد فاطمی میں یہ رواج بھی تھا کہ حکمران پر فجر کی اذان کے بعد منارہ پر سے سلام بھیجا جاتا تھا (المقریزی، ۴ : ۴۵) یہ دستور سلاطین مملوک کے زمانے میں بھی رہا، مثلاً ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء میں جب لاجین کا انتخاب ہوا (Quatremère : *Hist. Sult. Maml*، ۲/۲ : ۴۵)، خطبے میں بادشاہ کے لیے جو دعا کی جاتی تھی اسے بعض علما نے پسند نہیں کیا (دیکھیے Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، ۲ : ۴۱۲ ببعد).

عام طور پر مسجد اور بالخصوص منبر ایک ایسا مقام تھا جہاں سے سرکاری اعلانات و احکام صادر ہوا کرتے تھے اور یہ دستور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وقت سے ہی چلا آتا ہے (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۷۰، ۷۱) - [روایت میں ہے کہ جب بھی کوئی اہم واقعہ پیش آتا یا آپؐ نے لوگوں کو کوئی اہم حکم دینا ہوتا تو آپ مؤذن کو "الصلوۃ جامعہ" کی ندا بلند کرنے کا حکم دیتے، جسے سن کر مدینہ منورہ اور نواحی علاقوں کا ہر مسلم باشندہ خود آتا یا کسی کو اپنی طرف سے نامزد کرکے بھیجتا - جب لوگ جمع ہو جاتے تو آپؐ نماز سے پہلے یا نماز کے بعد لوگوں کو پیش آیندہ واقعے سے اور اپنے تاثرات سے آگاہ فرماتے - آپؐ کا یہ طرز عمل، یعنی مسجد میں بلا کر نماز سے پہلے یا بعد میں خطاب کرنا، لوگوں کو تعمیل احکام پر آمادہ کرتا تھا] حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت عثمانؓ کی خون آلود قمیض [اور ان کی زوجہ حضرت نائلہ کی کٹی ہوئی انگلیوں] کو منبر پر لٹکایا گیا (الطبری، ۱ : ۳۲۵۵) - خلیفہ کے پیغامات وہاں سے نشر کیے گئے (کتاب مذکور، ۳ : ۲۰۸۴) - خلیفہ الولید نے منبر پر سے دو ممتاز ترین والیوں کی موت کا اعلان کیا (ابن تغری بردی، ۱ : ۲۴۲) - جنگوں کے نتیجے بھی خطبوں میں سنائے جاتے تھے (یاقوت، ۱ : ۶۴۷؛ العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۲ : ۵۹ ببعد) - فاطمی اور عباسی عہد حکومت میں بھی اعلانات، فرامین، محاصل کے احکام وغیرہ کا اعلان بادشاہ کی جانب سے شہر کی جامع مسجد سے ہوا کرتا تھا (الطبری، ۲ : ۴۰؛ ۳ : ۲۱۶۵؛ ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۶۸؛ المقریزی : الخطط، طبع Bunz، ص ۸۷؛ Quatremère : *Hist. Sult. Maml*، ۱/۲ : ۸۹؛ ۲/۲ : ۴۴، ۱۵۱) - ایسے فرامین جن کی رو سے اہم تقرر عمل میں آتے تھے وہ بھی منبر پر سے پڑھ کر سنائے جاتے تھے (الکندی : ولاۃ، ص ۵۸۹، ۵۹۹، ۶۰۳، ۶۰۴ وغیرہ و بمواضع کثیرہ؛ المقریزی، ۲ : ۲۴۶؛ ۴ : ۴۳، ۸۸) - اکثر اوقات سرکاری اعلان سننے کے لیے لوگ جوق در جوق مسجد میں آجایا کرتے تھے (الکندی : ولاۃ، ص ۴۱؛ نیز دیکھیے Dozy : *Gesch d. Mauren in Spanien*، ۲ : ۱۷۰) .

جب خلیفہ کی حیثیت میں تبدیلی آ گئی تو صرف اتنا رواج باقی رہ گیا کہ وہ اب بھی شہر کی بڑی مسجد میں خاص تقاریب پر خود ہی خطبہ دیا کرتا تھا، بالخصوص عیدین کے موقع پر - چنانچہ فاطمی حاکم العزیز نے الحاکم کی مسجد میں اس کی تکمیل کے بعد خطبہ دیا (المقریزی، ۴ : ۵۵) اور ماہ رمضان المبارک میں اس نے قاہرہ کی تین بڑی

مساجد میں یکے بعد دیگرے خطبات دیے (کتاب مذکور، ص ۵۳؛ نیز دیکھیے ص ٦۱ ببعد؛ ابن تغری بردی، ۱/۲ : ۳۸۲ ببعد؛ نیز کبھی کبھار جامعہ الراشدہ میں بھی : المقریزی، ۳ : ۳۳) ۔ عبّاسی خلفا بھی عیدین کے موقع پر خطبات دیا کرتے تھے (مثلاً خلیفہ الراضی، یاقوت : ادباء، ۲ : ۳۳۹ ببعد)، یہ ایک استثنائی صورت تھی کہ مذہب کا متوالا خلیفہ المہتدی (۲۵۵ھ/۸٦۹ء) قدیم دستور کے مطابق ہر جمعہ کو خطبہ دیا کرتا تھا (المسعودی : مروج، ۸ : ۲)؛ مصر کا "کامل الوجود" خلیفہ بھی کبھی کبھار خطبہ دے دیا کرتا تھا (المقریزی، ۳ : ۹۴؛ Quatremère : *Hist. Sult. Maml*، ۱/۲ : ۱۳۸ ببعد) ۔ اگرچہ بعد کے زمانے میں مسجد اپنی پہلی سیاسی حیثیت کھو بیٹھی، لیکن اس کی یہ حیثیت ہمیشہ برقرار رہی کہ اجتماعی معاملات کے سلسلے میں لوگ یہیں جمع ہوتے ہیں ۔ الجبرتی کی تاریخ سے یہ بات بخوبی واضح ہے اور بالکل حال ہی میں قومی سیاست کے اہم معاملات میں مصر کی مساجد میں بڑے بڑے جلسے ہوئے ہیں ۔ [پاکستان میں بھی اہم سیاسی اور اجتماعی تحریکوں کے دوران میں مساجد نے اہم کردار ادا کیا ہے] .

۲۔ مسجد اور سرکاری نظم و نسق

حکومت کا کاروبار تو ابتدا [یعنی دور خلافت بنو اُمیّہ] ہی میں مسجد سے منتقل ہو کر ایک خاص دیوان یا مجلس کے سپرد ہو چکا تھا (دیکھیے الطبری) اور تمام سیاسی گفت و شنید اور کاروبار اکثر اوقات قصرالامارہ ہی میں ہوتا تھا (دیکھیے الطبری، ۲ : ۲۳۰ ببعد)، لیکن جب مالیات کے متعلق کوئی معاملہ جلسہ عام میں کرنا ہوتا تو اس کے لیے مسجد ہی سے کام لیا جاتا تھا ۔ اس کے متعلق مصر کی تاریخ سے خاص شہادت ملتی ہے جہاں ناظم مالیات مسجد عمرو میں بیٹھ کر سرکاری جاگیروں کے ٹھیکے نیلام کیا کرتا تھا ۔ ایک بولی دینے والا اور کئی نائب اس کی مدد پر مقرر تھے ۔ اس کے بعد دیوان کو جامع احمد بن طولون میں منتقل کر دیا گیا، لیکن ۳۰۰ھ کے بعد بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ابوبکر الماذرائی ایسے مواقع پر مسجد عَمرو میں اجلاس کیا کرتا تھا ۔ فاطمی دور حکومت میں یعقوب بن کِلّس نے پہلے تو مسجد ابن طولون کے دارالامارہ کو استعمال کیا (دیکھیے بالا) پھر اپنا محل اور پھر اس کے بعد خلیفہ کا قصر (المقریزی، ۱ : ۱۳۱)، اسی طرح امیر معاویہؓ کے زمانے میں قبطی گرجاؤں کو دیوان کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور محصولات کے ناظر ان میں دفتر لگایا کرتے تھے (*Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellug*، شمارہ ۵۷۷)؛ اور ابن رستہ (نواح ۲۹۰ھ/۹۰۳ء) لکھتا ہے کہ وہ عہدہ دار، جن کی تحویل میں دریاے نیل کی پیمائش کا کام تھا، جب کبھی دریا میں طغیانی کے آثار دیکھتے تو فوراً بڑی مسجد میں چلے جاتے اور ایک حلقہ سے دوسرے حلقہ میں اس کا اعلان کر دیتے اور اس کے ساتھ ہی حاضرین مجلس پر پھول بکھیرے جاتے تھے (*B.G.A.*، ۷ : ۱۱٦) .

انتظام مملکت کے ساتھ مسجد کا تعلق اس بات سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ خزانہ کا صندوق یعنی بیت المال (اسی کو تابوت بھی کہتے ہیں؛ الکندی : ولاۃ، ص ۷۰، ۷۱) مسجد ہی میں رکھا جاتا تھا ۔ الفسطاط میں ۹۷ تا ۹۹ھ کے درمیان اسامہ بن زید نامی، محکمہ مال کے سربراہ، نے مسجد عمرو میں منبر کے سامنے مصر کا بیت المال رکھنے کے لیے ایک ستون دار قبہ تعمیر کروایا ۔ اس کے اور چھت کے درمیان ایک تختہ پل بنا دیا (جو بوقت ضرورت

اٹھایا جاسکتا تھا) ابن رستہ کے زمانے (اواخر ۳۰۰ھ) میں بھی قبے کے نیچے آزادانہ نقل و حرکت ممکن تھی، لیکن ۳۷۸ تا ۳۷۹ھ میں العزیز نے اس کے نیچے ایک فوارہ بنوا دیا (B.G.A. : ۱۱۶؛ المقریزی، ۴: ۹، ۱۰۳؛ حسن المحاضرہ، ۲: ۱۳۶؛ یاقوت، ۳ : ۸۹۹) ۔ الکندی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ ۱۴۵ھ میں ایک دفعہ اس خزانے کے صندوق کو چوری کرنے کی کوشش کی گئی تھی (ولاۃ، ص ۱۱۲ ببعد)؛ ۳۰۰ھ کے اواخر میں، جب ملک میں کچھ گڑبڑ تھی، والی النشری نمازوں کے درمیان کے اوقات میں خزانے کی حفاظت کے لیے مسجد کو بند کروا دیتا تھا اور ابن رستہ کے زمانے میں بھی ایسا ہی ہوا (الکندی : ولاۃ، ص ۲۶۶؛ B.G.A. : ۱۱۶) ۔ ۴۲۲ھ میں مسجد کے محکمہ خزانہ سے اور دیوان کی طرف سے بیت المال میں جانے کے لیے نئے راستے بنائے گئے (المقریزی، ۴ : ۱۳) ۔

کوفے میں، کم از کم ابتدائی زمانے میں، اموال دار الامارہ میں رکھے جاتے تھے (الطبری، ۱ : ۲۳۸۹، ۲۳۱۱)؛ ۳۸ھ کی جنگ میں اسے بصرے سے بچا کر منبر سمیت الحدان کی مسجد میں رکھوا دیا گیا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۴۱۴ ببعد) ۔ فلسطین میں ہر شہر کی جامع مسجد میں بھی انتظام تھا، جو مسجد عمرو میں تھا (B.G.A.، ۳ : ۱۸۲)؛ دمشق میں مسجد بنو امیہ میں یہ صورت تھی کہ انتہائی مغرب میں، جو تین قبے صحن میں تھے، ان میں سب سے غربی قبے میں بیت المال رکھا جاتا تھا، یہ سیسے کا بنا ہوا تھا اور آٹھ ستونوں پر ایستادہ تھا (B.G.A.، ۳ : ۱۵۷؛ ابن جبیر، ص ۲۶۴، ۲۶۷؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۲۰۰ ببعد)؛ اسے اب تک قبۃ الخزانہ کہتے ہیں ("خزانے کا گنبد") اس سے پہلے قبہ عائشہ کہتے تھے؛ دیکھیے Baedeker : *Palästina und Syrien*) ۔ مذکورہ بالا دو سیاحوں کے زمانے میں ان میں صرف مسجد کی قیمتی اشیا رکھی جاتی تھیں، ابن جبیر نے اسی طرز کا ایک قبہ حران میں بھی دیکھا تھا اور وہ لکھتا ہے کہ یہ بازنطیوں کے قبوں کے مشابہ تھا [متن عربی میں : "من بنیان الروم" (ص ۲۳۶)] ۔ آذربائیجان میں بھی اصطخری کے زمانے میں شام کے ملک کا دستور ہر جگہ جاری کر دیا گیا تھا (B.G.A.، ۱ : ۱۸۴)؛ ایران شہر میں صحن کے وسط میں ایک عمارت تھی جس کے ستون اور دروازے سنگ مرمر کے تھے (B.G.A.، ۳ : ۳۱۶) جو غالباً اسی قسم صورت حالات پر دلالت کرتی ہے اور آرمینیا کے متعلق مذکور ہے کہ بیت المال بنو امیہ کے عہد میں مصر اور دوسرے ملکوں کی طرح جامع مسجد ہی میں رکھا جاتا تھا (B.G.A.، ۲ : ۲۴۳)؛ قبہ عام طور پر سیسے کا اور اس میں ایک لوہے کا دروازہ ہوتا تھا ۔ ابن الحاج اس بات کو شریعت کے سخت خلاف سمجھتے ہوئے لکھتا ہے کہ دیوان کا دفتر مسجد میں بند کر دیا جائے جس کے معنی یہ تھے کہ اس کا راستہ ہی روک دیا جائے اس سے ظاہر ہے کہ یہ دستور اس کے وقت میں بھی تھا ۔

ب ۔ مسجد بطور عدالت انصاف

قدرتی بات تھی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام شرعی مسائل و مقدمات کا فیصلہ مسجد ہی میں کیا کرتے تھے (البخاری، احکام، باب ۱۹، ۲۹ وغیرہ؛ صلوٰۃ، باب ۷۱؛ خصومات، باب ۴)، لیکن آپؐ دوسرے مقامات پر بھی فیصلے صادر فرمایا کرتے تھے (کتاب مذکور، بمواضع کثیرہ) ۔ بہر صورت عدالت میں فیصلوں کے لیے اجلاس کرنا فرض تھا لیکن اس کے لیے نائبوں کی ضرورت تھی اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس کام میں کوئی قاضی

حضرت عمرؓ کی مدد کیا کرتا تھا (الطبری، ۱ : ۲۱۳۵) اور یہ ذکر بھی آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کئی قاضی مقرر کیے تھے (B.G.A، ۷ : ۲۲۷)۔ حضرت عثمانؓ کے عہد میں، کہا جاتا ہے کہ، عبداللہؓ بن مسعود مہتمم مال اور قاضی کوفہ تھے (ابن قتیبہ : معارف، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۸) اس کے برعکس ہمیں بتایا گیا ہے کہ عبداللہ بن نوفل کو مروان نے ۴۲ھ میں قاضی مقرر کیا تھا اور وہ اسلام کا پہلا قاضی تھا (الطبری، ۳ : ۲۴۷۷)؛ یہ یاد دلایا گیا ہے کہ ۱۳۲ھ میں قاضی مدینہ مسجد ہی میں اجلاس عدالت کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۵۰۵)۔ بصرے کے متعلق ہمیں بتایا گیا ہے کہ مسجد کی تعمیر کے فوراً بعد ہی (یعنی ۱۴ھ میں) الاسود بن سریع التمیمی قاضی کے فرائض ادا کرنے لگ گئے تھے (البلاذری، ص ۳۴۶)، ابتدائی زمانے میں حضرت عمرؓ نے ایک ایسے شخص کو قاضی منتخب کرنا چاہا جو زمانۂ جاہلیت میں بھی مقدمات کا فیصلہ کیا کرتا تھا (کندی : ولاۃ، ص ۳۰۱ ببعد؛ حسن المحاضرہ، ۲ : ۸۶)۔

الفسطاط میں ابتدائی زمانۂ اسلام، یعنی ۲۳ یا ۲۴ھ ہی میں حضرت عمرؓ کے حکم سے عمروؓ بن العاص نے ایک شخص قیس نامی کو قاضی مقرر کر دیا (حسن المحاضرہ، ۲ : ۸۹؛ الکندی : ولاۃ، ص ۳۰۰ ببعد)؛ قاضی اپنی عدالت کا اجلاس مسجد عمرو ہی میں کیا کرتا تھا، لیکن اس کی عدالت کے لیے صرف یہی مقام مخصوص نہ تھا، قاضی خیر بن نعیم (۱۲۰ھ تا ۱۲۷ھ) کبھی اپنی عدالت اپنے گھر کے سامنے لگا لیتے تھے، کبھی مسجد میں اور کبھی نصرانیوں کے لیے مسجد کی سیڑھیوں پر (الکندی : ولاۃ : ص ۳۵۱ ببعد)۔ ان کے ایک جانشین (۱۷۷ تا ۱۸۴ھ) نصرانی اہل مقدمہ کو سماعات کے لیے مسجد ہی میں بلا لیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۳۹)؛ ایک اور قاضی کی بابت (۲۰۵ تا ۲۱۱ھ) لکھا ہے کہ انہیں مسجد میں اجلاس کرنے کی اجازت نہ تھی (کتاب مذکور، ص ۴۲۸)؛ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کو یہ اختیار حاصل نہ تھا کہ وہ جہاں چاہے اپنی عدالت کا اجلاس کر لیا کرے۔ ۲۱۷ھ کا ایک قائم مقام قاضی موسم سرما میں ستون والے ایوان میں دیوار قبلہ کی طرف پشت کرکے عدالت کا اجلاس کیا کرتا تھا اور موسم گرما میں مغربی دیوار کے قریب صحن میں (کتاب مذکور، ص ۴۴۳ ببعد)۔ عہد فاطمی میں مسجد عمرو کی شمالی رویہ ملحقہ عمارتیں قاضی کی عدالت کے لیے مخصوص تھیں اس قاضی کو ۳۷۶ھ اور اس کے بعد سے قاضی القضاۃ کہنے لگ گئے (حسن المحاضرہ، ۲ : ۹۱؛ الکندی : ولاۃ : ۵۹۰) وہ ہفتے اور منگل کے دن عدالت کا اجلاس کرکے شریعت کے مطابق فیصلے کیا کرتا تھا (المقریزی، ۲ : ۲۴۶؛ ۴ : ۱۶، ۲۲؛ دیکھیے الکندی : ولاۃ، ص ۵۸۷، ۵۸۹؛ سفر نامہ ترجمہ Schefer، ص ۱۴۹)۔

یعقوبی کے زمانے میں بغداد شہر کے مشرقی حصے کا قاضی وہاں کی بڑی مسجد میں اجلاس کیا کرتا تھا (B. G. A، ۷ : ۲۴۵)۔ دمشق میں چوتھی صدی میں نائب قاضی کے لیے بنو امیہ کی مسجد میں ایک رواق مخصوص تھا (B. G. A، ۱۵۸) اور الشروطیون (سرکاری نقل نویس = Notaries) بھی مسجد امیہ کے باب الساعات میں بیٹھا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۷)۔ نیشاپور میں ہر شنبہ اور پنجشنبہ کو مجلس الحکم کا اجلاس ایک خاص مسجد میں ہوا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۲۸)؛ پھر کچھ مدت کے بعد قاضی کو اپنی مجلس الحکم علیحدہ دے دی گئی (دیکھیے

حصین، ۲ : ۹۶) اور ۲۷۹ھ میں المعتضد نے ارادہ کیا کہ وہ قاضیوں کو مسجد میں عدالت کرنے سے منع کردے (ابن تغری بردی، ۱/۲ : ۷۸ بالائے صفحہ؛ لیکن شاید قاضی کی جگہ یہاں ہمیں قاص پڑھنا چاہیے، دیکھیے Goldziher : *Muh. Stud* ، ۲ : ۱۹۳، حاشیہ ۴) ۔ دارالعدل (Quatremère : *Hist. Sult. Maml* ، ۲/۲ : ۷۹) میں بھی مقدمات ہوا کرتے تھے، لیکن نظام عدل و انصاف کا تعلق مسجد سے فوراً منقطع نہیں ہوا ۔ فاطمیوں کے عہد میں یہ رواج شروع ہوا کہ قاضی اپنے اپنے گھروں میں عدالت کیا کریں، ابن العوام، جس کا تقرر ۴۰۰ھ سے کچھ دن بعد ہوا، یا تو جامع مسجد کے بیت المال میں یا کسی ساتھ کے کمرے میں عدالت کیا کرتا تھا (الکندی : ولاۃ، ص ۶۱۲؛ دیکھیے ابن تغری بردی، طبع Popper، ۲/۲ : ۹۶؛ القلقشندی : صبح الاعشیٰ، ۳ : ۴۸۷؛ ۴۲۹ھ/۱۰۳۶ء کے لیے دیکھیے ناصر خسرو، طبع Schefer ص ۱۵ متن، ص ۱۳۹ ترجمہ)، مکہ مکرمہ میں "دارالقاضی" مسجد سے براہ راست متعلق تھا (ابن جبیر، ص ۱۰۴) ۔ آٹھویں صدی ہجری میں ابن بطوطہ ایک مشہور و معروف قاضی کی عدالت میں شیراز کی ایک مسجد (مدرسہ) میں شریک ہوا (۲ : ۵۵، ۶۳؛ دیکھیے نیز المدخل، ۲ : ۵۸ زیریں) اور دمشق میں شافعی قاضی القضاۃ اپنی عدالت مدرسہ عادلیہ میں لگایا کرتے تھے (دیکھیے ابن خلکان، Quatremère : *Hist. Sult. Maml* ، ۱/۲ : ۲۲؛ نیز دیکھیے مصر کے متعلق : کتاب مذکور، ص ۷۸؛ ۲/۲ : ۲۵۳) نائب قاضی مدرسہ ظاہریہ میں اجلاس کیا کرتا تھا (ابن بطوطہ، ۱ : ۲۱۸) ۔ فیصلے کی تعمیل بھی مدرسہ میں کی جا سکتی تھی (کتاب مذکور ص ۲۲)؛ مصر میں مملوک سلاطین کے عہد حکومت میں کبھی کبھار ایک چھوٹی سی مسجد کا ذکر بھی آ جاتا ہے جس میں قاضی اپنی مجلس منعقد کیا کرتے تھے (المقریزی، ۱ : ۲۰۷؛ ابن دقماق ص ۹۸) ۔ ابن خلدون مدرسہ صالحیہ میں عدالتی اجلاس کیا کرتا تھا (عبر، ۷ : ۵۳۴) ۔

خصوصاً بڑی مسجدوں میں ایک مفتی بھی اکثر اوقات مقرر کر دیا جاتا تھا، وہ مقررہ اوقات میں حلقۃ الفتویٰ کے اجلاس کیا کرتا تھا، مثلاً قاہرہ میں (السیوطی : حسن المحاضرہ، ۱ : ۱۸۲؛ جلال الدین : کتاب مذکور، ص ۱۸۱)، تونس میں (الزرکشی : Chronicle، ترجمہ Fagnan : *Rec. Mem. Soc. Arch. Constantine* ج ۱، ۲، ۱۸۹۵ء، ص ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۸)؛ بغداد میں ابوبکر الدینوری (م ۴۰۵ھ) مسجد المنصور میں میں آخری بزرگ تھے جو سفیان الثوری کے مذہب کے مطابق فتوے دیا کرتے تھے (ابن تغری بردی، طبع Popper، ۲/۲ : ۱۲۰) ۔

(و) مسجد بطور تعلیمی مرکز :

۱ ۔ عہد فاطمی کے اواخر تک مسجدوں میں علوم اسلامیہ کا مطالعہ : اسلام میں تعلیم کی ابتدا اور اس کا فروغ دین [قرآن مجید اور ارشادات و تعلیمات نبوی سے ہوا ۔ اسی وجہ سے مدتوں تک بنیادی طور سے تعلیم مسجد سے ہی وابستہ رہی ۔ اگرچہ مسجد کے علاوہ گھروں میں یا نجی جگہوں میں بھی پڑھانے کے نجی انتظامات خود عہد نبویؐ میں بھی نظر آتے ہیں ۔ یہ تعلیمی مراکز کُتّاب کہلاتے تھے (رک بہ مقالہ المتعلم و المعلم جس میں تعلیم کے ارتقا کی مفصل بحث موجود ہے)، تاہم مسجد کو تعلیم کا خصوصی مرکز کہا جا سکتا ہے] ۔ ابتدائی تعلیم قرآن مجید کو حفظ کرنے اور اسے سمجھ کر پڑھنے کی منزل سے شروع ہوتی تھی، اس کے بعد حدیث کی تعلیم

تھی، جس کے ذریعے ایک مسلمان اپنی صحیح زندگی کی تکمیل کرتا تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے مسجد کے اندر اور باہر ایمان اور عمل کے متعلق ھی اکثر سوال ھوا کرتے تھے (البخاری : الصحیح ، علم ، باب ۶ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۶ ، ۴۹)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد آپؐ کے صحابہؓ سے بھی اسی قسم کا مشورہ لیا جاتا تھا اور احادیث کو جمع اور مرتّب کرنے کے ساتھ ھی باقاعدہ علمی مطالعہ شروع ھوا، جیسا کہ مصنفین بالخصوص Goldziher نے واضح کیا ھے [گولت سہر سے پہلے خود مسلمانوں کے اپنے ادب میں فن تعلیم کی کتابیں خاصی تعداد میں لکھی گئیں۔ مثلاً امام غزالیؒ، علامہ الزّرنوجی، ابن عبدالبرّ، ابن جماعہ، ابن خلدون وغیرہ کی کتابیں، جدید دور میں احمد الشّلبی کی کتاب اسلامی فن تعلیم پر مفصّل ھے۔ جس میں ابتدا، ارتقا، نصابات اور طریقوں وغیرہ کا ذکر آیا ھے] یہ عمل خود احادیث سے بھی ظاھر ھوتا ھے۔ ان کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی زندگی ھی میں احادیث کے بارے میں سوال کیے جاتے تھے (کتاب مذکور، باب ۳۰، ۳۱، ۳۳؛ حدیث ۹)، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم مسجد میں تشریف فرما ھوتے اور آپؐ کے گرد لوگ حلقہ کر لیا کرتے اور آپؐ اپنے سامعین کی تعلیم فرمایا کرتے تھے۔ بعض اوقات سامعین کی آسانی کے لیے آپؐ احادیث کو تین دفعہ دھراتے کہ وہ انھیں یاد کر سکیں (کتاب مذکور، باب ۸، ۱۰، ۳۰، ۳۵، ۴۲)۔ ھر شخص کو حصولِ علم کی بڑی تاکید کی گئی ھے اور طالبِ علم کی آپؐ نے ھدایت فرمائی ھے، ایک شخص کو بطور مثال پیش کیا جا سکتا ھے، جو صرف ایک حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ایک مہینے کا سفر کرکے مصر آیا (کتاب مذکور، باب ۱۹ تا ۲۰؛ دیکھیے Goldziher : Muh. Stud.، ۲ : ۲۳ ببعد، ۱۷۵ ببعد)۔ طلبہ کی ایک خاص جماعت "اھل العلم" تیار کی گئی تاکہ وہ علم حدیث کی تبلیغ تمام اسلامی ممالک میں کریں (کتاب مذکور، باب ۷)۔ وہ اپنے گرد لوگوں کو جمع کر لیا کرتے تھے، تاکہ انھیں اوامر اسلامی کے سب سے ضروری اصولوں کی تعلیم دیں، حضرت عبداللہؓ بن مسعود ھفتے میں صرف ایک بار ھر پنجشنبہ کو مجلس وعظ منعقد کیا کرتے تھے، تاکہ لوگ اکتا نہ جائیں۔ تعلیم کے اس سیدھے سادھے طریق سے، جو اخلاقی مواعظ سے کچھ زیادہ متفاوت نہ تھا، علم دین کے مطالعے کی داغ بیل ڈالی گئی۔ استاد سامعین کو ذکر (یعنی حدیث) سناتا تھا۔ اور دوسری جگہ اس عمل کو فَقَّہَ (اصول و حکمت سے سمجھایا) یا عَلَّمَ (سکھایا پڑھایا) بھی کہا گیا ھے۔ اور جو کچھ بیان کیا جاتا تھا اسے علم یا حکمۃ کہتے تھے [بمصداق : وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (۲ [البقرہ] : ۱۵۱)؛ یعنی اور (وہ پیغمبر) تم کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ھے] (کتاب مذکور، باب ۲۵)۔ اس قسم کا علم آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم قبائل کو سکھاتے تھے (کتاب مذکور، باب ۱۵) یا وہ استاد جو ان کی طرف بھیجے جایا کرتے تھے۔ ۱۷ھ میں حضرت عمرؓ نے قُرّا کو اطراف و اکناف میں بھیج دیا اور لوگوں کو ھدایت کی کہ وہ ھر جمعے کے دن مسجد میں حاضر ھوا کریں۔ درسی مضامین کے اس طریقے اور تنوّع کا نتیجہ یہ ھوا کہ اسلام کے بڑے بڑے مراکز میں نہ صرف اساتذہ کی علیحدہ جماعتیں بن گئیں، بلکہ تعلیم کا ایک باقاعدہ نصاب بھی مرتب ھو گیا، قراءت سکھانے والے استادوں، یعنی قاریوں کے علاوہ، خاص استاد محدّث ھوتا تھا (کتاب مذکور، باب ۱۰)۔

رفتہ رفتہ جب تدبّر فی القرآن اور بذلِ جہد زیادہ ہوا اور حدیث کے جمع کرنے (روایت) اور اس کی جرح و تعدیل (درایت) کے سلسلے مضبوط ہو گئے اور مفتوحہ اقوام (عجمی، رومی) اسلام کے دائرے میں آنے لگیں اور اپنے ساتھ علوم کی اپنی روایتیں بھی لائیں تو علوم لسانیہ (صرف و نحو، اشتقاق) اور منطق و کلاسیکی علوم کو بھی فروغ ہوا۔ اور فقہ کے دبستان قائم ہوئے۔ پرانے زمانے کے عالم کو فقیہ بھی کہتے تھے (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۳۱؛ الطبری، ۲: ۱۸۳، ۱۲۶۶؛ الاغانی، ۸: ۸۹؛ ابن سعد، ۵: ۱۶۷ وغیرہ)۔ بہر حال جب علم میں وسعت پیدا ہوئی تو خالص دینی نصاب تعلیم میں نئے علوم کو بھی شامل کر لیا گیا۔ تاہم اس صورت میں بھی تعلیم کا بڑا مرکز مسجد ہی رہی [اگرچہ بعد میں الگ مدرسے اور جامعات بھی وجود میں آئے مثلاً بغداد میں (رک بہ المتعلم والمعلم)]۔

پہلی صدی ہجری میں تعلیمی مقاصد کے لیے مسجد نبوی میں ایک مجلس کا ذکر بھی آتا ہے (الاغانی، ۱: ۳۸؛ ۳: ۱۶۲ ببعد)۔ یزید بن ابی حبیب کو جب حضرت عمرؓ بن عبدالعزیزؒ نے مصر کا مفتی (م ۱۲۸ھ) بنا کے بھیجا تھا، کہا جاتا ہے کہ وہاں سب سے پہلے اسی نے درس دینا شروع کیا (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۳۱)۔ وہ ایک اور عالم کے ساتھ امام اللیث کے استادوں میں شمار ہوتے ہیں (الکندی: ولاۃ، ص ۸۹) اور اللیث وہ بزرگ ہیں جن کے فتاویٰ دینے پر فیصلے صادر ہوتے تھے اور ان کا حلقہ درس مسجد میں ہوتا تھا (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۳۳)۔ اس سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابن عمرؓ کے مولیٰ نافعؒ کو مصر میں سنن کی تبلیغ کے لیے بھیجا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۳۰)؛ مغرب میں ایک قابل قاری کو قاضی بنا یا جو لوگوں کو قراءت سکھایا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۳۱)۔ حکومت نے تعلیم کا یہ انتظام کیا تھا کہ قابل اشخاص کو اپنے سرکاری فرائض ادا کرنے کے علاوہ اس بات کی اجازت بھی دے دی کہ وہ لوگوں کو تعلیم دیا کریں۔ ابتدا ہی سے مصر میں تعلیم کا یہ مقصد تھا کہ نیکی کی ترویج کے لیے پند و نصائح سے کام لیا جائے۔ مسجدوں میں پہلے استاد قُصّاص تھے اور وہ عموماً قاضی بھی ہوتے تھے، جو لوگوں کو تحریروں میں قرآن مجید کا مفہوم اور نماز کے صحیح طریقے سمجھاتے تھے، (دیکھیے، ج ۳)۔ ان کی موعظت نے براہ راست صحابہؓ کی اخلاقی تعلیم کو جاری رکھا (دیکھیے البخاری: علم، باب ۱۲)؛ جو تعلیم مسجد عمرو میں شروع ہوئی وہ صدیوں تک جاری رہی۔ تیسری صدی میں امام الشافعیؒ آخری دم (۲۰۴ھ) تک یہاں ہر صبح مختلف علوم کی تعلیم دیتے رہے (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۳۸؛ یاقوت: اُدبا، ۹: ۳۸۳)۔ ان کے زمانے کے بعد ہی فقہ کی تعلیم کو نمایاں طور پر شہرت ہوئی اور بڑے بڑے اساتذہ فتوے بھی دینے لگے (دیکھیے حسن، ۱: ۱۸۲؛ عبداللہ القزوینی، ۱: ۱۸۳: عبدالرحمن الرازی، م ۲۳۹ھ)؛ ۳۲۶ھ/ ۸۳۸ء میں شافعیوں اور مالکیوں کے پندرہ اور حنفیوں کے تین گروہ مسجد عمرو العاص میں تھے (ابن سعید، طبع Tallquist، ص ۳۴)۔ مالکی محمد النّعالی (م ۳۸۰ھ) کے سامعین کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی تھی کہ مسجد کے ۱۷ ستونوں کے اندر کا رقبہ بھر جایا کرتا تھا (حسن المحاضرہ، ۱: ۲۰۷)۔ چوتھی صدی میں المقدسی ان فقہا، قرا اور اہل الادب والحکمہ کے گروہوں (یعنی حلقوں) کا ذکر کرتا ہے جو مسجد میں درس دیتے تھے

(B.G.A.، ۳ : ۲۰۵؛ دیکھیے پانچویں صدی کے لیے : ناصر خسرو، طبع Schefer، ص ۵۰ متن، ص ۱۴۸ ترجمہ) ۔ وہ اس بات کا ذکر بھی کرتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے پیرو مسجد الاقصٰی میں مجالس ذکر منعقد کیا کرتے تھے، جس سے یہاں لازماً درس کی قسم مراد ہے، کیونکہ وہ ایک کتاب پڑھ کر سنایا کرتے تھے، اور فقہا نماز کے درمیانی وقفوں میں عموماً مساجدِ فلسطین میں بیٹھ کر درس دیا کرتے تھے (B.G.A.، ۳ : ۱۸۲) ۔ تیسری صدی میں ابن الفقیہ ہمیں بتاتا ہے کہ کس طرح فقہا سجستان، بلخ اور ہرات میں درس کے لیے بیٹھا کرتے تھے اور ان کے گرد لوگوں کا ہجوم ہوا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۷) ۔ ان ممالک کے حلقۂ درس بھی مساجد ہی میں ہوا کرتے تھے، جن کی اہمیت بعد میں جاتی رہی، مثلاً المقدسی لکھتا ہے کہ فارس میں داؤدیہ کے حلقہ درس قائم تھے (۳ : ۴۳۹) اور اوزاعیہ کی مجالس بنو امیہ کی مسجد میں بھی ہوا کرتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۱۷۹) .

مساجد میں عربی لغت کا مطالعہ بڑے ذوق و شوق سے ہوا کرتا تھا ۔ اہل عرب کا مذاق خطابت اسلام کے زمانے میں بھی باقی رہا ۔ فقیہ سعید بن المسیّبؒ (م ۹۵ھ) (دیکھیے الطبری، ۲ : ۱۲۶۶) مسجد نبوی میں اپنی مجلس میں [عربی ادب و لسان کے ضمن میں] عربی شعر و سخن پر بحث کیا کرتے تھے، لیکن اس وقت بھی یہ بات عجیب خیال کی جاتی تھی کہ شعر و سخن پر مسجد میں بحث ہو (الاغانی، ۱ : ۸۴؛ ۲ : ۱۲۳ ببعد) ۔ ۲۵۶ھ میں الطبری نے لوگوں کی درخواست پر الطرماح کی تفسیر مسجد عمرو بن العاص میں بیت المال کے قریب املا کروائیں (یاقوت : ادباء، ۶ : ۴۳۲ زیریں) ۔ بصرے کی جامع مسجد میں اصحاب العربیہ جمع ہوا کرتے تھے اور حماد بن سلمہؒ (م ۱۶۷ یا ۱۶۹ھ) بھی ان کے پاس جایا کرتے اور حسن البصریؒ سے درس لیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ۳ : ۱۳۵) ۔ غرناطہ کے ایک ہیئت دان کا ذکر ہے کہ اس نے جامع مسجد میں بہت سے شاگرد جمع کر لیے تھے (المقری، ۲ : ۲۵۴) ۔ تونس میں آٹھویں صدی میں مقامات حریری کا جامع زیتونہ میں فی الواقع درس دیا گیا (الزرکشی، ترجمہ Fagnan : *Rec. Soc. Arch. Constantine*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۱۱) ۔ بغداد میں الکسائی مسجد ہی میں پڑھایا کرتے تھے جو ان کے نام سے مشہور ہے اور جہاں شاگرد صبح کی نماز کے بعد اپنی اپنی جگہ ان کے روبرو بیٹھ جاتے تھے (یاقوت : ادباء، ۵ : ۲۴۳ ببعد) ۔ ۴۰۰ھ میں ہم سنتے ہیں کہ اس شہر کی بڑی مسجد میں تفسیر کا درس ہوتا تھا (کتاب مذکور، ۷ : ۱۰۵) ۔ اس کے ساتھ ہی حدیث کے مطالعے کی اہمیت برابر قائم رہی (Wüstenfeld : شافعی، ۳ : ۳۶۲) ۔ المنصور کی مسجد کا مدرسہ بہت مشہور اور مرجع علما بنا رہا (یاقوت : ادباء، ۱ : ۲۴۶ ببعد) ۔ جب کوئی سیّاح کسی نئے شہر میں وارد ہوتا تو وہ اس اعتماد کے ساتھ وہاں کی مسجد میں جا سکتا تھا کہ وہاں حدیث کے درس میں شریک ہو سکے گا (B.G.A.، ۳ : ۴۱۵، سوس میں) ۔ مثال کے طور پر مکہ مکرّمہ میں الشافعیؒ درس دیا کرتے تھے (یاقوت : ادباء، ۶ : ۳۹۱) اور مدینہ منورہ میں ابن اسحٰق، جن کا انتقال ۱۵۱ھ میں ہوا (کتاب مذکور، ص ۴۰۰، ۴۰۱) ۔ دمشق میں ایک اور صاحب کا ذکر آتا ہے جو قراءت سکھاتے تھے (حسن، ۱ : ۱۸۶) ایک اور عالم ابو طاہر الاسکندرانی (م ۵۹۲ھ)، تھے جو اسی جگہ حدیث کا درس دیا کرتے تھے (کتاب

مذکور، ۱ : ۱۸۳) ـ اساتذہ شہر بشہر جایا کرتے تھے ـ مکّی بن ابی طالبؒ قیروان سے مصر آئے، مکّہ اور قرطبہ گئے، قرطبہ میں جامع مسجد کے دو رواقوں میں ٹھیر گئے، جہاں قراءت کی تعلیم دیتے تھے ـ اس کے بعد ایک اور مسجد میں تشریف لے گئے اور ان کے "علم" کی وجہ سے ان کی ہمیشہ جستجو رہتی تھی (یاقوت: دیاہ، ۷ : ۱۷۳) ـ بالکل ابتدائی زمانے ہی میں قرآن مجید کے مفسّروں کے لیے علیحدہ کمرے ہوتے تھے، جن میں یقیناً درس بھی دیا جاتا تھا، کیونکہ بقول الواقدی عبداللہ بن ام مکتوم مدینہ میں دارالقراء میں رہا کرتے تھے (حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۴۲) ـ

جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے ظاہر ہے اس قسم کی تعلیم صرف بڑی مساجد ہی میں نہ ہوا کرتی تھی، بلکہ دوسری مسجدوں میں بھی اس کا انتظام تھا ـ مصر میں نہ صرف مسجد عمرو بن العاص، بلکہ بعد کے زمانے کی بڑی بڑی مساجد بھی تعلیم و تعلّم کے مراکز بن گئیں ـ جونہی ابن طولون کی مسجد تعمیر ہوئی امام شافعیؒ کے ایک شاگرد نے اس میں حدیث کا درس شروع کر دیا (حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۹) ـ عہد فاطمی میں بھی یہ دستور جاری رہا ـ ۳۶۱ھ/۹۷۲ء میں جامع الازہر کی تکمیل ہوئی ـ اس کے کچھ عرصے بعد ہی نئے شیعی قاضی علی بن نعمان نے اپنے مذہب کے مطابق وہاں فقہ کا درس دیا ـ ۳۷۸ھ میں العزیز اور اس کے وزیر یعقوب بن کلّس نے ۳۵ استاد مقرر کیے اور انھیں تنخواہوں کے علاوہ ایک بہت بڑے مکان میں، جو مسجد کے پاس ہی تعمیر کیا گیا تھا، رہنے کے لیے کمرے دیے گئے (المقریزی، ۴ : ۴۹؛ سلیمان رصد الحنفی: کنز الجوہر فی تاریخ الازہر، ص ۳۲ ببعد) ـ مسجد الحاکم کی تعمیر مکمل ہونے کے بعد ہی فقہا اس میں درس دینے لگے (المقریزی، ۴ : ۵۵) ـ فاطمی مسجد الاقمر ۵۱۹ھ میں تعمیر ہوئی اور اس میں بھی ابتدا سے درس و تدریس کا سلسلہ جاری ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۷۷) ـ

غرض ہم قطعی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابتدا ہی سے یہ مساجد صدیوں تک تعلیمی اداروں کے طور پر استعمال ہوتی رہیں ـ علما کبھی کبھار ان میں آ کر اقامت گزیں بھی رہے اور فاطمیوں کے عہد حکومت میں، بلکہ غالباً بہت پہلے فاضل اساتذہ کی رہائش کے لیے خاص مکان ہوتے تھے ـ اس طرح مساجد عبادت گاہ، ایوان بلدیہ، مدرسہ اور بعض اوقات مسافر خانے کا بیک وقت کام دیتی تھیں ـ اجتماع عامّہ کا مقام بھی مساجد تھیں ـ ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں ناصر خسرو مسجد عمرو کی سرگرمیوں کا جیتا جاگتا مرقع پیش کرتا ہے، جس میں ہر روز تقریباً پانچ ہزار آدمی آیا کرتے تھے ان میں استاد، قاری، طلبہ، کاتب، پردیسی سبھی شامل تھے ـ یہاں تک کہ بعض استاد (ذریعۂ معاش کی خاطر) کاتب کے طور پر ہنڈیاں اور اقرار نامے وغیرہ بھی مسجد ہی میں لکھا کرتے تھے (طبع Schefer، متن ص ۵۰ اور ترجمہ ص ۱۴۸)، معدودے چند ہی دوسرے معابد میں ایسا ہوتا تھا اور مسجد کے لیے یہ غیر معمولی بات تھی کہ وہ صرف ادائے نماز ہی کے لیے کھولی جائے [بند ہوتی ہی نہ تھی] بعض اوقات بیت المال کی حفاظت کے خیال سے کچھ تدابیر ہوتی تھیں [لیکن عمومی رویہ بھی تھا کہ مسجد میں لوگ ہر وقت بے تکلّف جا سکیں (دیکھیے المقریزی، ۴ : ۵۴)] ـ

۲ـ مخصوص تعلیمی تربیتی ادارے

بڑی مساجد کے سلسلے میں کتب خانوں کا ذکر بھی اکثر آتا ہے ـ یہ کتابیں تدریجی طور پر عطایا

اور وصایا سے جمع کی جاتی تھیں اور عالموں کا عام دستور یہ تھا کہ وہ عام مسلمانوں اور اہل العلم کے استفادے کے لیے دے دیا کرتے تھے (مثلاً الخطیب البغدادی، یاقوت: ادباء، ۱: ۲۵۲؛ نیز دیکھیے ۳: ۲۸۷)۔ بہت سے کتاب خانے نیم سرکاری قسم کے تھے۔ ان سے عام طور پر مساجد کے کتاب خانوں کی تکمیل ہوتی تھی۔ ان میں ایسی کتابیں ہوتی تھیں [جن کا خصوصی تعلق علوم دینیہ سے نہ تھا] مثلاً خاص کر منطق فلسفہ، علم ہندسہ، علم ہیئت، علم موسیقی، علم طبیّہ اور علم کیمیا کی کتابیں۔ موخّر الذکر کو "علوم القدیمہ" (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۲۳)، "علوم الاوائل" کہا کرتے تھے (ان کے متعلق دیکھیے Goldziher، در Abh. Pr. Ak.W.، ۱۹۱۵ء؛ Phil. Hist. Kl.، شمارہ ۸، برلن ۱۹۱۶ء)۔ تعلیمی ادارے موسومہ "بیت الحکمہ" کا، جو المامون نے ۱۹۸ھ تا ۲۰۲ھ میں بغداد میں قائم کیا تھا، پہلے ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس سے پہلے بیت الحکمۃ کی یاد تازہ ہوتی ہے، جو جندیشاپور میں قائم ہوا تھا اور جس کے لیے خلیفہ منصور نے جرجیس بن جبرئیل کو شفا خانے کے مہتمم اعلٰی کے طور پر بلایا تھا۔ اس نے یونانی کتابوں کے ترجمے بھی کیے تھے (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۲۳ ببعد)۔ نئے مرکز علمی بیت الحکمۃ میں ایک بہت بڑا کتاب خانہ اور اس میں ان تراجم کی وجہ سے بھی کافی اضافہ ہوا جو ان علوم کے ماہروں نے کیے تھے۔ اس کے علاوہ علم ہیئت کی ایک رصد گاہ بھی تھی، جو اس ادارے کے ساتھ شامل کر دی گئی تھی اور اس کے ساتھ ان علما کے کمرے تھے جو اس بیت الحکمۃ سے متعلق تھے (الفہرست، طبع Flugel، ص ۲۴۳؛ دیکھیے ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۹۸)؛ جب خلیفہ المعتضد نے اپنے لیے ایک نیا محل تعمیر کروایا تو اس نے ایک ملحقہ عمارت میں علما کی رہائش اور درس و تدریس کے لیے کمرے بھی مہیا کر دیے جو ہر ایک علم میں ماہر تھے اور جنہیں دوسروں کو تعلیم دینے کے لیے تنخواہیں ملا کرتی تھیں (المقریزی، ۴: ۱۹۲، ص ۲ ببعد؛ حسن المحاضرہ، ۲: ۱۴۲)۔

مالدار افراد بھی اسی طرز کی سخاوتیں کرتے تھے۔ علی بن یحیٰی نے، جس کا انتقال ۲۷۵ھ میں ہوا اور جو المنجّم کے لقب سے مشہور تھا، محل کے ساتھ ایک کتاب خانہ قائم کیا تھا، جسے دیکھنے کے لیے تمام ممالک سے علم کے شائقین آیا کرتے تھے وہ ہر قسم کے علم کی تعلیم اس ادارے میں حاصل کر سکتے تھے۔ اس ادارے کا نام "خزانۃ الحکمۃ" تھا، جہاں کوئی فیس نہ لی جاتی تھی اور علم ہیئت کے لیے خاص آسانیاں میسر تھیں (یاقوت: ادباء، ۵: ۴۶۷)۔ المنجّم نے ایک مکمل کتاب خانہ فتح بن خاقان کی بھی نذر کر دیا تھا (کتاب مذکور، ص ۴۵۹ زیریں؛ الصولی کے کتاب خانے کے متعلق دیکھیے، کتاب مذکور، ۷: ۱۳۶، ص ۱۱ ببعد)۔ موصل میں جعفر بن محمد الموصلی (م ۳۲۳ھ) نے بھی ایک "دارالعلم" مع کتاب خانہ قائم کیا تھا، جس میں طلبا ہر روز علم کی تمام شاخوں کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور انہیں کاغذ بھی مفت مہیّا کیا جاتا تھا۔ اس کا بانی یہاں شعر و شاعری کا درس دیا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۲: ۴۲۰)۔ چوتھی صدی میں المقدسی شیراز میں ایک بہت بڑے کتاب خانے میں گیا جو عضد الدّولہ (۳۶۷ھ تا ۳۷۲ھ) نے قائم کیا تھا جس تک صاحب حیثیت افراد کی رسائی تھی۔ کتابوں کو الماریوں میں ترتیب سے رکھا جاتا تھا اور ان کی فہرستیں بھی بنی ہوتی

تھیں - کتاب خانہ (خزانة الکتب) میں ایک "وکیل" تھا، اس کے معاون "خازن" اور معائنہ کرنے والے "مشرف" تھے (B.G.A.، ۳ : ۴۴۹؛ یاقوت : ادباء، ۵ : ۴۴٦، س ۱۲) - چوتھی صدی ہجری میں ایک شخص ابن سوّار نے بصرہ اور رام ہرمز میں ایک بہت بڑا دارالکتب قائم کیا، جہاں ان علما کو، جو اس میں کام کرتے تھے، وظائف ملا کرتے تھے - بصرہ میں ایک "مدرس شیخ" معتزلہ کے علم کلام پر درس دیا کرتا تھا (B.G.A.، ۳ : ۴۱۳، س ۱۸) - اسی زمانے میں الرّے میں ایک بیت الکتب تھا جس میں چار سو "شتربار" سے زیادہ کتابیں تھیں - ان کی فہرست دس جلدوں میں تیار ہوئی تھی اور ان میں بہت سی شیعی تصانیف تھیں (یاقوت : ادباء، ۲ : ۳۱۵، س ۹ ببعد) - ۳۸۳ھ میں وزیر سابور بن اردشیر نے کرخ میں ایک دارالعلم قائم کیا، جس میں علما کے لیے ایک بہت بڑا کتاب خانہ بھی تھا (ابن تغری بردی، طبع Popper، ص ۵۱، س ۱٦ ببعد؛ ابن الاثیر، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۵، س ۷).

بہت سے کتاب خانے ایسے بھی تھے جو بے شبہ کلّی تو نہیں، مگر خاص طور پر شیعی علوم کے تھے - علم الاوائل کے متعلق، جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے، عباسیوں کو بڑی دلچسپی تھی اور اموی شہزادہ خالد بن یزید بن معاویہ نے علم حدیث کے ساتھ ساتھ علم کیمیا اور علم طب کا مطالعہ بھی کیا (ابن تغری بردی، ۱ : ۲۳٦، س ۵؛ یاقوت : ادباء، ۴ : ۱۹۵)، لیکن شیعہ اصول اور یونانی علوم کے باہمی تعلق کی وجہ سے جس کی شہادت ہمارے پاس موجود ہے، اس شعبے میں [بنو عباس اور فاطمیوں] نے زیادہ دلچسپی لی - قاہرہ میں فاطمیوں نے شیعیوں کے مفاد کے لیے اسی قسم کے ادارے قائم کیے اور کہا جاتا ہے کہ ان کے محل میں ایک کتاب خانہ تھا جو اسلامی ممالک میں سب سے بڑا تھا - اس میں تقریباً چالیس کمرے کتابوں سے بھرے پڑے تھے اور ان میں علم کی ہر شاخ کی کتابیں موجود تھیں - مثال کے طور پر ان کے کتاب خانے میں الطبری کی تاریخ کے بارہ سو نسخے موجود تھے اور "علوم قدیمہ" کی اٹھارہ ہزار کتابیں تھیں (المقریزی، ۲ : ۲۵۳ تا ۲۵۵) - وزیر یعقوب بن کلّس نے ایک بیت الحکمة قائم کیا جس میں اہل علم کو وظائف ملتے تھے اور ایک ہزار دینار ماہوار اس پر خرچ کیا کرتا تھا (یحیی بن سعید، طبع Tallquist، ورق ۱۰۸ الف؛ ابن خلکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۳۴۴؛ دیکھیے المقریزی، ۲ : ۱۹۲، س ۲۱)؛ لیکن اس پر الحاکم کا دار العلم یا دار الحکمة، جو ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء میں قائم ہوا تھا بالکل چھا گیا تھا یہ مغربی محل کے شمالی سرے پر تھا جس کے ساتھ ایک کتاب خانہ اور دارالمطالعہ اور جلسے اور تعلیم کے لیے کمرے بھی تھے - محافظین کتاب خانہ، ان کے معاون اور ان کے ملازم اس کتاب خانے کا انتظام کرتے تھے اور طلبا کو وہاں مطالعہ کرنے کے لیے وظائف ملتے تھے - اس کتاب خانے میں اسلامی علوم کے علاوہ ہر قسم کے علوم کی کتابیں موجود تھیں - علم ہیئت طبّ وغیرہ - الحاکم نے اس قسم کے ادارے الفسطاط میں بھی قائم کیے (المقریزی، ۲ : ۳۳۲ ببعد بقول ابن دقماق (طبع Vollers، ص ۸۰، س ۵ زیریں) اس کے زمانے [نواح ۸۰۰ھ] میں بھی الفسطاط میں ایک عمارت موجود تھی، جسے دارالعلم کہتے تھے) - ۴۳۵ھ میں السنبدی نے ایک کتاب خانہ دیکھا تھا، جس میں ٦۵۰۰ کتابیں علم ہیئت علم ہندسہ اور فلسفہ پر تھیں (ابن القفطی، ص ۴۴۰، س ۱۳ ببعد)؛ ہمیں کچھ زیادہ علم

نہیں کہ ان اداروں میں کن کن مضامین کی تعلیم دی جاتی تھی، لیکن بعض اوقات اس بات کا ذکر ضرور آ جاتا ہے کہ اس میں فلاں شخص نے عربی لسانیات پر درس دیے (الکندی: ولاۃ، ص ۲۱۰، س ۱۵)؛ اس کا اہتمام و انصرام داعی الدّعاۃ کے ہاتھ میں تھا، جو ہر دو شنبہ اور پنج شنبہ کے دن علما کی مجلسیں منعقد کیا کرتا تھا (المقریزی، ۴ : ۲۲۶؛ القلقشندی: صبح الاعشٰی ۳ : ۴۸۷)؛ بعض اوقات ایسی مجالس ایک قاضی بھی کروا لیا کرتا تھا (الکندی: ولاۃ، ص ۶۰۰، س ۱۱)، اس طرح ۵۰۷ھ میں امیر فخر الملک (ابن تغری بردی، طبع Popper ص ۳۶۰، س ۷،) نے اسی طرح کا ایک تبلیغی ادارہ (دار الدّعوۃ) قائم کیا تھا۔

دار الحکمۃ کی تاسیس سے مسلمانوں نے بلا شک و شبہ یونانی روایات کو تازہ کر دیا۔ المقریزی زمانۂ قبل از اسلام کی ایک عمارت کا ذکر کرتا ہے، جہاں مصر کے علما کام کیا کرتے تھے (۴ : ۳۷۷، س ۴)۔ ابن ابی اصیبعہ بھی مصر میں قبل از اسلام کے علمی مراکز کا ذکر کرتا ہے، جہاں یونانی علوم کی تحصیل کی جاتی تھی (۱ : ۱۰۳، س ۱۶، ۲۴)۔ الحاکم کے مذکورہ اداروں کو وزیر الافضل نے سیاسی اور مذہبی مناقشوں کی بنا پر بند کر دیا، لیکن تھوڑی مدت کے بعد (۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء) وزیر المامون نے اسے ایک اور عمارت میں پھر جاری کر دیا جو مشرقی محل کے جنوب میں تھی (المقریزی، ۲ : ۳۱۳، ۳۳۷، س ۱۷)، لیکن اب یہ مقابلتاً کافی چھوٹا ادارہ تھا [. . . . بعض اوقات سیاسی انقلابات میں غالی گروہ جوش غیظ و غضب میں کتابوں کے معاملے میں بے توازن بھی ہو جاتے تھے، مگر ہجوم کی یہ بے عنانیاں دنیا کی ہر قوم میں موجود ہیں]۔ قاضی الفاضل کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے کتابوں کی ایک لاکھ بیس ہزار جلدیں حاصل کر لی تھیں (المقریزی، ۲ : ۲۵۳ تا ۲۵۵؛ ابو شامہ: کتاب الروضتین، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱ : ۲۰۰، ۲۶۸)۔

۳۔ مدرسے کی ابتدا اور توسیع

[اس موضوع کے لیے رک بہ مدارس و مکاتب، نیز احمد الشلبی: تاریخ التربیة الاسلامیة؛ اصل میں اس مقالے میں مسجد سے زیادہ مدارس پر زور ہے اس کے علاوہ تکرار بھی ہے۔ اس لیے اس کا بیشتر حصہ یہ حذف کر دیا گیا ہے]۔

نظام الملک کے عہد میں اور اس کے فوراً بعد کے زمانے میں عراق، خراسان، الجزیرہ وغیرہ میں مدارس قائم ہو گئے۔ نظام الملک کا شوق ان دو مدرسوں سے جو اس نے نیشاپور اور بغداد میں قائم کیے، پورا نہ ہوا۔ بلخ میں بھی ایک مدرسہ نظامیہ تھا (Wüstenfeld: شافعی، ۳ : ۲۴۰) علٰی ہذا القیاس موصل میں (کتاب مذکور، ص ۳۱۹)؛ ہرات میں جس کے لیے الشاشی (م ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) کو غزنی سے بلوایا گیا تھا۔ اور مرو (یاقوت، ۴ : ۵۰۸) میں بھی مدرسے تھے۔ ابن الصّبّاغ سے، جسے الشیرازی کے حق میں اپنی جگہ سے دست بردار ہونا پڑا تھا، نظام الملک نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ اس کے لیے بھی بغداد میں ایک مدرسہ بنوا دے گا، لیکن اس عالم کی وفات کی وجہ سے اس وعدے کی تکمیل نہ ہو سکی (۴۷۷ھ: کتاب مذکور، ص ۴۰۴)۔ اس نامور وزیر کے ہم عصر تاج الملک (م ۴۸۶ھ/۱۰۹۳ء) نے بغداد میں ایک مدرسہ تاجیہ قائم کیا (کتاب مذکور، ص ۳۱۱)۔ اسی زمانے میں نیشاپور میں اور مدرسے قائم ہوئے۔

(ب) خانقاہیں

مدرسہ اور خانقاہ میں بھی قریبی تعلق پیدا ہوا۔ یہ امر ایک معمول کا درجہ رکھتا ہے کہ خانقاہوں کے ساتھ مساجد بھی ہوتی تھیں۔ ان سے مدرسے کا کام بھی لیا جاتا تھا اور مسجد کا بھی، اور اس کے علاوہ خانقاہوں میں تارک الدّنیا، زاہد و عابد یا مسافر عارضی یا مستقلاً رہائش پذیر بھی ہوتے تھے۔ لیکن مسجدیں بھی ان کے ساتھ ہوتی تھیں [اور مسجد تو مسلمانوں کے لیے ایسا لازمی مقام تھا جو ہر جگہ یہاں تک کہ سرائے اور چھاؤنیوں (رباط) تک میں ہوتی تھیں۔ اس لیے خانقاہوں کا ذکر غیر متعلّق نہیں] اوپر ذکر آ چکا ہے کہ یہ معمول ہو گیا تھا کہ زاہد و عابد لوگ مستقل طور پر مسجدوں ہی میں سکونت پذیر ہو جایا کرتے تھے، مثلاً منارے میں یا چھت پر کسی اور جگہ یا ملحقہ عمارتوں میں یا مسجد کے کسی حجرے میں۔ اسی قسم کا حجرہ، جو تعلیم یا مراقبے وغیرہ کے لیے استعمال ہو، زاویہ کہلاتا ہے جس کا لفظی معنی کونا ہے (ابن جبیر، ص ۲۳۰، ۲۳۵-۲۶۶؛ المقریزی، ۴ : ۲۰؛ دیکھیے Dozy : *Supplément*، بذیل مادہ)۔ مسلم مؤرخین اس دستور کو صحابہؓ کے وقت کا بتاتے ہیں (المقریزی، ۴ : ۲۷۲ ببعد)۔ چوتھی صدی میں تارکین دنیا اور صوفی بالخصوص کرّامیہ [رک بآں] (دیکھیے Mez : *Renaissance*، ص ۲۷۳) کی بہت سی خانقاہیں (نیز خوانق واحد خانقاہ) فرغانہ، مرو الرُّوذ، سمرقند، جرجان، طبرستان وغیرہ (*B.G.A.*، ۳ : ۳۲۳، ۳۶۵) میں تھیں، مصر اور بیت المقدس میں بھی کرّامیہ کی خانقاہیں تھیں جن میں وہ ذکر کے حلقے منعقد کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۲)۔

خانقاہ اور رباط (جمع رُبط) میں صرف بنا کا فرق ہے۔ رباط محض ایک ایسی عمارت کا نام تھا، جس میں اسلامی سرحد کے مجاہدین رہا کرتے تھے، لیکن صوفیہ کی سکونت گاہوں کے لیے یوں یہ لفظ استعمال ہونے لگا (دیکھیے المقریزی، ۲ : ۲۹۲)۔ چوتھی صدی میں المغرب کی وادی سلا میں ایک رباط موجود تھی (*B.G.A.*، ۲ : ۵۶)۔ جب ابن مرزوق یہ لکھتا ہے کہ ان کے صرف دو رُبُط مشرقی طرز کے تھے (صفی اور سلا میں، *Hespéris*، ۵ : ۳۶، ۷۱) تو یہ صاف نہیں معلوم ہوتا کہ آیا اس کی مراد صوفیوں کے رباط سے ہے یا غازیوں کے ربط سے۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں اس قسم کے متعدد جنگی رباط دریائے نائیجر (Niger) کے کنارے پر تھے، جہاں سے المرابطین کا ظہور ہوا۔ پندرھویں صدی سے بعد کے زمانے میں مراکش میں کئی رباط ہسپانیوں اور پرتگیزیوں کے مقابلے کے لیے تعمیر ہوے۔ رباط کے لیے عام لفظ مَحْرَس ہے (دیکھیے Bel : *J.A.*، سلسلہ ۱۱، ۱۹۱۷ء، ص ۳۲۵، شمارہ ۱۰)۔ مشرق میں چوتھی صدی ہجری میں رباط کا اکثر ذکر آتا ہے جو غالباً جنگی نوعیت رکھتے تھے (*B.G.A.*، ۳ : ۳۰۳، ۳۵۴، ۳۰۵)۔ خانقاہ اور رباط کے فرق بنا کو مطلقاً فراموش نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ بہت بعد، یعنی آٹھویں صدی کے ابتدائی زمانے تک رباط کے لفظ کو بارکوں کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے (المقریزی، ۴ : ۲۷۶)۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ خانقاہ کا لفظ مغرب تک نہیں پہنچا تھا۔ یہاں عربی کی پرانی اصطلاح زاویہ استعمال ہوتی تھی (ابن بطوطہ، ۱ : ۷۱)۔ ابن مرزوق کے ہاں خانقاہ ہے (*Hespéris*، ۵ : ۳۵ ببعد)۔ عام طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ ان تینوں اصطلاحوں کا استعمال بغیر کسی قسم کے امتیاز

معانی کے ہوتا ہے، کیونکہ یہ الفاظ عام صوفیوں کی خانقاہوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں، جن میں پردیسی بھی ٹھیر سکیں، یعنی جو مسافر خانوں کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہوں۔ ابن بطوطہ عراق اور ایران میں ایسی کئی خانقاہوں کا ذکر کرتا ہے۔ رفاعیؒ کے مقبرے کے پاس ہی، جو واسط سے زیادہ فاصلے پر نہیں ہے، ایک رباط موجود تھی، جسے وہ رواق کے نام سے تعبیر کرتا ہے اور جہاں "ہزاروں مسکین" یعنی صوفی رہا کرتے تھے (۲ : ۳)۔ خاص کر اللُّور میں اس نے کثیر التّعداد خانقاہیں دیکھیں۔ وہاں کے سلطان نے ۴٦۰ زوایا تعمیر کروائے تھے اور ملک کی آمدنی کا تیسرا حصہ ان خانقاہوں اور مدارس پر خرچ کرتا تھا۔

ملک شام میں ابن جبیر پررونق خانقاہوں کی موجودگی کی تصدیق کرتا ہے جو اکثر اوقات اچھے خاصے محلّات ہوتے تھے۔ وہ لکھتا ہے کہ خانقاہ اور رباط کی اصطلاح ان کے لیے کسی قسم کے امتیاز کے بغیر استعمال ہوتی ہے (ص ۲۳۳، ۲۷۱، ۲۸۳)۔ مغربی ہونے کے لحاظ سے خانقاہ کا لفظ اسے ابن بطُوطہ کی طرح کچھ غیر مانوس محسوس ہوتا تھا (ص ۳۸۰)؛ تاہم النُّعیمی تینوں اصطلاحوں میں امتیاز قائم کرتا ہے اور ۲۹ خانقاہوں، ۳۲ ربط اور ۲٦ زوایا کا (الگ الگ) ذکر کرتا ہے۔ قدیم ترین خانقاہ جس کا وہ ذکر کرتا ہے دویرہ (Duwaira) ہے جو ایک عالم کے لیے بنائی گئی تھی جو ۴۰۱ھ میں فوت ہوا (Sauvaire در J.A.، سلسلہ ۹، ۵ : ۲٦۹، ۳۷۷، ۳۸۷ ببعد)۔

یہی صورت مصر میں تھی۔ سب سے پہلی خانقاہ ۵٦۹ھ میں سلطان صلاح الدّین ایوبی نے قاہرہ میں بنوائی۔ اس کا نام الصّالحیہ تھا جسے ابتدا میں دارالسعید السّعداء کہتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲۷۳) اور دوسری سلطان بیبرس البُندُقداری نے ساتویں صدی ہجری میں بنوائی۔ اس نے شام میں بھی نئی خانقاہیں تعمیر کروائی تھیں (کتاب مذکور، ص ۲۸۲، ۲۹۸)۔ المقریزی ۲۲ خوانق کا ذکر کرتا ہے (ابن دقماق، صرف ایک کا) جن میں سے ایک چوتھی صدی ہجری کی تھی، ایک ساتویں کی، اٹھارہ آٹھویں کی اور ایک نویں صدی کی تعمیر شدہ تھی۔ ۲۱ ربط (بقول ابن دقماق ۸) میں ساتویں صدی کے نو اور آٹھویں کا ایک تھا۔ القرافہ پر ان کے علاوہ پانچ تھے۔ زوایا ۲٦ (ابن دقماق نو)؛ یہ زیادہ تر شہر کے باہر تھے اور یہ صریحاً بہت چھوٹی عمارتیں ہوں گی۔ اکثر اوقات محض ایک گھر ہوتا تھا، جو بعد میں کسی عابد کا مزار بن جاتا تھا۔ قدیم ترین خانقاہ چھٹی صدی کے زمانے کی تھی۔ بیت المقدس میں بھی سلطان صلاح الدّین ایوبی نے ایک خانقاہ بنوائی (V. Berchem: Corpus، ۲ : ۸۷ ببعد)۔ اس شہر کی خانقاہوں زوایا اور ربط میں سے مؤخرالذکر اکثر اوقات زائرین کے لیے دارالاقامہ کا کام دیتے تھے (کتاب مذکور، ص ۹۷ ببعد؛ دیکھیے نیز Sauvaire: Jérus. et Hébron، بمدد اشاریہ)؛ مکّہ معظمہ میں ۵۰ ربط کا ذکر آتا ہے قدیم ترین رباط ۴۰۰ھ کی تھی (اخبار مکّہ، ۲ : ۱۰۸ تا ۱۱۵)۔ زیارت گاہوں میں دارالاقامہ ہونے کے لحاظ سے خانقاہوں کو خاص اہمیّت حاصل رہی، لیکن دوسرے مقامات میں بھی پردیسیوں کو ٹھیرنے کی جگہ مل جایا کرتی تھی۔ ابن بطُوطہ اپنی سیاحت میں اکثر اوقات انھیں میں ٹھیرا کرتا تھا (وہ ان کو زوایا کے نام سے تعبیر کرتا ہے)، لیکن مدرسوں میں بھی قیام پذیر ہوا، جو عام طور پر مسافر خانوں کے طور پر بھی استعمال ہوا کرتے تھے (دیکھیے Quatremère: Hist. Sult. Maml، ۲/۲ : ۳۵

حاشیہ) ان میں سے بعض غیر شادی شدہ عورتوں کی قیام گاہ کے لیے بھی استعمال ہوتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲۹۳ ببعد)۔

ان خانقاہوں کا اصل مقصد یہ تھا کہ صوفیوں کو ذکر و فکر کے لیے ایک مامن یا رہائش کے لیے کوئی جگہ مل جائے۔ بیبرس کی خانقاہ میں، جو ۷۰۶ھ میں قائم ہوئی، ۴۰۰ صوفیوں کے قیام و طعام کا انتظام تھا (المقریزی، ۴ : ۲۷۶ زیریں) اور خانقاہ سریاقوس میں ۱۰۰ کے لیے (کتاب مذکور، ص ۲۸۵)۔ یہاں انھیں جائے رہائش، خوراک، کپڑے اور زر نقد ملا کرتا تھا اور اکثر اوقات ان خانقاہوں کے ساتھ غسل خانے بھی ہوا کرتے تھے۔ عمارت میں اذکار و اوراد اور ادائے نماز کا انتظام ہوتا تھا اور اس طرح یہ ایک قسم کی مسجد بھی ہوتی تھی۔ ابن جبیر ایک رباط کا ذکر کرتا ہے، جو ابو قبیس کی چوٹی پر واقع تھی اور اس کے اندر مسجد تھی (ص ۱۰۸)۔ رباط کو اصل میں مسجد بھی کہا جا سکتا ہے (المقریزی، ۴ : ۲۹۴؛ دیکھیے خانقاہ و مسجد، ص ۲۸۳ اور اصطلاح مسجد الرباط : ابن عرب شاہ : عجائب المقدور فی اخبار تیمور، طبع Manger، ۳ : ۸۸۰)۔ جو خانقاہ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے بنوائی تھی اس میں ۷۸۰ھ میں مئذنہ (منارہ [رک بان]) بھی واقعی تعمیر کر دیا گیا اور یہ لکھا ہے کہ صحن مسجد میں چلنے پھرنے کے لیے لوگ کھڑاؤں استعمال کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲۷۵ زیریں)۔ بعض اوقات صرف اہل خانقاہ ہی کو نماز میں شرکت کی اجازت دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۷۷، خانقاہ بیبرس) اس لیے خانقاہ کے عملے میں ایک امام بھی ہوا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۸۷)۔ دوسرے مقدس مقامات کی طرح خانقاہوں میں بھی تبرکات رکھے جاتے تھے، مثلاً رباط الآثار میں لوہے اور لکڑی کا ایک ٹکڑا تھا، جو کہا جاتا تھا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ملکیت رہا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۹۵)؛ بعض اوقات ایسی خانقاہیں بھی ملتی ہیں جو کسی بڑی مسجد کے متصل بنائی جاتی تھیں، مثلاً خانقاہ آقبغا جامع الازہر کے نزدیک (کتاب مذکور، ص ۲۹۲؛ دیکھیے ص ۲۸۹ : نوسوں) بانی خانقاہ جمعہ کی نماز کے لیے قریب ہی مسجد بھی بنوا دیتا تھا (سریاقوس، کتاب مذکور، ص ۲۸۵)؛ خانقاہ صالحیہ میں رہنے والے مسجد حاکم میں جمعہ کی نماز میں نمایاں حصہ لیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۷۴) کچھ بعد کے زمانے میں ہم خود خانقاہوں میں جمعے کی نماز کا انتظام ہوتا دیکھتے ہیں۔ رباط الافرم میں بھی صورت تھی، جہاں ۶۶۳ھ میں جمعہ اور عیدین کی نمازوں کے خطبے کے لیے منبر بھی مہیا کر دیا گیا (کتاب مذکور، ص ۲۹۷) اور المؤید نے ایک مکان جس کی تعمیر اس کی تخت نشینی سے پہلے شروع ہوئی تھی، جامع مسجد خانقاہ کی صورت میں بنوا دیا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۱۳۳ زیریں)۔ اسی طرح جامع مسجد میں بھی اس قسم کی تعمیر ہو سکتی تھی، جس میں صوفیوں کے رہنے کے حجرے موجود ہوں۔ جامع الباسطی (اوائل ۹۰۰ھ، کتاب مذکور، ص ۱۳۰ زیریں) اور ساتویں صدی میں جامع شیخو (خانقاہ بننے سے پہلے، کتاب مذکور ص ۱۱۲)۔ اس کی مثال ہیں۔ بیبرس البندقداری کو اس کی خانقاہ ہی میں دفن کیا گیا اور دستور ابھی تھا کہ خانقاہوں میں بانی کا مقبرہ یا ان دین دار لوگوں کی، جو ان میں رہا کرتے تھے قبریں ہوتی تھیں۔

القصّہ خانقاہوں کا ارتقا بھی بالکل مدرسے کے مشابہ تھا۔ ایک ادارہ دوسرے میں مدغم ہو جاتا ہے، کیونکہ علم و فضل اور دین داری

اسلام میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے ۔ خانقاہوں میں علم و فضل کی تحصیل بھی ہوتی تھی ۔ موجودہ زمانے میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طلبہ کسی خانقاہ میں رہتے اور مدرسے میں شریک درس ہوتے ہیں ۔ بعض علما ایک خانقاہ کے حجرے ہی میں حدیث کا درس دیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۳)؛ بلکہ بعض خانقاہوں میں مدرسوں ہی کی طرح درس و تدریس کا انتظام ہوتا تھا ۔ عبدالّلطیف (م ۶۲۹ھ/ ۱۲۳۱ء) بغداد کے ایک رباط میں اصول حدیث وغیرہ پر درس دیا کرتا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۳) اور ایسی جگہ ایک رباط الخاتونی کا ذکر آتا ہے، جس میں کتاب خانہ بھی موجود تھا (ابن القفطی، طبع Lippert، ص ۲۶۹) ۔ خانقاہوں میں کتاب خانوں کی موجودگی کے متعلق اور حوالے بھی ہیں (دیکھیں مرو کے متعلّق دیکھیے یاقوت، ۴ : ۵۰۹) ۔ خانقاہ شیخو میں جو ۷۵۶ھ میں قائم ہوئی تھی، چاروں مذاہب کی فقہ، حدیث اور قراءت کے وسیع درس کا انتظام تھا (المقریزی، ۴ : ۲۸۳) ۔ رباط الآثار میں آٹھویں صدی ہجری میں شافعی فقہ کا درس ہوتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۹۶)، اور جامع الفخری میں، جو ۸۲۱ھ میں تعمیر ہوئی، طلبہ کی طرح صوفیوں کے لیے بھی پورا انتظام تھا (کتاب مذکور، ص ۲۳۶) ۔ حنفی مدرسہ جمالیہ (۷۳۰ھ) خانقاہ بھی تھا (کتاب مذکور، ص ۲۳۰، بالا) اور ان دونوں کا مہتمم ایک ہی شخص تھا ۔

آٹھویں اور نویں صدیوں میں دونوں اداروں کا یہ امتزاج اور بھی زیادہ ہو گیا، مثلاً ۷۵۷ھ میں قاہرہ کے لظامیہ میں (V. Berchem : *Corpus*، ۱ : ۲۴۲ ببعد)، برسبای ۸۳۵ھ (کتاب مذکور، ص ۳۶۵ ببعد؛ نیز دیکھیے ابن ایاس، ۱ : ۲۱، ۲۲، ۴۱) الملک الأشرف اینال، ۸۵۵ھ تا ۸۶۰ھ (کتاب مذکور، شمارہ ۱۷۲ ببعد) اور قائت بای ۸۷۹ھ (کتاب مذکور، ص ۱۳۴ ببعد) کے مقبروں میں اسی طرح ایک ہی ادارے کے کئی نام ہو گئے (دیکھیے کتاب مذکور، ۱۷۲ ببعد) اور السیوطی خانقاہوں کا ذکر مدارس کے تحت ہی کرتا ہے ۔ مشرق میں ابن بطوطہ نے بھی ان دونوں میں یہی وابستگی پائی، مثلاً شیراز اور کربلا میں (۲ : ۷۸ ببعد، ۸۸، ۹۹) اور اس کا مطلب یہی ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ایرانی لوگ زاویہ کو مدرسہ کہتے ہیں (۲ : ۳۰، ۳۲) ۔ المغرب میں وہ اپنے بادشاہ کی تعریف کرتا ہے جس نے فاس میں ایک شاندار زاویہ تعمیر کروایا (۱ : ۴۸) یہاں بھی علم و فضل اور تصوّف ہم عنان تھے دیکھیے اقتباس، در Dozy : *Supplement*، بذیل مادّہ زاویہ) اور شمالی افریقہ میں زاویہ کو اب بھی بڑی اہمیت حاصل ہے (دیکھیے Depont، Coppolani : *Les confrèries Religieuses Musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء؛ El Hachaichi : *Voyages au Pays des Senoussia*، مترجمہ *Serres* و *Lasram*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ نیز دیکھیے خانقاہوں کے متعلق V. Berchem، *C.I.A.*، ۱ : ۱۶۳ ببعد، ۱۷۴ ببعد ۔

(ج) دارالشّفاء :

[یہ مسلم معاشرے کی عجیب و غریب خصوصیت ہے کہ اس میں تمام نیک جذبے مسجد سے ابھرے ہیں، ہر چند کہ یہ ادارے بعد میں مسجد سے الگ بھی مستقل صورت اختیار کر گئے لیکن ابتدا میں یہ سب مساجد (کہ جذبہ عبادت کے اظہار کا مرکز اصلی ہے) کے متعلقات اور ضمنیات ہی تھے؛ چنانچہ مدرسہ، خانقاہ، سرائے وغیرہ کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں ۔ شفاخانے تو مسجد سے اس لیے بھی قریب تر رہے

کہ مسلمانوں کے نزدیک بڑے علم دو ہی تھے: علم الادیان اور علم الابدان۔ یہ قدیم نظام کی ایک خصوصیت رہی ہے کہ اس میں ہمہ فنی سے قطع نظر علما دینی علوم کے ہمراہ طب بھی ضرور پڑھتے تھے تاکہ خدمت خلق بھی ہو، دوسرے سلسلہ معاش بھی ہو اور اس کے سہارے علوم دین کی خدمت بے غرض کر سکیں، بنا بریں مسجدوں کے ساتھ شفاخانوں کا تعلق ایک امر قدرتی تھا لہٰذا یہ مقالے غیر متعلق نہیں ہیں].

ہمیں عام طور پر مثلاً ابن جبیر اور المقریزی میں شفاخانوں، یعنی رستان، مارستان مورستان کا ذکر مدارس کے پاس متصل ملتا ہے غالباً اس لیے کہ ان کا اہتمام بھی فضلا کے سپرد تھا اور معمولاً ان میں طبی مدرسے بھی شامل ہوتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے الولید نے ٨٨ھ میں شفاخانوں کی بنیاد ڈالی (المقریزی، ٣ : ٢٥٨ ببعد؛ B.G.A.، ٥ : ١٠٦)۔ ٢٥٩ھ یا ٢٦١ھ میں (یعنی اپنی مسجد کی تعمیر سے پہلے) ابن طولون نے غربا کے لیے شفاخانہ تعمیر کیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے مسجد کے عقب میں ایک دواخانہ بنایا، جس میں ایک طبیب مشورے کی غرض سے ہر جمعۃ المبارک کے روز مطب کیا کرتا تھا۔ بقول المقریزی ابن طولون کا یہ مارستان (جسے ابن دقماق، ص ٩٩ میں "بالائی" کہتا ہے) مصر میں سب سے پہلا تھا۔ اس کا مطلب غالباً یہ ہے کہ عوام کے لیے سب سے پہلا مفت کا شفاخانہ یہی تھا (المقریزی، ٣ : ٣٨، ٣٩، ٢٥٨؛ حسن: ١٣١)۔ المقریزی (٣ : ٢٥٩ ببعد) قاہرہ کے اس شفاخانے کے علاوہ "مارستان کافور" (٣٣٦ھ میں؛ غالباً یہ وہی شفاخانہ ہے جسے ابن دقماق "زیریں" کے نام سے تعبیر کرتا ہے (ص ٩٩) المغافر (٢٣٢ھ تا ٢٣٧ھ)، المنصوری (٦٨٢) اور المؤیدی (٨٢١ھ) کا ذکر کرتا ہے، ان کے ساتھ دو اور شفاخانوں کو شامل کر لینا چاہیے، جو صلاح الدین نے مصر اور قاہرہ میں اپنے خرچ سے قائم کر رکھے تھے (ابن جبیر، ص ٥١، ٥٢؛ دیکھیے [ابن خلکان، قاہرہ ١٣٠٢ھ، ٢ : ٣٠٢ ببعد]۔ ابن جبیر نے تصریح کی ہے کہ اس میں علاج اور دوا کے علاوہ کھانا کپڑا بھی مریضوں کو سرکار سے دیا جاتا تھا۔] دمشق میں ابن جبیر نے دو شفاخانے دیکھے ان میں سے ایک بیمارستان النّوری تھا (ص ٢٨٣ (ص ٢٨٣، ٢٨٣ - دیکھیے ابن خلکان، ٢ : ٣٠٣)۔ وہ یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ نصیبین میں بھی ایک شفاخانہ تھا (ص ٢٣٠)، حرّان میں دو (ص ٢٣٧)، حلب میں ایک (ص ٢٥٣) اور حماۃ میں ایک (ص ٢٥٨)۔ بغداد میں وہ کئی شفاخانوں کا بلا تخصیص ذکر کرتا ہے، لیکن ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تیسری صدی ہجری ہی سے شفاخانے موجود تھے اور ٢٠٢ھ میں سنان بن ثابت بغداد کے شفاخانوں کا مہتمم اعلیٰ تھا اور وہی تین اور شفاخانوں کی بنا کا ذمہ دار تھا (ابن القفطی، طبع Lippert، ص ١٩٣؛ دیکھیے کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ٢٠؛ نیز ان تمام امور کے متعلق: Mez: *Renaissance*، ص ٣٢٦ ببعد)۔ مستنصریہ کے بڑے مدرسے کے ساتھ بھی ایک شفاخانہ ملحق تھا (Le Strange: بغداد، ص ٢٦٨ ببعد).

علم طبّ کی تعلیم کے متعلق ابن ابی اصیبعہ بتاتا ہے (١ : ١٠٢ ببعد) کہ یہ تعلیم اسلام میں بلا انقطاع جاری رہی، مثلاً وہ عبدالملک بن ابجر کا ذکر کرتا ہے، جو اسکندریہ میں طبی مدرسے کا مہتمم تھا اور اسلامی فتح کے بعد اس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس سے بعد کے زمانے میں من جملہ دیگر مقامات کے بڑے بڑے طبی مدرسے

انطاکیه اور حرّان میں تھے (۱، ۱۶۶، زیرین) ۔ [ابتدائی زمانے میں کچھ] طبیب عیسائی تھے (دیکھیے نیز .B. G. A، ۴ : ۱۸۳)؛ طبیّ تعلیم اکثر اوقات شفاخانوں کے تعلق سے ھی دی جاتی تھی ۔ صدر طبیب طلبه کو اپنے گرد جمع کر لیا کرتا تھا، جنھیں وہ تعلیم دیتا (خوّاجه) اور وہ اسے اس کے کام میں مدد دیا کرتے تھے، مثلاً جرجیس کو المنصور نے جندیشاپور سے بغداد میں بلایا تھا (ابن ابی اصیبعه، ۲ : ۱۲۴) ۔ قلاوون نے اپنے شفاخانۂ منصوری میں درس و تدریس کے لیے ایک کمرہ علیحدہ قائم کر دیا تھا، جہاں رئیس الاطباء علم طب کا درس دیا کرتا تھا (المقریزی، ۴ : ۲۶۰)۔ اسی طرح دمشق کے بڑے شفاخانے بیمارستان النوری میں بھی تعلیم ہوا کرتی تھی (ابن ابی اصیبعه، ۲ : ۱۹۲)؛ بعض اوقات طب کا درس مسجد میں بھی دیا جاتا تھا، لیکن اس صورت میں یه تعلیم زیادہ تر نظری مسائل کی ہوتی تھی، جس کا تعلق زیادہ تر فلسفه سے ہوتا تھا ۔ ابن الہیثم (م نواح ۴۳۰ھ) الحاکم کے زمانے میں طب کی تعلیم دیا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۹۰) اور جب لاجین نے ابن طولون کی مسجد کو از سر نو تعمیر کیا تو اس نے اس مضمون کی تعلیم کے لیے بھی کچھ حصه وقف کیا (المقریزی، ۴ : ۴۱؛ جس سے ظاہر ہے که Quatremere کی تاریخ Hist. Sult. Maml، ۲/۲ : ۴۷ میں طب کا لفظ پڑھنا چاہیے) ۔ طب مدرسوں میں بھی پڑھائی جاتی تھی، مثلاً الجیلی جو ۶۴۱ھ میں فوت ہوا دمشق کے مدرسه عذراویه میں طب پڑھایا کرتا تھا (ابن الاصیبعه، ۲ : ۱۷۱) ۔ اس کے ساتھ خاص مدارس الطّب بھی تھے؛ چنانچه ساتویں صدی ہجری میں دمشق میں (J.A.، سلسله ۹، ۴ : ۴۹۷ تا ۴۹۹ھ؛ Fleischer، Kl. Schr.، ۳ : ۳۲۹) ۔ جو اساتذہ وہاں تعلیم دیا کرتے تھے وہ شفاخانوں میں طبیب بھی ہو سکتے تھے (ابن الاصیبعه، ۲ : ۲۶۶).

(د) بچوں کے مکاتب :

[جیسا که پہلے بیان ہوا کُتّاب (ابتدائی مدرسے) مسجدوں میں بھی تھے اور باہر گھروں میں بھی، لیکن رفته رفته مسجدوں کے اندر ہی مکتب کا مخصوص نظام قائم ہو گیا ۔ مسلم معاشرے میں تعلیم عام، تعلیم اطفال اور تعلیم تینوں کا دستور عام رہا اور اسے نجی مشغلے کے طور پر محض برائے ثواب اختیار کر لیا جاتا تھا اور تاریخ سے کچھ ایسا اندازہ ہوتا ہے که ہر ایک شخص دوسرے شخص کا استاد ہو سکتا تھا ۔ خاندان اور عائله سے شروع ہو کر بازار کے کتاب خانوں تک تعلیم و تعلم کا بابرکت سلسله جاری رہا (دیکھیے احمد الشلبی : تاریخ تربیت الاسلامیه) اور بچوں کی تعلیم مکتب و مسجد میں بھی ہوتی تھی اور باہر بھی ۔ لیکن منظّم سلسله مسجدوں ہی سے متعلق رہا اور شہر و قصبات و دیہات ہر جگه جاری تھا، بلکه اب تک بھی خاصی حد تک جاری ہے ۔ اگرچه نئی طرز نے یه سب سلسلے برباد کر دیے ہیں جو کم خرچ بھی تھے اور موثر بھی ۔ یه سب مسجد کا فیضان تھا بہر حال [سکھانے پڑھانے [تعلیم] کی مثالیں عہد نبوی سے شروع ہو گئی تھیں ۔ غزوۂ بدر کے بعد کئی مکی قیدیوں کو صرف اس غرض سے رہا کر دیا گیا که اہل مدینه کو لکھنا سکھائیں (کامل، طبع Wright، ص ۱۷۱؛ دیکھیے Goldziher : کتاب مذکور، ص ۱۱۰؛ Sprenger : Leben Muh، ۳ : ۱۲۳)؛ قیساریه کی تسخیر کے بعد قیدیوں کو الجُرف میں بسایا گیا اور بعض کو مدرسے ("کُتّاب") میں مقرر کیا گیا (البلاذری، ص ۱۴۲) ۔ حضرت عمرؓ کا ایک اور

ہم عصر جبیر بن حیّہ جو بعد میں سرکاری عہدہ دار اور والی بھی ہوا، طائف کے مکتب میں معلم یا کتاب تھا (ابن حجر: الاصابہ: قاہرہ ۳۲۳ھ، ۱: ۲۲۵)۔ امیر معاویہؓ نے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاتب رہ چکے تھے بچوں کی تعلیم میں بڑی دلچسپی لی ۔ انھیں لکھنا پڑھنا، گننا اور تیرنا سکھایا جاتا تھا اور تھوڑا سا قرآن اور ضروری اعمال دینی کی تعلیم بھی دی جاتی تھی ۔ ایسے مشاہیر جیسے العجّاج، شاعر کمیت اور شاعر طرماح کہا جاتا ہے کہ پہلے معلّم ہی تھے (Lamencns: Moawia، ص ۳۲۹ ببعد و ۳۶۰ ببعد) : تعلیم کا خاص مضمون ادب تھا، اس لیے بچوں کے مکتبوں کو "مجالس ادب" کہتے تھے (الاغانی، بار دوم، قاہرہ، ص ۱۰۰) اور استاد کو مؤدب کہتے تھے (مثلاً المقریزی، ۳: ۲۲۳؛ دیکھیے یاقوت: ادبا، ۴: ۲۷۴؛ ۷: ۱۰۵) نیز معلم (البخاری دیات، باب ۲۷؛ یاقوت، ۳: ۱۰۴؛ ابن بطّوطہ، ۱: ۲۱۳) اور موجودہ زمانے میں فقیہہ کہتے ہیں (دیکھیے s.Lane; Manners and Customs—Everyman's Library، ص ۶۱) - ہم ممتاز علما کو ان مکاتب میں معلّم کے طور پر کام کرتے ہوے پاتے ہیں چنانچہ ضحّاک بن مزاحم جو ۱۰۵ھ یا ۱۰۵ھ میں فوت ہوے، مفسر، محدّث اور کوفہ میں اپنے مدرسے میں معلم تھے - جس میں کہا جاتا ہے کہ تین ہزار بچے پڑھنے آتے تھے اور وہ اپنے شاگردوں کو پڑھانے کے لیے سوار ہو کر مدرسے میں ادھر سے ادھر پھرتے تھے (یاقوت ادباء ۴: ۲۷۲ ببعد) ۔ چونکہ زبان کی صحت بہت زیادہ اہمیت رکھتی تھی لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ بصرہ میں ایک زبان دان بدّو (کتاب مذکور: ۲: ۲۲۹) کو بچوں کا استاد مقرر کیا گیا اور اسے تنخواہ دی جاتی تھی - بنو امیہ کے زمانے میں مکاتب پھیل گئے ۔ وہ خراسان میں پائے جاتے تھے اور گھروں پر بھی بچوں کو تعلیم دی جاتی (دیکھیے Hanceberg: Schul. und Lehrwesen، ص ۴ ببعد) ۔ فاطمی عہد میں محل کے اندر لڑکوں کا ایک مکتب تھا، جہاں اعلٰی خاندان کے لڑکوں کو خلیفہ کی ملازمت کے لیے تعلیم دی جاتی تھی (المقریزی، ۲: ۲۰۹ تا ۲۱۱) ۔ یہ ایک قدرتی بات تھی کہ مکتب مسجد کے ساتھ وابستہ ہوں، لیکن تعلیم زیادہ تر قرآن مجید کی تعلیم ہی میں مرکوز ہوتی چلی گئی ۔ بنو امیہ کی مسجد میں بچوں کو تعلیم دی جاتی تھی (ابن بطوطہ، ۱: ۲۰۳؛ ابن جبیر، ۲۷۱) اور مسجد کے شمالی دروازے کی طرف استادوں کے خاص کمرے تھے (ابن جبیر، ص ۲۷۱)؛ پلرمو میں بے شمار مساجد میں سے اکثر میں قرآن مجید بھی پڑھایا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۳۲) ۔ بقول یاقوت (۳: ۱۰۴) یہاں کم از کم تین سو معلّم تھے لیکن وہ بھی لکھتا ہے ان کی تعداد اس لیے زیادہ تھی کہ وہ فوجی خدمت سے مستثنٰی تھے - چوتھی صدی ہجری میں ابن حوقل نے پلرمو میں تین سو کتاتیب شمار کیے جن کے اساتذہ کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا (B. G. A، ۳: ۸۷) ۔

آج کل بھی جامع الازہر کے صحن میں بچوں کی تعلیم ہوتی ہے ۔ چھٹی صدی ہجری میں بہت سے مستقل مکتب بھی تھے - قاہرہ میں ابن جبیر نے بہت سے ایسے مدرسے دیکھے جو یتیموں اور غریب طلبا کے لیے مخصوص تھے اور استادوں اور شاگردوں کو سلطان کی جانب سے وظیفہ ملتا تھا (ص ۵۲) ۔ اسی طرح دمشق میں بھی اس نے اس طرح کی ایک بڑی درس گاہ دیکھی (ص ۲۷۲) ۔ بیت المقدس میں صلاح الدین نے

ایک مکتب قائم کیا (V. Berchem : Corpus، ۲/۱ : ۱۰۸ ببعد)۔ ابن جبیر لکھتا ہے کہ ان مشرقی مکتبوں میں قرآن مجید صرف زبانی پڑھایا جاتا تھا (بذریعۂ تلقین) اور لکھنا نظموں وغیرہ کی املا کے ذریعے سکھایا جاتا تھا، تاکہ قرآن مجید کی بے ادبی نہ ہو (رحلہ، ص ۲۷۲)۔ تاہم یہ کوئی دستور نہ تھا۔ بعد کے زمانے میں (یعنی بارھویں صدی) میں، کہا جاتا ہے، کہ جامع الازہر کے ایک مدرسے سے اوپر کی نالی پانی جامع کے مقبرے تک لگا دی گئی، تاکہ قبر کو وہ پانی پہنچ سکے، جس سے بچے اپنی تختیاں دھویا کرتے تھے جن پر آیات قرآنیہ لکھی جاتی تھیں (سلیمان رصد: کنز الجوہر فی تاریخ الازہر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۷۳)۔ معمولاً مکتب کو مسجد کے متصل اور آب نوشی کے حوض یا فوارے کے قریب رکھا جاتا تھا۔ عہد سلاطین مملوک میں تقریباً ہر بانیِ مدرسہ اس سلسلے میں یتیم اور غریب طالب علموں کے لیے بھی ایک درس گاہ بنا دیا کرتا تھا، جہاں تعلیم مفت دی جاتی۔ بعض اوقات طلبہ کو وظیفہ بھی ملا کرتا تھا (دیکھیے المقریزی، بذیل مادہ مدارس بمواضع کثیرہ)۔ ابن طولون کی مسجد کے قریب ایک ایسے مکتب کی تعمیر کا مقصد لاجین نے یوں بیان کیا ہے کہ "مسلمانوں کے یتیم بچوں کو خدائے تعالی سبحانہ کی کتاب کی تلاوت کا طریقہ سکھایا جائے اور ایسے کاموں کا بھی جن سے خدا کی خوشنودی حاصل ہو اور دوسرے نیک کام کرنے کی توفیق پیدا ہو" (المقریزی، ۴ : ۴۱)۔ دوسرے مقامات پر بھی اکثر کہا ہے کہ "انھیں قرآن مجید کی تعلیم دی جائے"۔ المغرب میں بھی بچوں کو قرآن مجید کی تلاوت سکھائی جاتی تھی، لیکن اندلس میں انھیں کتاب پڑھنا اور لکھنا نظمیں اور تھوڑی بہت صرف و نحو بھی پڑھائی جاتی تھی۔ افریقہ میں قرآن مجید کے علاوہ انھیں کچھ حدیث اور دوسرے علوم و فنون کی تھوڑی بہت تعلیم بھی دی جاتی تھی (ابن خلدون: مقدمہ، ص ۴۴۷ ببعد؛ فصل ۶ : ۳۲)۔

بچوں کے مدرسے کو مکتب (مثلاً یاقوت: ادباء، ۳ : ۲۷۲؛ المقریزی، ۴ : ۴۱، ۲۰۱) یا کتّاب کہتے تھے (بخاری، دیات، باب ۲۷؛ البلاذری، ص ۱۴۲؛ المقریزی، ۴ : ۱۹۷، ۲۴۰)۔ جو مکتب غریب بچوں کے لیے مخصوص تھے انھیں "کتّاب سبیل" یا "مکتب سبیل" کہتے تھے۔ لفظ "سبیل" سے اس خصوصیت کا اظہار مقصود ہے کہ وہ رفاہ عامہ کے ادارے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۲۳، قلاوون کے شفاخانے کے لیے کتاب مذکور، ص ۲۶۰ [نیز دیکھیے مقالہ مدارس و مکاتب]؛ Dozy : Supplément بذیل مادہ؛ Quatremère : Hist. Sult. Maml، ۱/۱ : ۲۲۹ نوٹ؛ B.G.A، ۳ : ۲۱۱، ۲۵۸؛ ابتدائی تعلیم کے متعلق دیکھیے Goldziher، مقالہ Education در Hastings : Encycl. of rel. and Ethics؛ Mez : Renaissance، ص ۱۷۷ ببعد؛ Lane : Manners and Customs؛ Snouck Hurgronje : Mekka، ۲ : ۱۴۴ ببعد)۔

۵ ۔ کتاب خانے [نیز رک بان]

[کتاب خانہ بھی عمومی طور پر مسجد کا (بطور مرکز علم و تعلیم) ایک لازمی جزو تھا]

مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں مساجد میں کتابوں کے بڑے بڑے ذخیرے تھے (ابن جبیر، ص ۸۹، ۱۹۳؛ مدینہ منورہ میں اوائل صدی کی صورت حال کے متعلق دیکھیے البتنونی: الرحلہ، ص ۲۴۳ ببعد)؛ تیونس میں جامع زیتونیہ میں ایک بڑا کتاب خانہ تھا (Rec. Soc. Arch. Constantine، ۱۸۹۳ء، ص ۲۸۷)؛ نظامیۂ بغداد میں ایک کتاب خانہ تھا جس

کا محافظ اسفرائنی (م ۴۸۸ھ) تھا (Wüstenfeld : شافعی، ۳ : ۳، ۳) ۔ اس لحاظ سے کسی اور مدرسے کی نسبت مستنصریہ میں زیادہ کتابیں مہیا تھیں (اخبار مکہ، ۳ : ۱۷۳) ۔ مرو میں چوتھی صدی میں دس وقف عام کتاب خانے مسجدوں اور مدارس میں تھے ۔ ان میں سے دو جامع مسجد میں تھے اور ان میں سے ایک میں کوئی ۱۲ ہزار کتابیں تھیں (یاقوت، ۴ : ۵۰۹) ۔ قاهرہ کے مدارس میں مدرسۂ فاضلیہ اس باب میں خصوصیت سے ممتاز تھا کہ اس میں ایک لاکھ کتابیں مخزون تھیں (المقریزی، ۴ : ۱۹۷) یہ کتابیں قاضی الفاضل نے فاطمی دار العلوم سے حاصل کی تھیں (شہاب الدین ابو شامہ : کتاب الروضتین، قاهرہ ۱۲۸۷ھ، ۱ : ۲۰۰، ۲۶۸؛ المقریزی، ۲ : ۲۵۳ ببعد) اور شفاخانۂ قلاؤن میں، بقول ابن تغری بردی (۲/۱ : ۲۸۲م)، ایک لاکھ کتابیں تھیں، جو انھی کتاب خانوں سے حاصل کی گئی تھیں ۔ کتاب خانوں کو اکثر اوقات تقسیم کرکے کتابیں دوسرے مدارس میں بھیج دی جاتی تھیں : Corpus : V. Berchem) شام، ایشیاے کوچک ۲/۱ : ۲۶ ببعد)، نیز المغرب (J.A.، سلسلہ ۱۲، ۱۰ : ۱۰۹ ببعد؛ Hespéris، ۵ : ۳۵) اور دوسرے ممالک میں کتاب خانے بھی مدارس کی وقف جائیداد شمار ہوتے تھے ۔ بعد میں علم و فضل کے زوال کے باعث ان کتاب خانوں کا بھی کوئی پرسان حال نہ رہا ۔ جو کچھ بچ رہا اسے اکثر اوقات جمع کرکے نئے کتاب خانوں میں رکھ دیا جاتا، مثلاً قاهرہ کے شاہی کتاب خانے میں ۱۸۹۱ء سے؛ دمشق کی بابت دیکھیے حبیب الزیات : خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیہا (قاهرہ ۱۹۰۲ء) ۔

۶۔ مضامین درس و طریقۂ تعلیم :

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے قدیم ترین زمانے میں مساجد میں قرآن و حدیث کا درس ہوتا تھا اور اس کے ساتھ عربی زبان کی تعلیم کو شامل کر لیا گیا تھا، امام بخاریؒ نے (کتاب العلم) میں اپنے زمانے تک العلم کے معنی حدیث ہی لیے ہیں، لیکن دینیات اور فقہی مسالک کی نشو و نما کی وجہ سے یہ مضامین بھی داخل نصاب ہو گئے ۔ بصرے میں المنصور کی مسجد میں الاشعری نے الجبائی کو معتزلہ کے علم کلام پر درس دیتے سنا (Wüstenfeld : شافعی، ص ۱۳۱) ۔ علم استقرا (Methodology = المذاکرہ و النظر) اس سے قریبی تعلق رکھتا تھا، لیکن اور بہت سے مضامین بھی پڑھائے جا سکتے تھے ۔ الخطیب البغدادی جو جامع منصور میں تعلیم دیا کرتے تھے، اپنی تاریخ بغداد (یاقوت : ادباء، ۱ : ۲۴۶ ببعد) پر بھی تقریر کرتے تھے ۔ خالص فلسفہ کا مضمون البتہ مسجد کے نظام تعلیم سے معدوم ہے ۔ اندلس کے متعلق ہمیں بتایا گیا ہے کہ فلسفہ اور علم نجوم کی تحصیل خفیہ طور پر ہی ہوتی تھی، کیونکہ جو لوگ ان مضامین کا مطالعہ کرتے تھے وہ زندیق قرار دیے جاتے (المقریزی، طبع Dozy، ۱ : ۲۳۶) ۔ مدارس زیادہ تر فقہ کے مسلّمہ مسالک کی تعلیم ہی کے لیے قائم کیے جاتے اور ابتدا میں ہر مدرسے میں صرف ایک ہی مذہب کی تعلیم ہوا کرتی تھی، جہاں چاروں مذاہب کے عقائد کی تعلیم کا سامان مہیا تھا تو اسے چار مدرسے کہا جا سکتا تھا، مثلاً المدارس الصّالحیہ (المقریزی، ۲ : ۲۰۹، ۲۸۲)؛ نظام الملک کے زمانے سے پہلے جو دار الحدیث قائم کرنے کا دستور تھا اور جو اس کی وفات کے بعد بھی جاری رہا، المقریزی ان میں سے دو کا ذکر کرتا ہے، جو قاهرہ میں تھے، یعنی "الکاملیہ" جو ۶۲۲ھ میں ملک الکامل نے قائم

کیا (۴ : ۲۱۱ ببعد) اور الخروبیہ جو ۷۸۵ھ میں قائم ہوا (کتاب مذکور، ص ۲۰)؛ اول الذکر کو ۱۱۶۹ھ میں پھر سے بحال کرکے دارالحدیث بنا دیا گیا (V. Berchem : C.I.A.، ۱، شمارہ ۶۱)۔ الملک الکامل سے پہلے نور الدّین (م ۵۶۹ھ) نے دمشق میں دارالحدیث نوریہ مدرسے کے طور پر جاری کیا تھا (المقریزی، ۴ : ۲۱۱؛ دیکھیے J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۸۰)؛ المقریزی جب یہ کہتا ہے کہ یہ مدرسہ دنیا میں حدیث کا پہلا مدرسہ تھا تو اس کے بیان کی تصحیح کرنا ضروری ہے۔ دمشق میں اسی قسم کے کئی مدرسے تعمیر ہوئے۔ قرآن و حدیث کے تین مدرسوں کے علاوہ ۱۹ عام مدارس کا ذکر آتا ہے (J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۷۱ ببعد)؛ Fleischer : Kl. Schriften، ۳ : ۳۱۸ ببعد، ۳۲۹ میں ذرا اختلاف ہے)۔

عام مدارس میں فقہ کی تعلیم کے علاوہ دوسرے مضامین بھی شامل تھے۔ علم نحو کا خاص طور پر ذکر آتا ہے (الصاحبیّہ، المقریزی، ۴ : ۲۰۵)۔ نظامیہ بغداد اور مشرق کے دوسرے مدارس میں علم لغت کی تعلیم بھی ہوتی تھی (دیکھیے یاقوت : ادباء، ۶ : ۴۰۹؛ ۵ : ۴۲۳ ببعد : ۶ : ۲۵۴) ۶۰۴ھ / ۱۲۰۷ء میں الملک المعظّم نے مسجد صخرہ کے قریب ہی مدرسہ نحویہ تعمیر کیا، جو صرف عربی زبان کے مطالعے کے لیے مخصوص تھا (Sauvaire : Hist. Jérus. et. Hébr.، ص ۸۶، ۱۴۰) اور خاص مضامین کے مدارس بھی نایاب نہ تھے (دیکھیے السّبکی : معید، طبع Myhrmann، ص ۱۵۳)۔ ان مدارس کے علاوہ جو المقریزی کی الخطط میں درج ہیں، قراءت (اکثر القرائۃ السّبع ") حدیث، تفسیر اور میعاد (اشغال عبادت : دیکھیے Quatremère : Hist. Sult. Maml، ۲/۲ : ۴۷)۔ السبکی خاص مدارس حدیث کے علاوہ مدارس التفسیر اور مدارس النحو کا بھی ذکر کرتا ہے (معید النعم، طبع Myhrmann، ص ۱۵۳)۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ (فصل ۴ : عدد ۴ ببعد) میں اسلامی تعلیمات کی تقسیم پر نظر ڈالی ہے۔ ان کو وہ دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے، یعنی علوم طبیعیہ اور نقلیہ۔ علوم طبیعیہ کا تعلق تو حواس خمسہ اور قوت استنباط سے ہے اور اس لیے انھیں فلسفیہ یا عقلیہ کہتے ہیں اور علوم نقلیہ الواضع الشرعی کے الہام یا وحی پر مبنی ہیں اور اس لیے ان کا انحصار خاص القا پر ہے۔ علوم نقلیہ میں وہ تمام علوم شامل ہیں جو اسلام کی وجہ سے ظاہر ہوئے، یعنی قرآن جس سے تفسیر اور القرآۃ السبع مراد ہیں (عدد ۵)، حدیث مع اس کے امدادی علوم کے اور ان میں النّاسخ و المنسوخ اور مصطلح الحدیث شامل ہیں (عدد ۶)؛ فقہ میں الفرائض یعنی قانون وراثت پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے (عدد ۷، ۸)۔ اصول فقہ میں شریعت کے اصول اور مذاہب فقہ کے باہمی اختلافات میں استخراج کے طریقے شامل ہیں (عدد ۹)۔ الکلام یا علم دین جو اس حد تک نقلیہ ہے کہ حقیقت میں یہ ایمان ہی کی تفصیلی تفہیم ہے، جو دینی فرائض کے ضمن میں آجاتی ہے، لیکن اس حد تک وہ بالطبع عقلی ہے کہ اس کا تمام انحصار دلائل عقلی پر ہے (عدد ۱۰)، پھر التصوّف، جسے ایک حد تک عملی الٰہیات سمجھنا چاہیے (عدد ۱۱)، اور تعبیر الرؤیاہ یعنی خوابوں کی تعبیر (عدد ۱۲)۔

قرآن مجید اور حدیث کی تعلیم کے بعد (دیکھیے عدد ۴ و ۳۷ آغاز) اور اس کے بھی چار حصے ہیں : النحو، اللغۃ، البیان، الادب (عدد ۳۷) اور اب آخری مد میں تمام عربی علم ادب کا مطالعہ آجاتا ہے۔

علوم عقلیہ کی تقسیم مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، عام طور پر اس کی سات قسمیں کی گئی ہیں (عدد ۱۳) اور وہ یہ ہیں: المنطق جو دوسرے سب علموں کی بنیاد ہے (عدد ۱۷)، الارثماطیقی علم الحساب وغیرہ (عدد ۱۴)، الہندسہ (عدد ۱۵)، الہیئۃ (عدد ۱۶)، الموسیقی سروں کا نظریہ اور اعداد کے ذریعے ان کی تعریف وغیرہ (دیکھیے عدد ۱۳)، پھر الطبعیات متحرک اور ساکت اجسام کا نظریہ ان میں اجرام فلکی، اجسام انسانی و حیوانی نباتات و معدنیات شامل ہیں۔ اس کی شاخوں میں الطّب اور الفلاحۃ (زراعت) کا خاص طور پر ذکر کیا ہے (عدد ۱۸ تا ۲۰؛ دیکھیے عدد ۱۹)۔ ساتواں جز حصہ الٰہیات کا ہے (عدد ۲۱)۔ جادو، طلسم، اعداد کے پر اسرار خواص وغیرہ یہ بھی مسلمانوں کی تعلیم کی شاخیں ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے علم طب صرف مخصوص مدارس ہی میں نہ پڑھایا جاتا تھا، مسجدوں میں بھی اس کی خاص تعلیم ہوتی تھی۔ ۶۰۰ھ میں عبداللّطیف جامع الازہر میں درس دیا کرتا تھا، لیکن یہ واضح نہیں کہ آیا وہ طب بھی پڑھایا کرتا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۲۰۷) بہر حال علوم فلسفہ کی مساجد میں تحصیل ہوتی تھی۔ ایک اور تقسیم بھی مرتب ہو گئی ہے جو اب تک مروج ہے کہ بڑے بڑے علوم و فنون وہ ہیں، جن کے مخصوص مقاصد ہوں اور دوسرے وہ جو آلات و وسائل کا کام دیں۔ پہلی قسم (علوم بالمقاصد) میں کلام، الاخلاق الدّینیہ (علمی طور پر تصوف کے مترادف ہے)، فقہ، اصول الفقہ، قرآن (تجوید و تفسیر) حدیث شامل ہیں اور دوسری قسم میں صرف، معانی، بیان، بدیع اور اس کے علاوہ قافیہ و عروض، منطق بشمول آداب البحث (غالباً وہی جسے قدیم زمانے میں مذاکرہ و نظر کے نام سے تعبیر کرتے تھے)، ریاضی (حساب و الجبرا) مصطلح الحدیث (دیکھیے مصطفٰی بیرم: رسالہ، قاہرہ ۱۹۰۲ء، ص ۲۰؛ Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۲۰۰ ببعد)۔ اس تقسیم میں کوئی قطعی حد فاصل قائم نہیں کی گئی۔ جب ۱۱۶۳ھ میں احمد پاشا والی کی حیثیت سے قاہرہ آیا تو جامع الازہر کا کوئی شیخ بھی علم حساب اور ہیئت کے آسان اور سادہ سوالوں کا جواب نہ دے سکتا تھا، کیونکہ وہ تو صرف اتنا حساب جانتے تھے جو وراثت کے مسائل حل کرنے کے لیے کافی ہو۔ چند اساتذہ ایسے تھے جو ذاتی طور پر اس علم کا مطالعہ کرتے تھے۔ پاشا نے انھیں یہ بتایا کہ فرائض مذہبی کے ادا کرنے اور اوقات اور موسم کے تغیّر و تبدل سے آگہی کے لیے علم ہیئت کا جاننا ضروری ہے (الجبرتی: *Merveilles Biographiques*، ۲: ۱۱۰ ببعد؛ نیز دیکھیے A. Sprenger: *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime* Z. D. M. G.، ج ۳۲، ۱۸۷۸ء، ص ۱ تا ۲)۔

تعلیم کا طریقہ (تلقین) یہ تھا کہ زبانی درس (لیکچر) دیے جاتے تھے، جنھیں بعد میں طلبہ کو حفظ کرنا پڑتا تھا۔ پہلا کام یہ تھا کہ قرآن مجید کو حفظ کر لیا جائے اور پھر جتنی احادیث ممکن ہوں ازبر کی جائیں۔ وعظ و تلقین نے بہت جلد املا کی صورت اختیار کر لی اور طالب علم، جو کچھ اسے بتایا جاتا تھا، ماسوائے قرآن مجید کے، ضبط تحریر میں لے آتا تھا (البخاری، علم، باب ۳۴، ۳۶)۔ السُّنّہ یا علم ادب کی تعلیم کے لیے طریقۂ تعلیم وہی تھا جو حدیث اور تفسیر وغیرہ کی تعلیم میں استعمال ہوتا تھا۔ علمائے لغت نہ صرف اپنی نحوی تصانیف لکھوا دیا کرتے تھے

مثلاً ابن درید (Wustenfeld : شافعی، ص ۱۲۷) یا عمرو بن عبدالواحد (م ۳۴۴ھ) جس نے محض حافظے کی مدد سے قرآن مجید کے تیس ہزار شواہد لکھوا دیے تھے (یاقوت : ادباء، ۷ : ۲۶) بلکہ شعرا کا کلام بھی لکھوا دیا کرتے تھے، جیسے الطبری جس نے ۲۵۶ء میں مسجد عمرو میں الطرماح کے کلام پر درس دیے (کتاب مذکور، ۶ : ۴۲۳)۔ ابوبکر بن الانباری (م ۳۲۷ھ یا ۳۲۸) مسجد کے ایک حصے میں املا کرواتے اور ان کے والد ایک دوسرے حصے میں۔ ابوبکر کو قرآن کریم کی نسبت تین لاکھ شواہد زبانی یاد تھے اور آیات قرآنی کی ۱۲۰ تفاسیر باسناد حفظ تھیں (کتاب مذکور ۷ : ۷۳)۔ حدیث کی املا خاص طور پر اہم تھی کیونکہ سب سے پہلے اس کے متن کا تعین ضروری تھا، اس لیے ہمیشہ یہی کہا جاتا ہے کہ "اس نے حدیث لکھوائی" (حسن المحاضرہ، ۲ : ۲۹۴؛ Wustenfeld : شافعی، ص ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۳۸، ۲۵۷، ۲۸۷ وغیرہ؛ ابن قطلوبغا : طبقات الحنفیہ، طبع Flugel، ص ۱۵؛ یاقوت : ادباء، ۱ : ۲۶۴)؛ استاد کی حیثیت اس لحاظ سے ایک مجلس الاملاء کی ہوتی تھی (کتاب مذکور، ۲ : ۲۴۳؛ ۷ : ۷۴) اور طلبہ میں سے ان کے معاون کو المستملی کہتے تھے (دیکھیے کتاب مذکور، ۶ : ۲۸۲؛ ۷ : ۷۴)۔ مسائل فقہ کی بھی املا کروائی جاتی تھیں جیسا کہ امام ابو یوسف (ابن قطلوبغا، طبع Flugel عدد ۲۴۹) ان کو املا کرواتے تھے۔

تعلیم عام طور پر نماز کے بعد شروع ہوا کرتی تھی اور طلبہ اپنے استاد کے ساتھ نماز ادا کیا کرتے تھے۔ درس ایک قاری کی تلاوت قرآن مجید سے شروع ہوتا تھا، اس کے بعد درود شریف اور دوسرے کلمات ماثورہ دہرائے جاتے تھے (المدخل، ۱ : ۵۹؛ دیکھیے Mez : *Renaissance*، ص ۱۷۲)؛ آج کل استاد خود ہی صرف بسملہ پڑھ دیتے ہیں۔ املا کا دستور ہر جگہ نہ تھا۔ رفتہ رفتہ خاص خاص متون کی اتنی کثیر نقول ہو گئیں کہ طلبہ کو خود حاصل ہو سکتی تھیں۔ اس صورت میں متن بہ آواز بلند پڑھا جاتا اور استاد اس پر اپنی شرح اور ضروری حک و اضافہ کر دیتا تھا (یاقوت : ادباء، ۱ : ۲۵۵)۔ یہ قدرتی بات تھی کہ پہلے لسانیات کے متعلق املا کا طریقہ متروک ہوا؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں چھوڑ دیا گیا تھا [Mez : *Renaissance*، ص ۱۷۱، بحوالۂ السبکی : طبقات الشافعیہ، ۳ : ۲۵۹؛ السیوطی : المزہر، ۱ : ۳۰)۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ املا کو یک قلم متروک ہی کر دیا گیا تھا کیونکہ استاد طلبہ سے اب بھی اپنی تشریحات لکھوایا کرتے تھے، مثلاً محمد بن عبدالرحمٰن (م ۵۸۴ھ) نے حریری کی شرح لکھوائی (یاقوت : ادباء، ۷ : ۲۰) اور متن کو باآواز بلند پڑھوانے کا طریقہ، جس کے ساتھ ساتھ استاد لائق توجہ جملوں کی تشریح کرتا چلا جاتا ہے جیسا کہ محدث ابن کیسان (م ۲۹۹ھ؛ کتاب مذکور، ۶ : ۲۸۲) کی نسبت مذکور ہے۔ موجودہ زمانے میں استاد خود یا اس کا معاون متن کا وہ حصہ طبع شدہ کتاب سے پڑھتا ہے، جس کی شرح کرنا مطلوب ہو۔

طریقہ تعلیم کی ایک اہم خصوصیت جو ہمیشہ سے چلی آئی ہے یہ ہے کہ اساتذہ اور تلامذہ کے درمیان باہمی سوال جواب کرنے سے اشتراک قائم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون اس امر پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں بہت کم استاد ایسے تھے جو "طرق تعلیم" سے اچھی طرح واقف ہوں۔ وہ فوراً ہی شاگردوں پر مشکل سوالوں کی بھرمار

شروع کر دیتے ہیں، حالانکہ اس کی بجائے تلقین باقاعدگی کے ساتھ ہونی چاہیے تاکہ اسے شرح کے ساتھ جمع کیا جا سکے اور یہ ایک اساسی اصول ہے کہ طالب علم مختلف مضامین کو باہم مخلوط نہ کریں۔ اندلس اور بالخصوص شمالی افریقیہ میں اس کے زمانے میں طریقۂ تعلیم خاص طور پر کوئی اچھا نہ تھا اور مضامین کو حفظ کرنے پر زور دیا جاتا تھا (مقدمہ، ص ۲۴۲، ۲۴۳ ببعد، ۵۴۴ = فصل ۶ [عدد ۲، ۲۹، ۳۰]؛ دیکھیے السبکی: معید النعم، طبع Myhrmann، ص ۱۵۱)؛ قرآن مجید زبانی حفظ کر لینے کو جائز تسلیم کیا جاتا ہے، Wüstenfeld: شافعی، ص ۲۲۰، ۳۲۶)۔ جب ابن کیسان، جن کا اوپر ذکر آیا، حدیث کی شرح کیا کرتے تھے تو وہ اپنے سامعین سے ان کا مطلب بھی پوچھا کرتے تھے (یاقوت: ادباء، ۶: ۲۸۲)۔ اسی طرح طلبہ کو اجازت تھی کہ وہ اپنے استاد سے سوال پوچھیں۔ امام شافعی مکۂ مکرمہ میں اپنے وسیع حلقے میں بیٹھ کر فرمایا کرتے تھے "مجھ سے جو چاہو پوچھو میں تمھیں اس کے متعلق! قرآن اور سنت کی معلومات دوں گا" (کتاب مذکور، ۶: ۳۹۱؛ دیکھیے .B.G.A، ۳: ۳۷۹)۔ بعض اوقات استاد پر سوالوں کی بوچھاڑ ہو جایا کرتی (یاقوت: ادباء، ۵: ۲۷۲)۔ ابن جبیر نے نظامیہ بغداد میں دیکھا کہ استاد کے سامنے تحریری سوالات جواب کے لیے پیش کیے گئے (ص ۲۱۹ ببعد)۔ یہ دونوں طریقے اب تک جاری ہیں اور بڑی جماعتوں میں بھی طلبا درس کے درمیان سوالات اٹھا سکتے ہیں۔ ابن الحاج درس میں بے قاعدہ خیال اندازی کی مذمت کرتا ہے (مدخل، ۱: ۵۷۱)۔

۷۔ استاد

[عربی زبان میں] استاد کو مدرس کہتے ہیں (قدیم زمانے میں بھی اس کا استعمال ہوتا تھا؛ ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۰۳)۔ استاد ایک قسم کا اعزازی لقب ہے (دیکھیے یاقوت: ادباء، ۱: ۱۱۳، ۲۰۹؛ ۲: ۲۷۱؛ ۵: ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۴۴۸) اور اب تک استعمال ہوتا ہے اور طلبہ کے لیے بھی برتا جاتا ہے۔ جامع مسجدوں میں اساتذہ کی بہت زیادہ تعداد ہوا کرتی تھی۔ مدرسوں میں پہلے صرف ایک استاد مقرر کیا جاتا تھا، مثلاً نظامیۂ بغداد میں (دیکھیے بالا)، قاہرہ میں سلطان صلاح الدین کے قائم کردہ سب سے پہلے مدرسے الناصریہ (المقریزی، ۴: ۱۹۳) اور بہت سے دوسرے مدارس میں بھی دستور تھا۔ مدرسے کا نام اکثر کسی مشہور و معروف استاد کے نام پر رکھا جاتا تھا (مثلاً قاہرہ میں غزنویہ: المقریزی، ۴: ۲۳۵؛ شریفیہ جو اصل میں ناصریہ تھا: کتاب مذکور، ص ۱۹۳؛ محمد ابن رشیق: کتاب مذکور، ص ۱۹۵؛ دیکھیے مسجد الکسائی در بغداد)؛ تاہم بڑے مدارس میں کئی استاد مقرر کر دیے جاتے تھے۔ سلطان صلاح الدین نے قاہرہ کے مدرسہ قمحیہ میں چار استاد مقرر کیے (کتاب مذکور، ص ۱۹۴ ببعد)، اور ہر ایک استاد کو طلبا کی ایک مخصوص تعداد (۲۰) تفویض کی گئی (دیکھیے الازرقی: تاریخ مکہ، ۲: ۵۰ ببعد)۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ پرانی مساجد میں زیادہ آزادی کی کیفیت تھی کہ وہاں ہر کوئی آ جا سکتا تھا، لیکن مدارس (جو بعد میں مساجد سے الگ ہو گئے) میں ان کی نسبت پابندی زیادہ تھی جو مخصوص اساتذہ اور طلبا ہی کے لیے تعمیر ہوئے تھے۔ یہ سچ ہے کہ قدیم زمانے میں اساتذہ کی کوئی سرکاری حیثیت نہ تھی، البتہ جب مدارس میں تدریس کا رواج ہو گیا تو لیاقت یا فضیلت کی سند کو اجازہ کہنے لگے اور یہ دستور آج تک برابر چلا آتا ہے۔ کوئی

شخص جس نے کسی استاد کے پاس تعلیم پائی ہو اس سے اس بات کی اجازت حاصل کر لیتا تھا کہ وہ اس کتاب سے جو اس نے نقل کی ہے اور اس کی املا کے مطابق اس کا مطالعہ کیا ہے دوسروں کو تعلیم دے سکے۔ استاد یہ اجازت نامہ اسی کتاب میں لکھ دیا کرتا تھا۔ استاد اجازہ عامہ بھی دے سکتا تھا، جس کے ذریعہ اجازت یافتہ اس کی تمام تصانیف کی تعلیم دے سکتا تھا (ابن بطوطہ، ۱ : ۲۵۱)۔ دمشق میں ابن بطوطہ کو اس قسم کی کئی "اجازات" مل گئیں (۱ : ۲۵۰ تا ۲۵۳)۔ ہر سیاح عالم کا یہ دستور تھا کہ وہ کثیر التعداد اجازے جمع کر لیتا تھا؛ چنانچہ عبداللطیف کے پاس بغداد، خراسان، مصر اور شام کے اساتذہ کے اسی قسم کے اجازت نامے تھے (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۲)۔ ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء قریب زمانے تک بھی یہی دستور رہا چنانچہ دیکھتے ہیں کہ نابلسی نے اپنی سیاحت کے زمانے میں اجازہ حاصل کیا (Z. D. M. G، ۱۶ : ۶۹۰)۔ تدریس اور فتیا [فتوی دہی]، القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱۴ : ۳۲۲ بعد) کی اجازت کے لیے خاص الفاظ مقرر تھے۔ بعض علما صرف کبھی کبھی درس دیا کرتے تھے۔ عبدالواحد (م ۴۹۴ھ) نظامیہ میں ہر جمعہ کے روز حدیث کا درس دیا کرتے تھے (Wüstenfeld: شافعی، ص ۲۸۷) اور ابتدا میں جامع الازہر میں بھی یہی دستور تھا (دیکھیے بالا)۔

خلیفہ القادر اپنے ابتدائی ایام میں ہر جمعے کے روز بغداد کی ایک مسجد میں درس دیا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۳۳)۔ بعض علما کسی ایک مضمون پر درس دیتے تھے، چنانچہ ایک استاد کو صرف صحیح بخاری کا درس دینے کے لیے مقرر کیا گیا، کیونکہ اس نے اس موضوع پر ایک مشہور و معروف استاد سے تعلیم پائی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۸۸)؛ تاہم بہت سے اساتذہ ایسے تھے جنھوں نے اپنے آپ کو درس و تدریس ہی کے لیے وقف کر رکھا تھا اور وہ کئی مضامین کی تعلیم دیا کرتے تھے؛ چنانچہ امام شافعیؒ اپنا حلقہ نماز فجر کے بعد شروع کرتے اور طلبا کو قرآن کی تعلیم دیا کرتے تھے، سورج نکل آنے پر طلبہ حدیث لے آتے اور ان کی تشریحات سنتے، دن چڑھے وہ اصول استخراج (مذاکرہ و النظر) کا درس دیتے، ضحیٰ (چاشت) کے وقت اہل العربیہ ان کے پاس آ جاتے اور وہ علم عروض، نحو اور شعر کا سبق دیتے۔ دوپہر کے وقت وہ گھر تشریف لے جایا کرتے (یاقوت: ادباء، ۶ : ۳۸۳)۔ لواح ۳۰۰ھ میں ابن کیسان بھی دن بھر کے زیادہ حصے میں تقریباً اسی ترتیب کے ساتھ کئی مضامین پڑھایا کرتے تھے (کتاب مذکور، ۷ : ۲۸۲)، دوسرے علما صبح سے لے کر شام تک پڑھاتے تھے (کتاب مذکور، ۷ : ۱۷۶؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۷ بالا) اور عبادت گزار استاد رات کا وقت بھی مسجد میں عبادت الٰہی میں گزارا کرتے تھے (Wüstenfeld، شافعی، ص ۲۸۵)۔ بعض اوقات نوجوان استاد حدیث کی املا سے کام شروع کرتے اور بعد میں کسی مسجد میں انھیں ذرا وسیع پیمانے پر درس دینے کے لیے کوئی جگہ مل جاتی (کتاب مذکور، ص ۲۲۹)۔

استاد اور متعلم میں بالکل قطعی تمیز نہ ہوتی تھی۔ کوئی شخص ایک مضمون کی تعلیم دینے کا اجازہ حاصل کر سکتا تھا درآنحالیکہ دوسرے مضامین کا وہ ابھی طالب علم ہی ہوتا تھا۔ بڑے بڑے عالم بھی مشہور و معروف اساتذہ کے درس میں شامل ہوا کرتے تھے۔ اس وجہ سے طلبا میں یہ تحریک پیدا ہو گئی کہ وہ ایک تعلیمی مرکز

سے دوسرے تعلیمی مرکز میں سفر کرکے جاتے جس طرح ابتدائی زمانے میں احادیث جمع کرنے کے لیے جایا کرتے تھے (دیکھیے بخاری، کتاب العلم، ص ۷، ۱۹، ۲۶) علما اور فضلا کی کتب سوانح میں ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ اس طرح قدیم سے یہ دستور جاری رہا۔ شاہی دربار بھی اسی طرح اپنا فرض ادا کرتے رہے، فاضل مہمانوں کو وہاں سے نقد عطیات ملا کرتے تھے جن کی بدولت مساجد میں بطور استاد اپنا فرض ادا کرنے کے قابل ہو جاتے (مثلاً ابن بطوطہ، ۲ : ۵۷ ببعد؛ ابن خلدون : کتاب العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۷ : ۴۵۲ ببعد، ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۵؛ دیکھیے Mommsen : *Römische Geschichte*، ۵ : ۵۸۹)۔ ممتاز علما کے پاس علم و فضل کے مشتاق بڑی تعداد میں آیا کرتے تھے، اسی قسم کے ایک عالم کے لیے یہ کہا جاتا تھا کہ رُحِلَ الیہ یا الیہ کانت الرِّحلة "یعنی لوگ اس کی طرف سفر کرتے تھے" (یاقوت : ادبا، ۷ : ۱۷۴؛ حسن المحاضرہ؛ نیز ۱ : ۲۰۷، دیکھیے ص ۱۳۱)۔ ابن الحاج کے زمانے میں المغرب میں ۴ سے لے کر ۶۰۰ فقہا تک کا حلقہ ایک استاد کے گرد جمع رہتا تھا (المدخل، ۲ : ۵)۔ بعض اوقات ایک عالم دوسرے کے حلقہ درس میں اس کی قابلیت کی جانچ سوالات کے ذریعہ کرنے کے لیے جاتا تھا (مثلاً البخاری کے لیے دیکھیے Brünnow – Fischer : *Chrestomathie*، ص ۱۰۳)۔ اکثر بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا، جس میں طلبا اپنے استاد کی زور شور سے حمایت کیا کرتے تھے۔ اگر اجنبی شناخت کر لیا جاتا تو ہو سکتا تھا کہ استاد اعزاز اکرام سے پیش آئے (جب کہ کسائی کے یہاں الأخفش، (دیکھیے یاقوت : ادبا، ۴ : ۲۴۴ ببعد)۔ مساجد میں بعض اوقات مناظرے بھی ہوا کرتے تھے جن میں کبھی کبھی خاصی شدت آ جاتی تھی جیسے بغداد کی مسجد رصافہ میں ابن سُریج (م ۳۰۶ھ/۹۱۸ء) اور داؤد الظاہری کے بیٹے کے درمیان جس میں ابن سریج کامیاب ہوا (Wustenfeld : شافعی، ص ۱۱۰ ببعد)۔ نظامیہ کے اساتذہ بھی مناظرے کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۰۹)۔ مشہور و معروف اساتذہ کے پاس دوسرے علما ہی نہ آتے تھے بلکہ جب (نواح ۳۰۰ھ میں) ابن کیسان درس دیا کرتے تھے تو تقریباً ایک سو گھوڑے وغیرہ مسجد کے باہر کھڑے رہتے تھے کیونکہ عمائدین ان کے درس میں شریک ہوتے تھے (یاقوت : ادبا، ۶ : ۲۸۲)۔ استاد مختلف "عمامہ پوش طلبہ" کی درجہ بندی کیا کرتے تھے (مُعمَّم، مُتعمِّم، اَرباب العمامہ، اَصحاب العمامہ؛ دیکھیے المقریزی، ۲ : ۲۴۶؛ Quatremère : *Hist. Sult. Maml*، ۱/۱ : ۲۴۴ ببعد؛ ۲/۲ : ۲۶۶؛ Dozy : *Supplément*، ۲ : ۱۹۹ الف)؛ مشرق اندلس میں وہ عمامہ نہیں پہنتے تھے مگر یہ ایک استثناء تھا (المقریزی، ۱ : ۱۳۷)۔ قاضی ابو یوسف (م ۱۸۲ھ) کی نسبت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے علما کا لباس مقرر کر دیا تھا (ابن قُطلوبغا، طبع Flugel، شمارہ ۲۴۹)۔

اس ڈھیل کے باوجود مساجد کے عملہ اساتذہ میں کچھ استقامت ضرور پیدا ہو گئی تھی۔ اس کا تعلق تنخواہ کے سوال سے تھا۔ یہ معاملہ ایک عرصے سے زیر بحث تھا کہ آیا درس و تدریس کے لیے معاوضہ قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ استاد معاوضہ قبول کر سکتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور حریص معلمین کی بڑی مذمت کی گئی ہے۔ ایسے لوگوں کا متواتر تذکرہ آتا ہے جو بلا اجرت تعلیم دیا کرتے تھے (البخاری، کتاب الاجارہ، باب ۱۶؛ ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ۳۶؛ ابن ماجہ، کتاب تجارت،

باب ۸؛ دیکھیے Goldziher: *Muh. Stud.*، ۲: ۱۸۱ ببعد؛ مقالہ فن تعلیم، شمارہ ۳ تا ۴، در Hasting: *Encycl. of Rel. and Ethics*؛ Lammens: معاویہ، ص ۳۶۰ ببعد؛ *J. A.*، ۱۹۰۱ء، ص ۱۴۳؛ Wüstenfeld: شافعی، ص ۲۹۵؛ Mez: *Renaissance*، ص ۱۷۶)۔ بعض علما کا دستور تھا کہ وہ [کسب معاش کے لیے] کوئی پیشہ یا صنعت سیکھ لیا کرتے تھے۔ ایسی مثالیں بکثرت مل جاتی ہیں۔ علما کی جماعت میں ایسے بھی اصحاب پائے جاتے ہیں جو جفت سازی، قفل سازی، چہل سازی کا کام کیا کرتے تھے (Wüstenfeld: شافعی، ص ۲۲۴، ۲۴۱، ۲۶۷؛ دیکھیے Mez: *Renaissance des Islam*، ص ۱۷۹)؛ تاہم یہ قاعدہ تھا کہ استاد کو اس کی محنت کا معاوضہ دیا جایا کرے۔ یہ کسی شہزادے یا کسی امیر کی جانب سے محض ذاتی عطیے کی صورت میں ہو سکتا تھا، مثلاً الطبری کو، جب کہ وہ مسجد عمرو میں پڑھایا کرتے تھے، ایک رقم دی گئی (یاقوت: ادباء، ۶: ۴۲۸؛ دیکھیے سیاح علما کے متعلق کوائف جو اوپر مذکور ہیں)، تاہم یہ عموماً ایک باقاعدہ تنخواہ ہوا کرتی تھی جو وقف جائداد سے ادا کی جاتی اور اس طرح مدرّس کی حیثیت باقاعدہ تعلیمی عہدے دار کی سی تھی (دیکھیے نیچے)، خاص کر مدارس میں بھی طریقہ تھا۔ استادوں کی تنخواہ (معلوم، نیز جوامک، واحد جمکیّہ، دیکھیے Dozy: *Supplément* بذیل مادہ) میں اوقاف کی حالت کے مطابق خاصا فرق ہوتا تھا۔ میونیہ میں استادوں کو ۱۰ دینار ماہوار ملا کرتے تھے (المقریزی، ۴: ۱۹۶)، لیکن سلطان صلاح الدین ایوبی کے دوسرے مدارس صالحیّہ اور ناصریہ میں تنخواہ بہت زیادہ تھی؛ صدر مدرّس کو چالیس دینار ماہوار ملا کرتے تھے (دینار = ۱۳ $\frac{1}{3}$ درہم) اور دس دینار بحیثیت صدر اس کے علاوہ ۶۰ رطل روٹی، دو باربرداری کے جانور دریائے نیل سے پانی لانے کے لیے دیے جاتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۵۱)۔ مدرسہ جمال الدین میں ہر مدرّس کو تین سو درہم ماہوار ملتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۵۳)۔ اساتذہ کو خاص موقعوں پر جنس کی صورت میں بھی عطیات ملتے تھے۔ دوسرے مدرسہ ناصریہ میں انھیں ہر مہینے تہواروں پر چینی اور گوشت ملا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۲۲)۔ مجازیہ میں عیدالفطر کے موقع پر مختلف قسم کے نان اور بسکٹ (= کاک اور خشکنانک) اور عید قربان کے موقع پر گوشت ملتا تھا اور رمضان کے مہینے میں ان کے لیے کھانا بھی تیار ہوا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۲۳)۔ بقول المقریزی علما کو کل ۵۰ دینار اور کچھ جنس خام مل جایا کرتی تھی (۲: ۴۶۳)۔ تقریبات کے موقعوں پر ان کو بارہا امتیاز کی غرض سے خاص عطیات اور اعزازی خلعت ملا کرتے تھے۔

علما کے حلقے ہوتے تھے، حلقوں کا نظام جزوی کام کس طرح انجام دیتا تھا، اس کے متعلق ہمیں علم نہیں، تیسری صدی کے آخر میں الرّیاسۃ [مشیخت] کا ادارہ مصر میں قائم ہوا۔ جہاں یزید بن حبیب (م ۱۲۸ھ) کو فقیہ "مصر و شیخہا" اور "سیدنا و عالمنا" اور عبیداللہ بن ابی جعفر (م ـ نواح ۱۳۵ھ) کو "فقیہ زمانہ" (حسن، ۱: ۱۳۱) ملقّب کیا گیا ہے۔ وہاں ایک سلسلہ علما عبدالرحمٰن بن القاسم، (م ۱۹۱ھ) اشہب بن عبدالعزیز (م ـ ۲۰۴ھ) اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ یا ۲۱۵ھ) سے شروع ہوتا ہے اور ان کی نسبت کہا جاتا ہے کہ مصر کی "الریاسۃ" ان کے پاس تھی جس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی

جماعت سے تعلق رکھتے تھے [لیکن ان القاب سے ان علما کی قدر و منزلت کا اظہار ہوتا تھا، نہ کہ کسی خاص گروہ کی ریاست و قیادت] ۔ استادی کے عہدے کو ریاسۃ العلم بھی کہتے تھے جیسا کہ مثلاً یونس (م ۲۲۴ھ) کے لیے کہا گیا ہے (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۲) ۔ جب مذاہب فقہ معرض وجود میں آئے تو ہر علاقے میں ہر مذہب کا رئیس ہوا کرتا تھا ۔ اس کے لیے معیار یہ تھا : انتہت الیہ الرّیاسۃ فی مذہب مالک ؛ جیسا کہ ابن المواز (م ۲۸۱ھ) اور دوسرے علما کے لیے اس کا ذکر آیا ہے (حسن : ۱ : ۱۳۶؛ ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۱۱۹) اور شافعیوں میں اسفرائنی (م ۴۰۶ھ) کے لیے (ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۲۱۱ ببعد؛ دیکھیے حسن، ۱ : ۱۹۶؛ ابن جبیر، ص ۲۱۹، ۲۲۰)، حنفیوں میں الکرخی (م ۳۴۰ھ) کے لیے (ابن قطلوبغا، شمارہ ۱۱۵؛ دیکھیے شمارہ ۱۰۱، ۱۰۳؛ ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۱۱۶)؛ حنبلیوں میں البربہاری (م ۳۲۹) کے لیے (ابن مسکویہ، قاہرہ ۱۹۰۵ء، ص : ۲۶۰) ۔ رئیس کے علاوہ ہمیں دوسرے نام بھی ملتے ہیں، جیسے امام الحنفیہ ببغداد یا بخراسان یا شیخ اصحابنا بماوراء النّہر (ابن قطلوبغا، شمارہ ۶۷، ۹۶، ۱۹۶؛ دیکھیے شیخ الحنفیہ : ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۱۱۶)؛ شیخ المالکیۃ فی وقتہ (حسن، ۱ : ۲۰۹) ۔ ایسے ناموں یا القاب سے ہمیشہ یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا یہ محض اعزازی القاب ہیں، جیسے امام وقتہ، امام عصرہ (ابن قطلوبغا، شمارہ ۲۰۶، ۲۱۷)، "استاد زمانہ" (حسن، ۱ : ۹، ۱۴۱)؛ "رأس فی علم الکلام" (کتاب مذکور، شمارہ ۱۹۲)؛ سیّدنا (کتاب مذکور، شمارہ ۵۰) "حنبلیوں کا استاد اور ان کا فقیہ (ابن تغری بردی، ۲/۲ : ۱۱۳) ۔

اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ خاص خاص مضامین میں بھی ریاست قائم تھی، مثلاً "شیخ القرّاء بمصر" (حسن، ۱ : ۲۳۰)، "ریاسۃ الحدیث بمصر" (کتاب مذکور، ۱ : ۱۶۳، الرّشید) "ریاسۃ الفتوٰی" (Quatremère : *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۲ : ۱۷)، "ریاسۃ الأقراء والأداء" در اسکندریہ (حسن، ۱ : ۲۰۱) ۔ ایک علاقہ کے اطبا کا بھی رئیس الاطباء ہوتا تھا (المقریزی، ۲ : ۲۳۷؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۸۶، ۲۴۷)؛ ایک قاضی ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء میں اطبا کا رئیس مقرر ہوا (Quatremère، کتاب مذکور، ۱/۲ : ۸۱) ۔ ایک "رئیس المہندسین بھی تھا (المقریزی، ۲ : ۲۲۴) ۔ بعض علما کو شیخ الاسلام کا اعزازی لقب ملتا ہے، مثلاً ساتویں، آٹھویں اور نویں صدی میں (حسن، ۱ : ۱۴۳، ۲۰۵؛ Quatremère : کتاب مذکور، ۱/۲ : ۶۸؛ ۲/۲ : ۲۷۰، ۲۸۰ : امام ابن تیمیہ)، غالباً یہ اصطلاح پہلے ابھی استعمال ہوتی تھی (Mez : *Renaissance*، ص ۱۷۹) اور شیخ الشیوخ کے معنی صوفیہ کا سب سے ممتاز سر گروہ کے ہیں (المقریزی، ۲ : ۲۷۵) [بعض ممالک مثلاً ترکی وغیرہ میں شیخ الاسلام کی خاص "مسند" ہوتی تھی، اس پر فائز ہونے والے علما اس اعزازی لقب سے پکارے جاتے تھے] ۔

یہ بات واضح نہیں ہے کہ ابتدائی زمانے میں اساتذہ کے حلقے کی اصلی اہمیت کیا تھی ۔ مختلف علاقوں میں ان کا ایک رئیس العلما ہوا کرتا تھا جیسے مدینہ منورہ میں (ابن جبیر، ص ۲۰۰، س ۵)، بغداد میں (کتاب مذکور، ۲۲۰، س ۲۲۲)، قاہرہ اور بالائی مصر میں (حسن، ۱ : ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۹۱)، اسے "رئیس الرؤساء" بھی کہتے تھے (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۴؛ یاقوت : ادباء، ص ۲۴۸) ۔ ہر مذہب کا ایک رئیس اپنے علاقے میں ہوتا

تھا (حسن، ۱ : ۱۳۸، س ۱۰؛ یاقوت، ۴ : ۲۲۵) - رئیس الرؤسا بعض فنون کے استادوں کو ہدایات دے سکتا تھا (یاقوت: ادباء، بمحل مذکور) غالبًا اس کو بعض علاقوں میں نقیب النقباء کہتے تھے، جس کی اجازت کے بغیر خلیفہ کسی استاد کو ۴۲۱ھ میں مسجد المنصور کے عملے میں شامل نہیں ہونے دیتا تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۲۳۶ ببعد) - اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رئیس العلماء اس وقت بھی اساتذہ کے تقرر میں اثر انداز ہو سکتا تھا - یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ تقرر کسی امتحان کے بعد ہوا کرتے تھے - اس اثر اندازی سے درس دینے کا استحقاق عملاً ضرور محدود ہو جاتا تھا، لیکن اس کے بہتر نتائج بھی متوقع تھے، کیونکہ اس کی بنا پر اہل لوگ ہی اس کام کے لیے چنے جاتے تھے] متاخر زمانے میں قاہرہ اور مکہ مکرمہ کے رئیس العلما کا بڑا اثر و رسوخ تھا، کیونکہ وہ یہ فیصلہ کیا کرتے تھے کہ کس کو اساتذہ کے حلقے میں شامل کیا جائے اور اس کے علاوہ تنخواہوں پر بھی انھی کا عمل دخل تھا.

مسجد میں اساتذہ کی جگہ کے لیے خاص مقام اکثر کسی ستون کے قریب ہوتا تھا - یہ اس کی مجلس تھی، جو اس کے جانشینوں کو متوارث ہو جاتی تھی - البویطی "خلیفۃ الشافعی فی حلقتہ" تھے (حسن المحاضرہ، ۱ : ۳۵؛ دیکھیے ۱۸۱، ۱۸۲؛ المقریزی، ۴ : ۵؛ یاقوت : ادباء، ۴ : ۱۳۵؛ Wustenfeld : شافعی، ص ۳۰۹) - صدیاں گزر گئیں، لیکن حلقۂ درس کی ظاہری شکل و صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی، استاد کے شاگرد ایک دائرے میں اپنے استاد کے سامنے بیٹھ جاتے تھے ("تحلقوا" = یعنی سامعین حلقہ بنا لیتے تھے، المقریزی، ۴ : ۴۹، س ۱۷ ببعد؛ دیکھیے Hist. Sult. Maml، ۱/۲ : ۹۲ ببعد) - استاد ایک سجادے پر بیٹھا کرتا تھا (دیکھیے یاقوت : ادبا، ۱ : ۲۵۴) یا فروہ (کھال) پر بیٹھتا تھا - وضع میں یہ بات اکثر وقار کی علامت کے طور پر بیان کی جاتی تھی (العمری : التعریف، ۱ : ۱۳۴) - کسی کے لیے کھڑے ہو کر درس دینا خلاف قاعدہ خیال کیا جاتا تھا (یاقوت : ادباء، ۲ : ۲۳۸؛ دوسری رائے کے لیے دیکھیے البخاری، کتاب العلم، باب ۵۴) - جہاں سامعین کی تعداد اور زیادہ ہوتی وہاں ہم اکثر استاد کے لیے قدرے بلند نشست دیکھتے ہیں (قدیم زمانے کے لیے دیکھیے ابن بطوطہ، ۱ : ۲۱۲) ابن الحاج اس کی اس لیے مذمت کرتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں استاد کو اپنے سامعین سے بلند ہو کر نہ بیٹھنا چاہیے، وہ تو قالین اور کھال کو بھی بیجا نزاکت پسندی بتاتا ہے (المدخل، ۱ : ۹۶ ببعد).

مسجدوں میں اساتذہ کے رہائش رکھنے کا دستور نہ تھا تاہم بعض استثنائی صورتوں میں وہ مسجد میں حجرہ لے کر رہ سکتے تھے، مثلاً الغزالی جامع اموی میں رہتے تھے اور ابن جبیر نے ان کا حجرہ بھی دیکھا ہے، ابن بطوطہ ایک استاد الکرمانی کا ذکر کرتا ہے جو جامع ازہر کی چھت پر رہا کرتے تھے (۱ : ۲۹۰؛ نیز دیکھیے ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۲۰۳)، کچھ عرصے بعد مسجد کے متصل مکانوں کی تعمیر کا پتہ چلتا ہے؛ چنانچہ العزیز نے جامع ازہر کے استاد کی رہائش کے لیے ایک مکان مسجد کے قریب ہی تعمیر کرایا (المقریزی، ۴ : ۴۹) - اس سے پہلے زمانے کے مدارس، جو نظام الملک نے قائم کیے تھے ان میں سے اکثر کے ساتھ مدرسین کی رہائش کے لیے کمرے تھے، خصوصاً اس لیے کہ استاد اکثر اوقات اپنے گھر ہی میں درس دیا کرتے تھے اور

یہ دستور بعد کے زمانے میں بھی پایا جاتا رہا، چنانچہ الخجیری (م ۵۴۳ھ / ۱۱۴۹ء) مدرسہ یبوتیہ میں رہا کرتے تھے (Wustenfeld : شافعی، ص ۳۰۸) اور مدرسہ صالحیہ میں صدر مدرس کا مکان عمارت مدرسہ کے اندر ہی تھا (ابن جبیر، ص ۴۸)۔ شمس الدّین (م ۶۳۷ھ) دمشق کے مدرسہ عالیہ میں رہتے تھے جہاں وہ فقہ کی تعلیم دیا کرتے تھے (ابن ابی اُصَیبعہ، ۲ : ۱۷۱؛ دیکھیے نیز ص ۲۶۰)۔ یہی صورت دوسرے مدارس میں بھی ہوگی، لیکن پھر بھی استاد زیادہ تر مدارس سے باہر ہی رہا کرتے تھے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس میں سے کئی ایک متعدد مقامات پر درس دیا کرتے تھے (دیکھیے Wustenfeld : شافعی، ص ۱۸۷؛ بعد کے زمانے کے لیے حسن المحاضرہ، ۱ : ۱۳۸، ۱۸۵ تا ۱۸۷)۔

استادوں میں بہت سے قاضی بھی ہوا کرتے تھے (جس طرح کچھ پہلے قُصّاص کو بھی یہ منصب مل جاتا تھا جو ایک لحاظ سے استادوں کے پیش رو تھے (دیکھیے بالا)؛ چنانچہ فاطمی قاضی علی بن نعمان فتح مصر کے تھوڑا عرصے بعد ہی جامع الازہر میں شیعی فقہ کا درس دینے لگ گئے اور اس کے بعد اسی خاندان قاضیان کا ایک اور فرد بھی وہاں پڑھاتا تھا (الکندی : وُلاۃ، ص ۶۰۰)۔ اسی طرح قاضی بغداد میں درس دیا کرتے تھے (Wustenfeld : شافعی، ص ۲۳۵)۔ قاضی القضاۃ خصوصاً مدارس میں تعلیم بھی دیتے پائے جاتے ہیں، مثلاً قاہرہ کے مدرسہ صالحیہ میں حنبلی قاضی القضاۃ درس دیا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲۰۹) ایک اور قاضی القضاۃ (Quatremére : *Hist. Sult. Maml.*، ۲/۱، ۱۳۵) منصوریہ میں بھی پڑھایا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۲۱۹)؛ ناصریہ میں مالکی، حنبلی اور حنفی مذاہب کے قاضی القضاۃ درس دیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۲۳؛ نیز دیکھیے منازل العز، ص ۱۸۴؛ الجمالیہ، ص ۲۳۸، وغیرہ؛ مکہ کے لیے اخبار مکہ، ۲ : ۵۰۱ ببعد)۔ قاضیوں کو ان کی نیکی و پارسائی کی بنا پر بعض اوقات متعدد عہدوں پر فائز کر دیا جاتا تھا، قاضی القضاۃ ابن بنت الاعز (نواح ۷۰۰ھ) ۱۷ عہدوں پر فائز تھا (Quatremére : *Hist. sult Maml.*، ۲/۱ : ۱۳۷ ببعد)۔ استاد مفتی بھی ہو سکتے تھے (مثلاً یاقوت : اُدَباء، ۴ : ۱۳۶)۔

آج کل دستور ہو گیا ہے جب کوئی استاد فوت ہو جائے تو جامع الازہر میں تین روز تک عزا داری کی جاتی ہے اور اس کے رواق کے قریب اور منبر پر قرآن خوانی ہوتی ہے۔ درس و تدریس کا سلسلہ روک دیا جاتا ہے (مصطفی بیرم : رسالہ، ص ۵۶)، یہ کسی حد تک پرانا دستور ہے۔ جب الشیرازی کا انتقال ہوا تو ان کے شاگرد تین روز تک نظامیہ میں خاموش بیٹھے رہے اور مدرسہ کچھ عرصے تک بند پڑا رہا، اسی طرح الجوینی کی وفات پر بھی مدت تک کوئی درس نہ ہوا۔ اس کی میز کو توڑ دیا گیا اور شاگردوں نے اپنے قلم اور دواتیں توڑ ڈالیں (Wustenfeld : شافعی، ص ۲۵۲، ۳۰۱)۔

استاد کے ساتھ ساتھ ایک سبق دہرانے والا (= مُعِید) بھی اکثر اوقات مقرر کیا جاتا تھا بلکہ عموماً استاد کے ساتھ دو مُعِید ہوا کرتے تھے۔ یہ معید بھی عالم فاضل ہوتے تھے اور بوقت ضرورت استاد کی جگہ پڑھا سکتے تھے۔ اس کا فریضہ یہ ہوتا تھا کہ درس کے بعد طلبہ کو سبق کی دہرائی کروا دے اور کم ذہین طلبا کو سبق سمجھا دیا کرے۔ مشہور و معروف فقیہ البیہقی شروع میں مدرسہ خروبیہ (المقریزی، ۴ : ۲۰۲) میں اپنے خسر کے معید

ہی مقرر ہوے تھے ۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک شخص ایک مدرسے میں تو استاد رہے اور دوسرے میں معید (جیسے النّاصر، م ٦٦٩ھ؛ حسن المحاضرہ، ١ : ١٨٩) ۔ مشہور مؤرّخ ابن خلّکان جب بوڑھے ہوگئے تو انھوں نے تعلیم و تعلم کا کام اپنے معیدوں کے حوالے کر دیا (Hist. Sult. Maml.، ١/٢ : ١٨٢) ۔ مدرسہ صالحیہ کو، جس میں چار استاد اور دو معیدوں کی ضرورت تھی، تیس برس تک صرف ١٠ معید ہی چلاتے رہے اور کوئی استاد مقرر نہ ہوا (المقریزی، ٤ : ٢٥١؛ نیز دیکھیے ص ٢٠٠؛ السبکی : معید النعم، ص ٥٤ ببعد؛ القلقشندی : صبح الاعشیٰ، ٣٦٣، اور Hanerberg : Schul. und Lehrwesen der Muhammedaner، ص ٢٥؛ Wustenfeld : Die Akademien der Araber und ihrer Lehrer، ١٨٣٧ء) ۔

٨- طلبہ

گو استاد کا درس سننے کے لیے ہر شخص "حلقہ" میں داخل ہو سکتا تھا، مثلاً المقدسی ہمیں بتاتا ہے کہ الفارس کے علما صبح سے لے کر دوپہر تک اور عصر سے مغرب تک عامۃ النّاس کے لیے (للعوام، B. G. A.، ٣ : ٣٣٩) مسجد میں بیٹھا کرتے تھے، لیکن جونہی اساتذہ کی ملک میں باقاعدہ جماعت قائم ہو گئی تو طلبہ بھی، جو باقاعدہ طور پر اسلامی علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، قوم کا ایک جداگانہ معروف گروہ شمار ہونے لگے ۔ اساتذہ سمیت انھیں تعلیم یافتہ لوگوں، یعنی اصحاب العمامہ، کی ایک برادری سمجھا جانے لگا (مصر میں ان لوگوں کو اب اہل العمّہ کہتے ہیں) ۔ یہ لوگ اپنی مرضی کے مطابق اپنے استادوں کا انتخاب کرتے تھے، اس لیے بہت مشہور و معروف استادوں کے پاس طلبہ کی کثیر تعداد رہتی تھی ۔ مصر میں مالکی امام محمد النّعالی (م ٣٨٠ھ) کے پاس طلبہ کی اتنی بڑی جماعت تھی کہ وہ مسجد کے ١٧ ستونوں کے گرد کا رقبہ گھیر لیا کرتی تھی (حسن المحاضرہ، ١ : ٢٠٧) اور الاسفرائنی (م ٤٠٦ھ) کے پاس مسجد ابن المبارک میں ٤ ستونوں کا احاطہ، یعنی ٧٠٠ طلبہ تھے (Wustenfeld : شافعی، ص ٢١٧) ۔ بعض طلبہ بہت سے اساتذہ کا درس سنا کرتے تھے، ابن حمکان (م ٤٠٥ھ) نے بصرے میں زیادہ نہیں تو ٤٧٠ استادوں کے درس میں حاضری دی (کتاب مذکور، ص ٢١٥) ۔ بہت سے طلبہ کی تعلیم ہی ختم نہ ہوتی، کیونکہ انھیں ہمیشہ نئے استاد مل جاتے تھے جن کی اپنے بڑھاپے تک وہ شاگردی کرتے رہتے تھے، اگرچہ خود بھی درس دینے لگے ہوں ۔ زیادہ شائق طالب علم صرف اکابر اساتذہ (دَرَسَ علیٰ) ہی کے درس میں شامل ہوا کرتے تھے اور اس لیے اسلامی دنیا میں بہت کچھ سیاحت کرتے تھے (دیکھیے B. G. A.، ٣ : ٢٣٧) ۔ طلب علم کی غرض سے سفر کرنے کا دستور کچھ تو بحیثیت استاد اور کچھ بحیثیت طالب علم (دیکھیے Wustenfeld : شافعی، ص ١٢١) ۔ مسلمانوں میں بہت عرصے تک جاری رہا ۔ ابن خلدون اس قسم کی سیاحت کو ضروری خیال کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ اس کے اپنے زمانے میں جب المغرب میں تعلیمی معیار پست ہو گیا تھا تو بہت سے مغربی ممالک (شمالی افریقیہ) کے لوگ شام اور مصر میں تحصیل علم کی غرض سے آ جایا کرتے تھے (مقدمہ، فصل ٦، ٧؛ عدد ٢، ٤٤) اور زمانہ حاضرہ تک بھی جامع الازہر اور دیگر اعلیٰ جوامع میں تمام اسلامی دنیا کے طالب علم کشاں کشاں چلے آتے ہیں ۔

طلبہ کے ہاں (اساتذہ کے لیے) "قرء علیٰ" اور فقہ پڑھنے میں "تفقّہ علیٰ" (ابن قطلوبغا، ص ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٨، ٥٤ وغیرہ) یا "قرء الفقہ علیٰ"

جیسی اصطلاحیں مروج تھیں (کتاب مذکور، ص ۲۱)۔ جب کوئی طالب علم اپنے استاد کا درس نصاب ختم کر لیتا تو استاد اس خاص مضمون میں طالب علم کو فارغ التحصیل قرار دے دیا کرتا تھا (یاقوت: اُدَباء، ۲: ۲۵۵، س ۱۷) اور طالب علم اس قابل ہو جاتا کہ وہ اپنے آپ کو اس مضمون میں فارغ تصور کرے، مثلاً تخرّج علیہ (کتاب مذکور، ص ۲۴۴) یا تفقّه فی ---- (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۶۳، س ۷ زیریں، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۱۲: ابن تغری بردی، ۲/۱: ۳۲۲؛ B. G. A.، ۳: ۳۳۷؛ ابن قطلوبغا، طبع Flugel، ص ۴۴؛ یاقوت، ۲: ۵۱۲)۔ طالب علم کا تعلق اپنے استاد سے ایسا ہی ہوتا ہے جیسے بزرگ خاندان سے اور وہ استاد کی دست بوسی کیا کرتا تھا۔ اس تعلق کے باوجود لفظی نزاع بھی ہو جایا کرتی تھی (دیکھیے سلیمان رصد: کنز الجوہر، ص ۱۴۰ ببعد، ۱۹۲ ببعد)۔

مدارس کی وجہ سے استاد اور شاگرد کے باہمی تعلقات میں ایک جدت یہ پیدا ہوئی کہ ہر معلّم کو طالب علموں کی مقررہ تعداد (عام طور پر ۲۰، دیکھیے بالا) سپرد ہونے لگی۔ اس سے طریقۂ تعلیم میں زیادہ باقاعدگی آ گئی، لیکن اس کے باوجود بے قاعدہ طالب علم بھی داخل کر لیے جاتے تھے (دیکھیے ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۱۹۸)۔ ابن خلدون کے زمانے میں طالب علموں کے لیے مدارس تونس میں حصول تعلیم کی میعاد پانچ سال تھی، لیکن المغرب میں سولہ سال (مقدمہ، فصل ۶، عدد ۲، ص ۳۴۰، قاہرہ ۱۳۲۲ھ)، [جس کی وجہ نصاب تعلیم اور طریقۂ تعلیم کی غیر یکسانیت تھی] لیکن اب بہر حال نظام تعلیم کو صحیح معنوں میں باقاعدہ کر لیا گیا ہے۔ ابن الحاج اس بات کی شکایت کرتا ہے کہ طالب علم بلا ضرورت ایک مسجد سے دوسری مسجد میں جاتے رہتے ہیں، البتہ اگر نیا استاد ہی زیادہ قابل ہو تو مسجد (مدرسہ) تبدیل کرنے کی معقول وجہ ہو سکتا ہے (المدخل، ۲: ۱۳۹ ببعد)۔

کبھی کبھار طالبات کا ذکر بھی آ جاتا ہے، ان میں سے ایک طالبہ مجلس الشافعی کی رکن تھی (حسن المحاضرہ، ۱: ۱۸۰، زیریں)۔ ابتدائی صدیوں میں یہ بات کچھ غیر معمولی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا تذکرہ احادیث میں کئی بار آ چکا ہے، جس کے مطابق خاص خاص دن عورتوں کی تعلیم کے لیے مخصوص تھے (البخاری، کتاب العلم، باب ۳۲، ۳۶، ۵۰) [اسلام میں مردوں کی طرح عورتوں کی تعلیم پر بھی زور دیا گیا ہے، مگر یہ تعلیم اُن کی سماجی ضروریات کے مطابق ہو اور پھر مخلوط بھی نہ ہو]۔

جامع الازہر میں اب یہ دستور ہو گیا ہے کہ جمعہ کے روز اور جمعرات کو بعد از دوپہر کوئی درس نہیں ہوتا اور یہی صورت فاس میں بھی ہے (Péritié، در Archives Marocaines، ۱۸: ۳۰۱)۔ ابن الحاج کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور اس کے زمانے ہی میں شروع ہو گیا تھا، کیونکہ وہ اس کے خلاف بھی احتجاج کرتا ہے اور دوپہر سے پہلے طہارت و غسل وغیرہ کاموں کی اجازت دیتا ہے (المدخل، ۲: ۱۳۰)؛ اس کے نزدیک جمعے کی نماز کے بعد کا وقت مطالعے کے لیے خاص طور پر موزوں ہوتا ہے۔ یہ عام دستور کے بھی مطابق ہے، چنانچہ جامع الازہر میں اس کے قیام کے بعد ہی سے خصوصی تعلیم (ہدایات) اسی وقت دی جایا کرتی تھی (المقریزی، ۴: ۴۹، س ۷ ببعد؛ دیکھیے یاقوت: اُدَبا، ۲: ۱۹۸)۔ دوسری طرف ہمیشہ سے یہ رواج رہا ہے کہ جمعے کو

دکانیں بند ہوتی ہیں اور عام تعطیل منائی جاتی ہے۔ الازہر میں ان ایام کے علاوہ جن کا پہلے ذکر آ چکا ہے، تہواروں اور مختلف مولدوں کے ایام میں بھی تعطیل ہوتی ہے، جو شعبان، رمضان المبارک اور شوال المکرم کے نصف مہینے میں آتے ہیں۔ نیز موسم گرما کے ۴۵ دن میں، جب عام تعطیلات اس موسم میں نہ آئیں، چھٹی رہتی ہے۔

طلبہ کی اکثر تعداد ہمیشہ سے غیر مستطیع رہی ہے۔ بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ) اپنے شاگردوں کے سامنے ایک ایسے شخص کی مثال پیش کرتے تھے جو صرف گوبھی کے پتوں پر، جو اس کے سامنے پھینک دیے جاتے تھے، بسر اوقات کیا کرتا تھا اور ایک طالب علم کی جس نے کاغذ خریدنے کے لیے اپنا پاجامہ بیچ ڈالا تھا (یاقوت: اُدبآء، ۲ : ۳۷۰)۔ اسی بنا پر طلبہ مسجد میں قیام کر سکتے تھے (کتاب مذکور، ۱ : ۲۵۵، ص ۵، بنو امیّہ کی مسجد کے مینار میں، نواح ۴۰۰ھ) اہل خیر ان کے حال پر توجہ کرتے تھے۔ فاضل خلیفہ القادر (۳۶۳ تا ۳۸۱ھ) روزانہ اپنے دسترخوان پر سے کھانا بھجوایا کرتا تھا جو مسجدوں میں رہنے والے لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا (Mez : *Renaissance*، ص ۱۱، ۲۹۷ ببعد، بحوالہ ابن الجوزی)۔ وزیر ابن الفرات (م ۳۱۲ھ) نے بیس ہزار درہم کا ایک وقف "طُلّاب الحدیث" کے لیے کر دیا گیا تھا (کتاب الوزرآء، طبع Amedroz، ص ۲۰۱ ببعد)۔

مدارس میں طلبا کو جاے قیام کے علاوہ کچھ اور مراعات بھی حاصل تھیں، مدرسہ صیوفیہ میں، جس کا بانی سلطان صلاح الدّین ایوبی تھا، طلبا کو اپنے طبقات کے مطابق وظیفہ ملا کرتا تھا، مگر استاد کو سب سے پہلے گیارہ دینار کی رقم ماہوار ادا کر دی جاتی تھی (المقریزی، ۴ : ۱۹۶)، ایک اور مدرسہ میں انہیں ۳ رطل روٹی روزانہ ملا کرتی تھی اور ۳۰ درہم فلوس ماہوار (کتاب مذکور، ص ۲۵۳)۔ خاص خاص تقریبات پر انہیں گوشت اور چینی بھی دی جاتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۲۳)؛ فاس کے متعلق دیکھیے : *Arch. Marocaines*، ۱۸ : ۲۸۹)۔

مدارس سے لوگوں کی دلچسپی بڑھ جانے کے باعث ان لوگوں پر بھی زیادہ توجہ ہونے لگی، جو دوسری مساجد میں تعلیم پایا کرتے تھے۔ ۷۶۷ھ میں ابن طولون کی مسجد میں امیر یلبغا نے مدرسے کو بھی پھر جاری کیا اور اس میں سات حنفی مدرس مقرر کیے اور طالب علموں کو چالیس چالیس درہم اور ایک اردب گندم (اردب = ۴ صاع، ایک صاع = ۴۲۰ تولہ" تقریبا ساڑھے تین سیر) ہر مہینے ملا کرتا تھا (المقریزی ۴ : ۴۲)۔ ۷۰۲ھ کے زلزلے کے بعد سالار نے جامع الازہر کی تجدید کرائی اور اس وقت سے وہاں برابر درسی اور اقامتی کمرے بڑھائے جاتے رہے۔ ۸۱۹ھ میں اس مسجد میں مختلف قوموں کے غیر مستطیع طلبہ کی مجموعی تعداد ۷۵۰ تھی اور ہر ایک کا الگ رواق تھا۔ انہیں وظائف اور خوراک، روٹی اور حلوہ ملا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۵۴)؛ قائت بے (۸۷۲ تا ۹۰۱ھ) نے شامی اور ترک طلبہ کے لیے رہائشی مکانات بنوائے اور بارھویں صدی میں امیر کتخدا نے نہ صرف تعلیم کے کمروں کو وسیع کرایا، بلکہ مکی اور سوڈانی طلبہ کے رہائشی مکانات کو بھی از سرنو تعمیر کرا دیا اور بالائی مصر کے طلبہ کے لیے نئے دارالاقامہ اور مطبخ بنوا دیے۔ اس زمانے میں مسجد کے ساتھ کئی مطبخ تھے (دیکھیے اب تک مشرق دروازے کا نام باب الشربہ، یعنی "شوربے کا دروازہ" ہے)۔ رمضان المبارک کے مہینے میں کتخدا انہیں جنس کی صورت میں بہت کچھ دیا کرتا تھا اور ان کی روٹی کی روزانہ رسد (جرایہ) میں اضافہ

کر دیا کرتا تھا (تا ۱۲۸۸ھ تک کے لیے دیکھیے المقریزی، ۴ : ۴۹ تا ۵۵ ؛ موجودہ زمانے تک کے لیے سلیمان رصد الحنفی کی کنز الجوہر فی تاریخ الازہر، کتخدا کے زمانے تک دیکھیے الجبرتی : عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، ۱ : ۲۳۸ تا ۲۴۹؛ فاس کے لیے *Arch. Maroc*، ۱۸ : ۲۸۹)۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے عثمان کتخدا نے مسجد سے متصل ایک مکان نابیناؤں کے لیے بنوایا تھا۔ انیسویں صدی عیسوی میں محمد علی خدیو مصر نے طلبہ کے لیے ایک نیا دارالاقامہ تعمیر کرایا اور اس کے جانشینوں نے بھی اس کی تقلید کی (دیکھیے سلیمان رصد : کنز الجوہر، وغیرہ ص ۶۷، ۸۶، ۹۹، ۱۱۲)۔

ایسا طالب علم جو مسجد میں رہتا ہو مجاور کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح مکہ کے حاجیوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے (ابن جبیر، ص ۱۱۲) اور ہر شخص جو مسجد میں رہتا ہو سے بھی مجاور کہتے تھے (دیکھیے بالا)۔ طلبہ کے کمرے (اروقہ) ان کی قومیت کے لحاظ سے تقسیم ہوتے ہیں۔ اروقہ کی اصطلاح اس لیے استعمال ہوتی ہے کہ ابتدا میں یہ لوگ ستونوں والے دالانوں میں رہا کرتے تھے (دیکھیے بالا)، ہر رواق ایک شیخ کے ماتحت ہوتا ہے۔ بہت سے طلبہ خانقاہوں میں بھی رہتے تھے اور بعض ذاتی مکانوں میں۔ جب Lane مصر میں تھا تو استادوں کے ہاں عموماً طلبا رہا کرتے تھے۔ فاس میں آج کل طلبہ ایک مقدم کا انتخاب خود کرتے ہیں جو دربانی اور نگرانی کے فرائض انجام دیتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کا ایک ناظر بھی ہوتا ہے (*Arch. Maroc.*، ۱۸ : ۲۸۸، ۲۹۸)۔ جامع الازہر میں طلبہ کو رہائش کے ساتھ معمولی خرچ ملتا تھا جو زیادہ سے زیادہ ایک پونڈ ماہوار ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ روزانہ روٹی کی مقررہ مقدار بھی ملتی تھی، مگر اس میں غیر مقیم طلبہ بھی حصہ دار ہوتے تھے۔ ایسے طلبہ کی تعداد تین ہزار کے قریب تھی۔ لڑکوں کی ان اقامت گاہوں میں کبھی کبھار جھگڑا بھی ہو جاتا تھا (دیکھیے سلیمان رصد : کنز الجوہر، ص ۱۷۵ تا ۱۹۶) اور جنگ عظیم کے بعد سے جامع الازہر نے سیاسی تحریکات میں نمایاں حصہ لیا ہے (طریقۂ تعلیم، اساتذہ اور طلبہ کے لیے نیز دیکھیے علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدۃ، ۴ : ۲۹ ببعد [نیز رک بہ مقالہ المتعلم والمعلم؛ مدارس و مکاتب])۔

۹۔ تعلیم کی حالیہ اصطلاحات [رک بہ آلالیڈن، بذیل مادہ نیز مدارس و مکاتب]۔

ز۔ انتظام مسجد

۱۔ مالیات :

قدیم ترین مساجد مختلف جماعتوں کے حکمرانوں نے تعمیر کی تھیں اور ان سادہ ابتدائی مساجد کی تعمیر کا سارا کام عوام کا مرہون منت ہے۔ عام طور سے حکمرانوں، امرا، اعلٰی عہدہ داروں یا دوسرے مال دار لوگوں نے اپنی ذاتی حیثیت میں مساجد تعمیر کروائیں اور ان کی نگہداشت کا خرچ بھی خود اٹھایا۔ ابن طولون کی مسجد پر بانی نے ایک لاکھ بیس ہزار درہم خرچ کیے، مسجد مؤید پر ایک لاکھ دس ہزار درہم صرف ہوئے (المقریزی، ۴ : ۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸)۔ مسجد کے متوالی اخراجات کے لیے جائدادیں وقف اور حبس کر دی گئیں (اس کے متعلق فقہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے I. Krosmarik : *Das Wakfrecht*، Z.D.M.G.، ج ۴۵، ۸۹۱ء، ص ۵۱۱ تا ۵۶۶ : E. Mercier : *La Code du habous ou ouakf selon la legislation musulmane*، ۱۸۹۹ء)۔ تیسری صدی میں

ایسے مکانوں کا ذکر آتا ہے جو مسجد کی ملکیت تھے اور جنھیں مسجد کی طرف سے کرایہ پر دیا جاتا تھا (Führer ،Papyrus Erzhertog Rainer، شمارہ ۷۷۳، ۸۳۶) اور ابن طولون نے شمار مکان اپنی بنا کردہ مسجد اور دارالشّفا کے اخراجات کے لیے وقف کر گیا (المقریزی، ۳ : ۸۳)۔ بقول المقریزی جائدادیں محمّد ابوبکر المَاذرَائی کے عہد سے پہلے وقف نہ کی جاتی تھیں، اس نے بطریق وصیت برکۃ الحبشؔ اور سیوط وقف کیے (نواح ۳۰۰ھ)، لیکن اسے فاطمیوں نے دوبارہ منسوخ کر دیا (حوالۂ مذکور)۔ الحاکم نے نہ صرف اپنی تعمیر کردہ مساجد کے لیے، بلکہ پہلے کی بنی ہوئی مسجدوں کے لیے بھی بڑے بڑے وقف قائم کیے، مثلاً الازہر، الحاکمی، دارالعلم جامع المقّس اور جامع راشدہ کے لیے۔ یہ اوقاف رہائشی مکانوں، دکانوں، چکیوں، قیساریہ اور حوانیت پر مشتمل تھے اور دستاویزات متعلقہ (کتاب مذکور، ص ۵۰ ببعد) میں اس بات کی تصریح تھی کہ کس طریق سے اور کس مقصد کے لیے ان جائدادوں کی آمدنی تقسیم ہوگی۔ مساجد کے لیے حمام بھی وقف کیے جاتے (کتاب مذکور، ص ۹۷ برائے ۵۶۹؛ ص ۱۰۸، برائے ۳۳۵ھ)۔ سلطان صلاح الدّین نے اپنے مدارس کو اراضی عطا کی: مثلاً ۵۶۶ھ میں مدرسہ قمحیہ کے لیے ایک "قیساریہ" اور ایک ضیعہ [ج : ضیعات] الفیوم [مزروعہ زمین] میں وقف کیا۔ اساتذہ کو الفیّوم سے گندم آتی تھی اور اسی سال اس نے ناصریہ کے لیے ایک سنار کی دکان اور ایک موضع وقف کیا (کتاب مذکور، ص ۱۹۳ ببعد؛ دیکھیے ایک اور دستاویز، ص ۱۹۶)۔ عہد ممالیک میں بھی جائدادیں وقف کر دی جاتی تھیں (اس عہد کی دستاویزات کے لیے دیکھیے C. I. A. : V. Berchem، ۱ : شمارہ ۲۳۷، ۲۵۲، ۵۲۸؛ Moberg، در M.O.، ج ۱۲، ۱۹۱۸ء، ص ۱ ببعد؛ J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۹۹ تا ۲۷۰؛ سلسلہ ۱۱، ۱۰ : ۱۵۸ ببعد، ۲۲۲ ببعد؛ ۱۲ : ۱۹۵ ببعد، ۲۵۶ ببعد، ۳۳۳ ببعد)۔ یہ جائدادیں بعض اوقات دور دور بھی ہوتی تھیں: مصر کی مساجد کی جائدادیں اور اوقاف ملک شام میں تھیں (C.I.A. : V. Berchem، ۱، شمارہ ۲۶۳؛ المقریزی، ۲ : ۲۰۷، ۴۰۰، ۱۳۲)۔ مساجد کو نہ صرف تعمیر کر دیا جاتا تھا اور ان کے اخراجات کے لیے اوقاف مخصوص کر دیے جاتے تھے، بلکہ جو مساجد پہلے سے موجود تھیں ان میں استادوں کے لیے نئے کمرے بڑھائے جاتے، منبر مہیا کیے جاتے، قرآن خوانوں اور اساتذہ کو وظائف دیے جاتے تھے وغیرہ؛ اکثر اوقات اماموں، مؤذّنوں اور زائرین کی کملوں اور خوراک وغیرہ سے امداد کے لیے خاص اوقاف ہوتے تھے (دیکھیے ابن جبیر، ص ۲۷۷، برائے مسجد بنی امیّہ)۔ اوقاف کی تفصیل اور جو کام ان سے لیے جا سکتے یہ سب بڑی صحت کے ساتھ وقف نامے میں لکھا جاتا اور اس دستاویز کی تصدیق عدالت میں قاضی اور شواہد کرتے تھے (دیکھیے المقریزی، ۴ : ۵۰، ۹۶، زیریں)۔ اس دستاویز کا متن اکثر اوقات مسجد کی دیوار پر کندہ بھی کر دیا جاتا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۹۷؛ دوسرے کتبوں کے علاوہ مذکورہ بالا نوعیت کے کتبات و دستاویزات ناقصہ کے متعلق دیکھیے R.M.A.، ۳، ۱۹۱۱ء، ص ۲۷۸ ببعد)۔ خاص خاص شرائط وقف نامے میں لکھی جا سکتی تھیں، مثلاً یہ کہ (اس) مدرسے میں (المقریزی، ۴ : ۲۰۲، زیریں) [کوئی وظیفہ کسی "عجمی" (= غیر عرب) کو نہ دیا جائے]۔ یا یہ کہ مدرّس کو موقوف نہیں کیا جا سکتا یا اسی قسم کی کوئی اور شرط ہوتی (C.I.A. : V. Berchem، ۱ : شمارہ ۲۰۱) مثلاً یہ کہ کوئی عورت اس

میں داخل نہیں ہو سکتی (J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۳۸۹) یا کوئی غیر مسلم اس عمارت کے اندر نہیں آ سکتا (کتاب مذکور، ص ۴۰۵) وغیرہ۔ اوقاف اکثر اوقات اس غرض کے لیے بھی قائم کیے جاتے تھے کہ بانی کے خاندان یا کسی اور مقصد کے لیے وہ آمدنی خرچ ہو۔ مسجدوں پر بھی خرچ کا بار ڈالا جا سکتا تھا، جیسا کہ ادفو میں ۷۹۷ھ/۱۳۹۵ء کے ایک کتبے سے ظاہر ہے (A. Berchem، شمارہ ۵۲۹)۔ اگر کوئی مسجد کافی وقف کے بغیر تعمیر کی جاتی تو اس کے انتظامات اختلال پذیر ہو جاتے (مثلاً المقریزی، ۴ : ۱۱۵، ۲۰۰، ۲۰۳) یا وظائف گھٹا دیے جاتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۵۲)، لیکن بڑی مسجدوں کے لیے عام طور پر بادشاہ نئے اوقاف مہیا کر دیا کرتے تھے۔ بقول الماوردی خاص "سلطانیہ مساجد" [وہ مساجد جنھیں سرکار سے امداد ملتی تھی] براہ راست خلیفہ کی سرپرستی میں ہوتی تھیں اور ان کے عملے کو بیت المال سے تنخواہیں ملا کرتی تھیں (الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۷۲، ۱۷۶؛ بالائے صفحہ [نیز رک بہ وقف])۔

جس طرح حکومت کا بیت المال مسجد ہی میں رکھا جاتا تھا، اسی طرح مسجد کی اپنی املاک بھی مسجد ہی میں رکھی جاتی تھیں، مثلاً کنز یا خزانۃ الکعبہ، جس کا ذکر حضرت عمرؓ کے عہد میں آتا ہے اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی ہوگا (البلاذری، ص ۴۳؛ C. M.، ۱ : ۷۰۴؛ ۲ : ۳۱)۔ دمشق کی جامع اموی میں بیت المال اس کے صحن کے ایک قبے میں رکھا جاتا تھا (B.G.A، ۳ : ۱۵۷؛ ابن جبیر، ص ۲۶۷؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۲۰۰؛ مدینہ منورہ کے متعلق دیکھیے Wüstenfeld : مدینہ، ص ۸۶)۔ دولت مند اپنے ذاتی خزانے کے کمرے بھی مسجد میں بنا لیتے تھے (دیکھیے بالا بذیل ہ؛ ۲ مسجد بطور انتظامی ادارہ؛ نیز دیکھیے E. Schurer : Gesch. d. Jud Volkes، ۲، ۱۹۰۷ء، ۳۲۲ تا ۳۲۸؛ F. Cumont : Fouilles de Dura - Europos، ۱۹۲۶ء، ص ۴۰۵ ببعد)۔

[موجودہ دور میں مساجد سے بیت المال یا سرکاری خزانے کا کوئی تعلق نہیں رہا۔ محکمہ اوقاف کی مساجد کے علاوہ باقی تمام مساجد خود مختار اداروں کی حیثیت رکھتی ہیں]۔

۴۔ انتظامیہ

تمام مسلمانوں کا امام ہونے کی حیثیت سے مساجد خلیفہ کی تحویل میں ہوا کرتی تھیں۔ یہی صورت حال سلاطین، والیوں اور دوسرے حکمرانوں کی تھی جو ہر لحاظ سے خلیفہ کے قائم مقام ہوتے تھے، تاہم مساجد کا نظم و نسق براہ راست معمولی سرکاری دفاتر کے ماتحت نہیں ہو سکتا تھا۔ وقف ہونے کی بنا پر مسجد ایک قائم بذاتہ ادارہ ہو گئی تھی اور حکومت کی عادیہ، نیز اغراض شخصی کے دائرے سے باہر ہو جاتی تھی۔ مذہب سے مساجد کا تعلق ہونے کے باعث قاضی کو ان کے انتظام میں خاص دخل حاصل تھا اور اس کے علاوہ واقف [= وقف کنندہ] کی وصیت کی شرائط برابر نافذ العمل رہتی تھیں۔ یہی تین اصول مسجد کے نظم و نسق میں کار فرما تھے، لیکن ان کا باہمی تعلق ہمیشہ واضح نہیں ہوتا تھا۔

(الف) خود مختار مساجد کا نظم و نسق

عام طور پر مسجد کا نظم و نسق ایک ناظر یا ولی (= متولی) کے سپرد ہوتا تھا، جو اس کے کاموں کی دیکھ بھال کرتا تھا۔ اکثر اوقات بانی خود ہی ناظر ہوتا یا وہ کسی دوسرے شخص کو منتخب کر لیتا اور اس کی موت کے بعد اس کی اولاد اس کا انتظام کرتی یا وہ شخص منتظم ہو جاتا، جسے

واقف اپنے وقف نامے میں نامزد کر جاتا تھا۔ ابتدائی زمانے میں اول الذّکر قاعدے پر ہی عمل ہوتا تھا اور خاص کر بڑی مساجد کے بارے میں یہی معمول بتایا جاتا ہے (سفر نامہ، طبع Schefer، ص ٣٩ اور ١٣٦، ٣٠ اور ١٣٨)۔ ٣٧٩ھ میں ہم بیت المقدس کی مسجد کے ایک متولی کا ذکر بھی پڑھتے ہیں (المقریزی، ٣ : ١١)۔ مملوک عہد میں جو مدارس اور مساجد تعمیر ہوئیں ان کے متعلق اس بات کا اکثر صراحت کے ساتھ ذکر آتا ہے کہ ان کا اہتمام بانی کی اولاد کے ہاتھوں ہی میں رہے گا، مثلاً وہ مسجد جو سلطان بیبرس نے بنوائی تھی (المقریزی، ٣ : ٨٩)؛ جامع مقس، جب وزیر اعظم المقسی نے اسے از سرِ نو درست کروایا (کتاب مذکور، ص ٦٦) نیز صاحبیہ (کتاب مذکور، ص ٢٠٥) اور قراسنقریہ (کتاب مذکور، ص ٢٣٢) وغیرہ میں یہی صورت حال تھی اور یہی حالت بیت المقدس میں مسجد بدریہ کی تھی ("اولاد میں سے بہترین شخص کو" دیکھیے V. Berchem : G.I.A. ، ٢/١، ٢٩)۔ اسی قسم کی اور مثالیں بھی ملتی ہیں؛۔ بعض اوقات کوئی امیر یا عہدے دار منتظم ہوا کرتا تھا، مثلاً جامع مؤیّد (المقریزی، ٣ : ١٣٠)، طیبرسیہ (کتاب مذکور، ص ٢٠٣)، جامع ازہر (کتاب مذکور، ص ٥٣ ببعد) یا مسجد ابن طولون میں (القلقشندی: صبح الاعشٰی، ٣ : ١٥٩ تا ١٦٢)۔ مدرسہ جمال الدّین میں متولی ہمیشہ کاتب السّر ہوا کرتا تھا (المقریزی، ٣ : ٢٥٦)۔ خانقاہ بیبرس میں خزانہ دار اور اس کے جانشین (V. Berchem : C.I.A. ، ١، شمارہ ٢٥٩)؛ لیکن اکثر کوئی قاضی ہی ہوا کرتا تھا، مثلاً مسجد بیبرس میں جس کا ابھی ذکر ہوا، اولاد [واقف] کے بعد حنفی قاضی کا مہتمم ہونا مقرر تھا (المقریزی، ٣: ٨٩)؛ مسجد آقبغویہ میں شافعی قاضی کو مقرر کیا گیا تھا، لیکن اس کی اولاد کو صراحتہً تولیت کے حق سے محروم کیا گیا تھا (کتاب مذکور، ص ٢٠٢)۔ سلاطین مملوک کے عہد میں معمولاً شافعی قاضی القضاۃ ہی مسجد اموی کا ناظر ہوا کرتا تھا (القلقشندی، ٣ : ١٩١) اور قاہرہ کی مسجد ناصر (کتاب مذکور، ٤ : ٢٦٢ تا ٢٦٣) میں بھی یہی صورت حال تھی۔ اس شہر میں عہد مملوک میں ہم دیکھتے ہیں کہ بڑی بڑی مسجدوں میں امرا اور قاضی باری باری سے ناظر ہوا کرتے تھے (مثلاً مسجد ابن طولون : المقریزی، ٣ : ٢٣)۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جس میں بانی کی اولاد نے ناظر کے عہدے کا دعویٰ کیا اور ناکام رہی (المقریزی، ٣ : ٢١٨، ٢٥٥)۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قاضیوں کا اقتدار بڑھ گیا تھا۔ مدارس میں اکثر اوقات صدر مدرس ہی ناظر ہوا کرتا تھا، بعض اوقات دونوں عہدے موروثی ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ٢٠٣ : صاحبیہ البہائیہ، ص ٣٣٨ : جمالیہ)۔ تُستَر میں سہل کی اولاد میں سے ایک شخص ناظر اور مدرس تھا اور چار غلاموں کی امداد سے مدرسہ چلایا کرتا تھا (ابن بطوطہ، ٢ : ٢٥ ببعد)۔

ناظر مسجد کی مالیات اور دوسرے کاروبار کا انتظام کیا کرتا تھا۔ بعض اوقات اسے ایک معیّن مشاہرہ ملا کرتا تھا (بیبرس کی خانقاہ میں پانچ سو درہم ماہوار (V. Berchem : C.I.A.، ١، شمارہ ٢٥٢؛ دمشق کی "دلامیہ مسجد میں ٨٣٧ھ میں صرف ٦٠ درہم ماہوار: J. A.، سلسلہ ٩، ٣: ٢٦١)، لیکن مالیات پر اس کا ضبط اکثر اوقات محدود ہی سا ہوتا تھا، کیونکہ اس کی دیکھ بھال اوقاف کی مرکزی نظارت کے ہاتھ میں تھی (دیکھیے بذیل)۔ ناظر کو یہ اختیار بھی تھا کہ وہ اوقاف میں حسب ضرورت اضافے کا انتظام کرے۔ وہی عملہ

مقرر کرنا اور تنخواہوں کی تعین بھی اسی کے اختیار میں تھی (دیکھیے مثلاً المقریزی، ۴ : ۴۱)۔ وہ ایسے مسائل میں بھی دخل انداز ہو سکتا تھا جو نظامِ مسجد کے کاروباری پہلو سے متعلق نہ ہوں، مثلاً امیر سُودُوب نے جو ۸۱۸ھ میں ازہر کا ناظر تھا، ۷۵۰ مفلس آدمیوں کو مسجد سے نکال دیا اور اسی جرم کی پاداش میں سلطان نے اسے قید خانے میں ڈال دیا (کتاب مذکور، ص ۵۴)۔ عام طور پر ناظر کے اختیارات وسیع ہوا کرتے تھے۔ ۷۸۴ھ میں جامع ازہر کے ناظر نے فیصلہ کیا کہ ایک مجاور کی املاک، جو لاوارث فوت ہو گیا تھا، دوسرے طالب علموں میں تقسیم کر دی جائیں (کتاب مذکور، ص ۵۳)۔ مکہ مکرمہ میں بقول قطب الدّین ناظر الحرم ہی مولد النبی کے بڑے تہوار (۱۲ ربیع الاوّل) کا اہتمام کرتا تھا اور اس موقع پر مسجد میں اعزازی خلعت عطا کرتا تھا (C. M.، ۳ : ۴۳۹)۔ جامع ازہر میں نواح ۱۰۰۰ھ کے بعد کوئی ناظر مقرر نہیں ہوا، لیکن ایک عالم فاضل شخص کو شیخ الازہر یعنی رئیس الاساتذہ اور ناظم مسجد مقرر کر دیا جاتا ہے (سلیمان رصد الزّیاتی: کنز الجوہر فی تاریخ الازہر، ص ۲۳۳ ببعد)۔ یہی صورت حالات مکہ مکرمہ میں بھی تھی (Mecca : Snouck Hurgonje، ۲ : ۲۳۵ ببعد، ۲۵۲ ببعد)۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ قاضی اکثر اوقات مساجد کے ناظر ہوا کرتے تھے۔ یہ سلسلہ مدارس میں خاص طور زیادہ تھا جہاں قاضی اکثر استاد ہوا کرتے تھے (دیکھیے المقریزی، ۴: ۲۰۹، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۸ وغیرہ)۔ قاضیوں کی خصوصیت سے خواہش رہتی تھی کہ بڑے بڑے مدارس میں عہدے حاصل کریں (دیکھیے القلقشندی، ۲ : ۲۳۵)۔ ان کا رسوخ اس وجہ سے بھی بڑھ جاتا تھا کہ اگر کوئی ناظر بانی مدرسہ کی وصیت کی شرائط کے مطابق باقی نہ رہتا تو اس مذہب کا قاضی اس کی جگہ لے لیتا تھا (دیکھیے Z.D.M.G.، ج ۴۵، ۱۸۹۷ء، ص ص ۵۵۲)۔ اس دستور کی وجہ سے مختلف قاضیوں کے درمیان بسا اوقات تنازعے کی صورت پیدا ہو جایا کرتی تھی (مثلاً المقریزی، ۴ : ۲۱۸، ظاہریہ)؛ قاضی بیک وقت کئی عہدے سنبھال سکتا تھا" (کتاب مذکور، ۴ : ۳۶۴)۔ بعض اوقات ان کے سخت گیر نظام میں مدرسے کی مالیت خطرے میں پڑ جاتی تھی (مثلاً صاحبیہ اور جمالیہ: المقریزی، ۴ : ۲۰۴ ببعد، ۲۳۸)۔ وہ مسجد کی مجلس منتظمہ کے ذریعے بھی اثر ڈال لیتے تھے۔ [موجودہ دور میں اکثر مساجد میں خود مختار "مجالس منتظمہ" قائم ہیں جنھیں ان کے مرتب کردہ آئین کے تحت رجسٹر کروا لیا جاتا ہے۔ ان کے عہدے دار ایک خاص مدت کے بعد طے شدہ پروگرام کے تحت منتخب کیے جاتے ہیں۔ اکثر مساجد کے نظم و نسق میں حکومت بہت کم مداخلت کرتی ہے۔ تاہم کسی تنازعے کی صورت میں رائج الوقت قوانین کے تحت مختلف عدلیہ کے عہدے دار ان کی سماعت کا اختیار رکھتے ہیں: اوقاف کی مساجد کا انتظام حکومت کا خاص محکمہ انجام دیتا ہے، بعض ممالک مثلاً سعودی عرب میں جملہ مساجد کے نظم و نسق پر حکومت کا کنٹرول ہوتا ہے۔ تاہم بیشتر اسلامی ممالک میں ایسا نہیں ہے]۔

(ب) مساجد کے انتظام میں مرکزیت

اسلامی سلطنت میں بڑی مسجدوں کو خاص مقام حاصل تھا، کیونکہ خلیفہ کو ان کے معاملات پر توجہ کرنی لازم ہوتی تھی، بالخصوص مکّہ معظّمہ اور مدینہ منوّرہ کی مساجد میں جہاں

حکمران اور ان کے والی تعمیر و تجدید کا کام کرواتے رہتے تھے (دیکھیے .C. M، ۱ : ۵۰؛ ۳ : ۸۳ ببعد) ۔ عباسی عہد میں کبھی کبھار قاضی بھی اس سلسلے میں حصہ لے لیتے تھے، مثلاً المہدی (۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ) نے قاضی مکہ کو ایک رقم اس غرض سے نذر کی کہ وہ مکہ کی مسجد کی توسیع اور مرمت کروا دے (C.M، ۱ : ۲۱۲ ؛ ۲ : ۳۳)؛ ۲۶۳ھ میں، الموفّق نے والی مکہ کو حکم دیا کہ وہ کعبۃ اللہ کی مرمت کروائے (کتاب مذکور، ۲ : ۶۰۰ ببعد) ۔ ۲۷۱ھ میں والی مکہ اور قاضی دونوں نے مل کر الموفق سے مرمت کے لیے روپیہ حاصل کیا اور اس کام کی تکمیل کروائی (کتاب مذکور، ۳ : ۳۶، ببعد) ۔ ۲۸۱ھ میں قاضی مکہ نے المعتضد کے وزیر کو دارالنّدوہ کے متعلق لکھا اور اپنی درخواست کی تائید میں عملے کا ایک وفد (سَدَنہ) بھی اس کے پاس بھیجا ۔ اس پر خلیفہ نے اپنے وزیر کو حکم دیا کہ وہ اس کا انتظام قاضی بغداد کی معرفت کرے اور ایک آدمی کو مکہ معظّمہ میں اس کام کی انجام دہی کے لیے بھیج دیا (.C.M، ۳ : ۴۴، ببعد) ۔

اس معاملے میں قاضی کو اہمیت اصلاً اس وجہ سے حاصل تھی کہ وہ مذہبی امور کا خاص علم رکھتا تھا ۔ ایک قاضی الحارث بن مسکین (۲۳۷ھ تا ۲۴۵ھ) نے مسجد عمرو کے مصاحف کا معائنہ کیا اور انھیں تحویل میں رکھنے کے لیے ایک امین کا تقرر کیا (الکندی : ولاۃ، ص ۴۶۹) ۔ ابن طولون کی مسجد کی تعمیر کے بعد قاضی القضاۃ کے ماتحت ایک خاص مجلس مقرر ہوئی کہ وہ مسجد کے قبلہ کی سمت کا تعین کرے (المقریزی، ۴ : ۲۱، ببعد) ۔ مسجد کی مالیات میں دخل دینے کا حق بہت پہلے انہیں حاصل ہو چکا تھا ۔ سب سے پہلا قاضی جس نے احباس و اوقاف مساجد کا انتظام سنبھالا وہ توبہ بن نمر الحضرمی تھا ۔ اس وقت تک ہر وقف کا انتظام واقف کی اولاد یا وہ شخص کرتا تھا جس کو اس نے مقرر کیا ہو، مگر اب ۱۱۸ھ میں توبہ نے تمام اوقاف کا ایک مرکزی انتظام قائم کیا، اور اس غرض کے لیے ایک بڑا دیوان (=محکمہ) وجود میں لایا گیا (الکندی : ولاۃ، ص ۳۴۶) ۔ شروع میں واضح نہیں ہوتا کہ یہ انتظام کس طرح کام کرتا تھا، لیکن فاطمیوں کے عہد میں اس کی تکمیل عمل میں آئی ۔

المعزّ نے ایک خاص دیوان الاحباس قائم کیا اور قاضی القضاۃ کو اس کا اور تمام "جوامع والمشاہد" کا مہتمم اعلٰی مقرر کر دیا (المقریزی، ۴ : ۸۳، ۵۷؛ دیکھیے الکندی : ولاۃ، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۹ جو لکھتا ہے کہ العزیز نے خاص طور پر قاضی القضاۃ کو دو جوامع پر مقرر کیا) ۔ ۳۶۳ھ میں اس محکمے کے لیے ایک خاص بیت المال بھی قائم ہوا اور ایک لاکھ پچاس ہزار درہم کی مستقل آمدنی کا ذمہ لیا گیا اور اگر اس خرچ کے بعد کوئی رقم بچ جاتی تو اسے ایک نیا راس المال قائم کرنے کے لیے علیحدہ جمع کر دیا جاتا تھا ۔ مساجد کے منتظمین کی تصدیق کے بعد تمام رقوم اسی دفتر کے ذریعے ادا ہونے لگیں (المقریزی، ۴ : ۸۳ ببعد) ۔ اس طرح مساجد کا انتظام قاضی براہ راست خلیفہ کے ماتحت انجام دیتے تھے ۔ "دیوان البّر والصّدقہ بغداد" (Mez : *Renaissance*، ص ۷۲) بھی شاید اسی قسم کے مقاصد کے لیے قائم ہوا تھا ۔

الحاکم نے مساجد کے انتظام کی اصلاح کے لیے اقدامات کیے۔ ۴۰۳ھ میں اس نے تفتیش کروائی اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ۸۰۰ یا ۸۳۰ مساجد کی کوئی آمدنی

(غلّہ) نہیں تو اس نے ان کے اخراجات کے لیے ۹۲۲۰ درہم ماہوار بیت المال سے ادا کرنے کی مد بنا دی۔ اس کے علاوہ عُمّال مسجد کے لیے اس نے ۴۰۵ جاگیروں کے نئے اوقف بھی منظور کیے (المقریزی، ۴ : ۸۴، ۲۶۴)۔ فاطمیوں کے عہد حکومت میں قاہرہ اور اس کے مضافات کی مساجد اور مشاہد کا معائنہ قاضی رمضان المبارک کے آخر میں کیا کرتے تھے اور ان کا مقابلہ اپنی فہرستوں سے کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۸۴)۔ فاطمی وزرا نے، جن کو قاضی کا لقب بھی ملا ہُوا تھا، مسجدوں کی ترقی کے باب میں بہت کچھ کیا (جوہر، یعقوب بن کِلّس، بدر الجمالی : دیکھیے V. Berchem : *C.I.A.*، شمارہ ۱۱، ۵۷۶، ص ۶۳۱)۔

ایوبیوں کے عہد میں صورت حال وہی تھی جو فاطمیوں کے زمانے میں تھی۔ دیوان الاحباس قاضیوں کے ماتحت تھا (المقریزی، ۴ : ۸۴)۔ سلطان صلاح الدّین ایوبی نے مساجد، بالخصوص مدارس، کو بہت کچھ دیا (دیکھیے بالا)۔ اس ضمن میں بیس ہزار درہم روزانہ خرچ کی مد بنائی گئی (کتاب مذکور، ص ۱۱۷)۔ جب ابن جبیر یہ کہتا ہے کہ سلطان مساجد و مدارس اسکندریہ، قاہرہ اور دمشق کے عملے کی تنخواہ ادا کیا کرتا تھا (ص ۴۳، ۵۲، ۲۷۵)، تو اس کی مراد حقیقتاً مذکورہ بالا دیوان ہی سے ہوگی۔

سلاطین مملوک کے عہد میں بھی کچھ مدّت تک یہی دستور رہا۔ مثال کے طور پر بیبرس کے زمانے میں قاضی القضاۃ تاج الدّین ناظر الاحباس تھا۔ اس نے مسجد کی تجدید کروائی اور جب احباس کا روپیہ ختم ہو گیا تو سلطان نے بیت المال سے اس کی مدد کی (المقریزی، ۴ : ۱۴)۔ ایک فوّارے کو، جس کا پانی دریاے نیل سے آتا اور دیوان مسجد کو نقصان پہنچاتا تھا، بند کروایا۔ ۶۸۷ھ میں قاضی القضاۃ تقی الدّین نے قلاؤن کے پاس شکایت کی کہ مساجد ازہر و عَمرو کھنڈر ہو رہی ہیں اور احباس کی آمد میں بہت کمی ہو گئی ہے۔ سلطان نے ان کی مرمت کی اجازت تو نہ دی، مگر یہ کام چند امرا کے سپرد کر دیا، یعنی ایک ایک مسجد ہر ایک کے ذمے کر دی (المقریزی، ۴ : ۴۱، ۵۱)۔ بعد کے زمانے میں بھی اس اصول کی متعدد مرتبہ پیروی کی گئی اور اس طرح قاضیوں کے مقابلے میں امرا کو زیادہ رسوخ حاصل ہونے لگا۔ چنانچہ ۷۰۲ھ/۱۳۰۵ء کے زلزلے کے بعد (دیکھیے Quatremère : *Hist. Sult. Maml.*، ۲/۲ : ۲۱۴ ببعد) مساجد متعدد امرا میں تقسیم کر دی گئیں، جن کے ذمے یہ کام لگایا گیا کہ ان کی مرمت وغیرہ کا انتظام کریں (المقریزی، ۴ : ۵۱، ۵۳)۔ ساتویں صدی کے وسط سے امرا ہی زیادہ تر بڑی بڑی مساجد کے منتظم بننے لگے، البتہ قاضی کو اتنا اختیار حاصل رہا کہ وہ ہر قسم کے معاملے کے متعلق، جس کا اثر اس کے مذہب کے اوقاف پر پڑتا ہو، عام نگرانی کرے (العمری : التعریف بالمصطلح الشریف، ص ۱۱۷؛ دیکھیے *Z.D.M.G.*، ۴۵ : ۵۵۹)، اس نظریے کے مطابق قاضی بدعنوانی کے انسداد کے لیے دخل انداز ہو سکتا تھا۔ ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء میں ملک شام میں ابن خلّکان العریش اور الفرات کے درمیان تمام رقبے کا قاضی اور اوقاف مساجد و مدارس وغیرہ کا مہتمم اعلٰی ہو گیا (Quatremère : *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۱ : ۱۷۰)۔

سلطان بیبرس نے ان اوقاف میں اصلاحات کیں اور ناظر الاوقاف یا ناظر الاحباس المبرورہ یا ناظر جہاۃ البرّ (القلقشندی، ۴ : ۳۴، ۳۸؛ ۵ : ۴۶۵؛ ۹ : ۲۵۶؛ ۱۱ : ۲۵۲، ۲۵۷ ببعد؛

دیکھیے خلیل الظّاهری : زبدة کشف الممالک، طبع Ravaisse، ص ۱۰۹)۔ بقول المقریزی اوقاف مملوکوں کے درمیان تین محکموں (جہات) میں تقسیم کر دیے گئے : (۱) جہات الاحباس، جس کا انتظام ایک امیر یعنی "دوادار" کرتا تھا۔ یہ محکمہ مساجد کی زمینوں کا انتظام کرتا تھا، جو ۷۴۰ھ میں کل ۱۳۰،۰۰۰ فدان تھیں [فدان، زمین کا ایک پیمانہ غالباً ایک مربّع جریب کے تقریباً مساوی!] (۲)۔ جہاة الاوقاف الحکمیه بمصر والقاهره جس کے ذمے رہائشی مکانوں کا انتظام تھا، یہ محکمہ شافعی قاضی القضاة کے ماتحت تھا جسے ناظر الاوقاف کہتے تھے۔ اس محکمے کا خاتمہ الملک النّاصر فرج کے عہد میں ہوا، کیونکہ ایک امیر نے قاضی القضاة کی تائید سے بہت زیادہ خرچ کر دیا اور روپے کا غلط استعمال کیا تھا؛ ۳۔ جہاة الاوقاف الاهلیه میں وہ تمام اوقاف شامل تھے جن کے علیحدہ خاص ناظر مقرر تھے، جو یا تو بانی وقف کے مقرر کردہ یا سلطان اور قاضی کے اہل کار ہوتے تھے۔ امرا نے ان کی زمینوں پر قبضہ کر لیا اور برقوق نے سلطان بننے سے پہلے اس بدعنوانی کو دور کرنے کی ناکام کوشش میں ایک جماعت بھی مقرر کی۔ عام طور پر یہ اوقاف کسی قدر بعد کے زمانے میں خود بخود معدوم ہو گئے، کیونکہ بعض حکمران امرا نے ان پر قبضہ کر لیا (المقریزی، ۳: ۷۳ تا ۸۶)۔ موجودہ زمانے میں اسلامی ممالک میں اوقاف عموماً ایک خاص وزیر کے ماتحت یکجا کر دیے گئے ہیں۔

مساجد کا انتظام کرنے والوں سے علیحدہ ایک اور ناظر بھی ہوتا تھا جس کا کام صرف یہ تھا کہ وہ مساجد کی تعمیر کی نگرانی کرے۔ کسی شخص کو بھی مسجد کی تعمیر کا کام سپرد کیا جا سکتا تھا (مثلاً المقریزی، ۳: ۹۲)۔ مملوک سلاطین کے عہد میں ایک میر عمارت بھی ہوتا تھا جسے متولی شدّ العمائر یا ناظر العمارہ کہتے تھے، وہ معماروں کے کام کی دیکھ بھال کیا کرتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۰۳؛ دیکھیے زبدة کشف الممالک، طبع Ravaisse، ص ۱۱۵، نیز دیکھیے ص ۱۰۹؛ V. Berchem : C.I.A.، ۱: ۳۴۷ ببعد، ۱۵۷)۔

خلیفہ یا علاقے کا حکمران دوسرے امور کی طرح ان معاملات میں بھی سب سے بالا دست ہوتا تھا، جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے۔ وہ مساجد وغیرہ کے انتظام میں دخل دے سکتا اور اپنی خواہش کے مطابق اسے چلا سکتا تھا۔ وہ مسجد کے اندرونی انتظامات میں بھی بشرط ضرورت معمولی عمال کے ذریعہ دخل دے سکتا تھا۔ [..] ۲۹۳ھ میں والی عیسیٰ النُوشَری نے مسجد عمرو کو اوقات نماز کے سوا بند کرا دیا، کیونکہ بیت المال کا خزانہ اس میں رکھا جاتا تھا، مگر اس پر لوگوں نے بڑا احتجاج کیا (المقریزی، ۳: ۱۱؛ الکندی؛ ولاة، ص ۲۶۹؛ B.G.A.، ۷: ۱۱۶) اس قسم کی کئی مثالیں بالخصوص شورش کے زمانے کی دی جا سکتی ہیں [گویا یہ دخل اندازی ہنگامی حالات میں کی جاتی تھی عام حالات میں مساجد خود مختار ادارے کے طور پر کام کرتی تھیں]۔ ۸۲۱ھ میں نائب نے قاضیوں کی شراکت میں بنی امیّہ کی مسجد کے میزانیہ پر نظرثانی کی اور متعدد مالی اصلاحات کیں (J.A.، سلسلہ ۹: ۲۲۰)۔ مسجد کے معاملات میں بادشاہ کی اہمیّت اس کی شخصیت پر منحصر تھی۔ عام طور پر وہ باضابطہ عہدے داروں کے اختیارات کو تسلیم کرتا تھا، مثال کے طور پر جب الخطیب البغدادی نے خلیفہ القائم سے مسجد المنصور میں حدیث پڑھانے کی اجازت مانگی تو اس نے یہ مسئلہ

نقیب النُقبا کے حوالے کر دیا (یاقوت : ادباء، ۶ : ۴۳۶ ببعد؛ دیکھیے Wustenfeld : شافعی، ۳ : ۲۸۰).

نئی مسجد کے وقف کیے جانے کے وقت چند رسوم ادا ہوا کرتی تھیں، مثلاً جب قاہرہ کی جامع مسجد الصّالح میں پہلی دفعہ ظہر کی نماز ادا ہوئی تو بغداد کی جانب سے ایک نمائندہ موجود تھا (المقریزی، ۴ : ۸۱) ۔ ابن طولون کی مسجد کے افتتاح کے موقع پر بانی مسجد نے الربیع بن سلیمان کو جو امام شافعیؒ کے شاگرد تھے اور وہاں حدیث کا درس دیا کرتے تھے، ایک ہزار دینار کی تھیلی پیش کی (السیوطی : حسن المحاضرہ، ۲ : ۱۳۹) ۔ المقریزی متعدد مساجد کی افتتاحی رسوم کی کیفیت بیان کرتا ہے ۔ مسجد المؤیّد میں خود سلطان موجود تھا وہ ایک تخت پر متمکن تھا اور اس کے گرد اس کے سردار حلقہ کیے ہوئے تھے، صحن کے حوض کو چینی اور حلوے سے بھر دیا گیا تھا، لوگ خورد و نوش میں مصروف تھے ، پہلے وعظ ہوئے اور پھر نماز پڑھی گئی اور خطبہ دیا گیا اور سلطان نے عہدے داران مسجد اور مشائخ کو خلعت عطا کیے (المقریزی، ۴ : ۱۳۰) ۔ اسی طرح ظاہریہ میں (ص ۶۶۲ ؛ جہاں نظمیں بھی پڑھی گئیں ؛ نیز دیکھیے Quatremère : *Hist. Sult. Maml.*، ۱/۱ : ۲۲۸ ببعد)، مدرسہ جمال الدین (ص ۸۱۱)، النّصر غتمشیہ (ص ۷۵۷ ؛ المقریزی، ۴ : ۲۱۷ ببعد، ۲۵۳، ۲۵۶).

(ج) عملۂ مسجد

۱۔ امام : [اسلام میں امامت کو مذہبی اور سیاسی دونوں اعتبار سے کلیدی حیثیت حاصل ہے ۔ اپنی حیات طیّبہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفاے راشدین کا اس پر اہتمام اسؐ کا واضح ثبوت ہے ۔ حکم ہے کہ امامت کا حقدار وہی ہے جو زیادہ عالم اور زیادہ قاری قرآن ہے؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مختلف علاقوں پر عمال کے تقرر کے موقع پر قرآنی اور تشریعی معلومات کو بہت اہمیت دیتے تھے]۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں حکمران ہی نماز میں امام ہوتا تھا ۔ جنگ میں سپہ سالار، حکومت کا سردار اور عام نمازوں کا مقتدا ہونے کی حیثیت سے وہی "امام" تھا ۔ اسی طرح صوبہ جات کے والی نماز میں امام اور خراج کے حاکم اعلٰی تھے اور جب کبھی کوئی عہدہ دار مالیات کے نظم و نسق کے لیے علیحدہ مقرر ہو جاتا تو والی کے تقرر پر "علی الصّلوۃ والحرب" (نماز اور جنگ کی قیادت) کی تصریح کی جاتی۔ اسے فرض نمازیں پڑھانی پڑتی تھیں بالخصوص نماز جمعہ اور اس موقع پر وہ خطبہ بھی دیا کرتا تھا۔ اس کی عدم موجودگی میں صاحب الشّرطہ (حاکم پولیس) اس کی جانشینی کرتا تھا (دیکھیے المقریزی، ۴ : ۸۳) ۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے مواضعات میں عیدین منانے کی تو اجازت دے دی تھی، لیکن جمعہ کی نماز صرف وہی شخص پڑھا سکتا تھا جو اس کا اہل ہو (یعنی وہ شخص جسے سزا دینے اور فرائض مقرر کرنے کا اختیار ہو، کتاب مذکور، ص ۷) ۔ اس دستور میں عباسیوں کے زمانے میں تبدیلی ہو گئی ۔ خلیفہ اب باقاعدگی کے ساتھ امامت نہ کرتا تھا (عجمیوں کے غلبے کے بعد، المقریزی، ۴ : ۳۵) اور مصر میں عنبسہ بن اسحاق ہی آخری عرب والی مصر تھا (۲۳۸ تا ۲۴۲ھ)، جس نے جامع مسجد میں نماز پڑھائی ۔ اب ایک امام، جسے بیت المال سے تنخواہ ملا کرتی تھی، مقرر کر دیا گیا (کتاب مذکور، ص ۸۳) لیکن والی کو پھر بھی رسماً "علی الصّلوۃ" ہی مقرر کیا جاتا تھا ۔ آئندہ سے

حکمران کبھی کبھار نماز پڑھا دیا کرتا تھا، مثلاً تقاریب پر بالخصوص ماہ رمضان میں فاطمی خلفا ایسا کیا کرتے تھے (ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۲ : ۴۸۲ ببعد؛ القلقشندی : صبح الاعشٰی، ۳ : ۵۰۹ ببعد)؛ بہت سی علیحدہ مساجد میں غالباً [علم اور عمل کے اعتبار سے] سب سے زیادہ ممتاز آدمی نماز پڑھاتا تھا، حدیث کی رو سے وہ شخص جسے قرآن مجید کا زیادہ علم ہو [اقرؤ کم] اور اگر ایسا آدمی نہ مل سکے تو وہ جو عمر میں سب سے بڑا ہو، اسے امامت کے فرائض ادا کرنے چاہئیں [(البخاری : الصحیح، باب ”اهل العلم والفضل احق بالامامة)“].

امام کا تقرر عالمان دین میں سے بذریعہ انتخاب ہوتا تھا (Mez : *Renaissance*، ص ۱۴۷)۔ اس کے ساتھ ہی وہ قاضی یا اس کا نائب ہو سکتا تھا (دیکھیے الکندی : ولاۃ، ص ۵۷۵، ۵۸۹؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۲۷۶) [. . . .]۔ مکہ معظمہ میں ابن جبیرؒ کے زمانے میں ہر چہار فقہی مذاہب کے الگ الگ امام ہوا کرتے تھے، وہ ایک دوسرے کے بعد اپنے اپنے مصلے پر نماز پڑھایا کرتے تھے، ترتیب نماز یہ ہوا کرتی تھی : شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی، صرف مغرب کی نماز اکٹھے پڑھایا کرتے تھے۔ رمضان المبارک میں وہ تراویح کی جماعت مسجد کے مختلف حصوں میں پڑھا کرتے جو عموماً قرا پڑھاتے تھے (المرشدہ، ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۳ ببعد)۔ بسا اوقات لوگ اپنے امام کے بجائے دوسرے امام کے پیچھے بھی نماز ادا کر لیتے تھے (Snouck Hurgronje، *Mekka* : ۷۹ ببعد)۔ بیت المقدس میں بقول مجیر الدین نماز کی یہ ترتیب ہوا کرتی تھی، مالکی، شافعی، حنفی اور حنبلی، جو حرم کے اپنے اپنے الگ حصے میں نماز پڑھایا کرتے تھے، رمضان المبارک کے مہینے میں زائد از معمول امام مقرر کیے جاتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۳۸) [موجودہ سعودی حکومت نے مسجد حرام سے فقہائے اربعہ کے مصلے ختم کر دیئے ہیں، پانچوں وقت ایک ہی مقرر کردہ امام نمازوں کی امامت کرواتا ہے۔ ائمہ کی جماعت کے سربراہ امام الحرمین کہلاتے ہیں، جو مسجد حرام اور مسجد نبویؐ دونوں مقامات پر کچھ ایام کے لیے نماز پڑھاتے ہیں۔ اور اہم موقعوں پر وہی خطبہ دیتے ہیں]۔

جب امام کی کوئی سیاسی اہمیت نہ رہی تو ہر ایک مسجد میں الگ الگ امام باقاعدہ طور پر مقرر ہو گئے۔ وہ انتظام قائم رکھتا تھا اور مسجد کی نمازوں کا عمومی اہتمام اس کے ہاتھ میں تھا۔ المقدسی کے زمانے میں مسجد عمروؓ کا امام فجر صبح کی نماز کے بعد قرآن کے ایک پارہ (جز) کی تلاوت کیا کرتا تھا (*B.G.A.*، ۳ : ۲۰۶)۔ اس کا یہ فرض تھا کہ وہ ہر نماز کی امامت کرائے، ایسے شریعت کے مقررہ آداب کی پابندی لازم ہے۔ بعض مساجد میں جمعہ کی نماز کا امام اس امام سے مختلف ہوتا ہے، جو روزانہ پانچوں نمازیں باجماعت پڑھاتا ہے (الماوردی : الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۷۱ ببعد؛ ابن الحاج : کتاب المدخل، ۲ : ۴۱ ببعد، ۵۰، ۲۷۳؛ السبکی : معید النعم، طبع Myhrman، ص ۱۶۳؛ متعلقہ احادیث کے لیے دیکھیے Wensinck : *Handbook*، ص ۱۰۹ ببعد)۔ بہت سے لوگ مذہبی خدمات کا معاوضہ لینے کے جواز میں شکوک رکھتے ہیں اور اپنی تائید میں (امام) ابو حنیفہؒ کا ایک قول پیش کرتے ہیں (*B.G.A.*، ۳ : ۱۲۷)۔

۲۔ خطیب : اس عہدے کا ارتقا امام کے مشابہ ہے۔ جب عباسیوں نے باقاعدگی کے ساتھ

خطبہ دینا ترک کر دیا تو ایک ماہر عالم دین کو خطیب مقرر کر دیا جاتا تھا [رک بآں] خطیب)۔ بہر حال جمعہ کی نماز کے علاوہ مواعظ کا رواج تو خاصا عام ہو گیا تھا؛ چنانچہ (حضرت) حسن بصریؒ ایک مشہور واعظ تھے (الجاحظ: البیان، ۱ : ۲۰۱)۔ اس کے بعد کے زمانے میں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ جوہر کی طرح کوئی سپہ سالار خود امام جماعت بن جاتا اور خطبہ کوئی عالم دے دیا کرتا تھا (المقریزی، ۲ : ۲۳۳)۔ چونکہ خطیب اصل نظریہ کے مطابق بادشاہ کا نمائندہ ہوتا تھا، لہذا وہ اس کے لیے دعا کرتا اور اس حد تک اس عہدے کو سیاسی اہمیت حاصل تھی۔ خلیفہ اور اس کے ولی عہد اور ملک کے بادشاہ کے لیے خیر و برکت کی دعا کی جاتی (دیکھیے بالا بذیل (د) ۱)۔ جب خلیفہ خود خطبہ دیتا تو وہ بھی اپنے لیے دعا کیا کرتا تھا (یاقوت: ادباء، ۲ : ۳۴۹ ببعد) اور فاطمی خلفا اپنے بزرگوں کا نام بھی لیا کرتے تھے۔ یہ خطبے رفتہ رفتہ بالکل لگے بندھے الفاظ میں یکساں ہو گئے، ابن بطوطہ (۱ : ۳۴۸) مکہ مکرمہ کے خطیب کی تعریف کرتا ہے، کیونکہ وہ ہر جمعہ کو ایک نیا خطبہ دیا کرتا تھا۔ اکثر قاضی کو خطابت کے لیے منتخب کیا جاتا تھا اور بعض قاضی القضاۃ بھی کسی بڑی مسجد میں خطبہ دیتا تھا (الکندی: ولاۃ، ص ۵۸۹؛ المقریزی، ۴ : ۳۳؛ ابن جبیر، ص ۵۶)۔ بقول Quatremere (*Hist. Sult. Maml.* ۲ ٥) دمشق میں پہلی دفعہ قاضی ۶۰۳ھ/۱۲۹۵ء میں خطیب (!) مقرر ہوا۔ خطیب [عدلیہ کا ایک چھوٹے درجے کا عہدے دار] "شاہد" بھی ہو سکتا تھا (ہلال الصابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۲۲۱ زیریں) یا کوئی دوسرا عہدے دار بھی مقرر ہو سکتا تھا، مثلاً کاتب السر (المقریزی، ۴ : ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰)۔ بعض اوقات یہ عہدہ موروثی ہو جاتا تھا جس کی مثال دوسری جگہ بھی ملتی ہے (کتاب مذکور، ص ۹۱، ۹۸؛ السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۱ : ۱۸۵؛ العرق)۔ خطیب کا بسا اوقات ایک نائب بھی ہوا کرتا تھا۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں کہ بڑی بڑی مساجد میں کئی کئی خطیب مقرر ہو گئے جو باری باری سے خطبہ دیتے تھے۔

مکہ مکرمہ میں خطیب کی شخصیت بڑی بارعب ہوا کرتی تھی۔ وہ زری کے حاشیے کی سیاہ قبا پہنے، عمامہ مع طیلسان زیب سر کیے دو جھنڈوں کے درمیان جنھیں مؤذن اٹھائے ہوئے ہوتے، منبر تک جاتا اور دو ملازم آگے آگے فرقعہ (چابک) کے فراقے نکالتا ہوا چلتا تھا، جب وہ حجر اسود کو بوسہ دے لیتا تو مؤذن جلدی سے وہ تلوار لیے ہوئے آگے ہو لیتا جو منبر پر خطیب کے حمائل کی جاتی تھی (ابن جبیر، ص ۹۵ ببعد؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۳۷۲ ببعد)۔ چابک (= فرقعہ: ابن جبیر، ص ۹۶، ۹۷، ۱۴۲، ۱۵۹؛ ابن بطوطہ، ۱ : ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۹۰، ۳۹۴؛ دیکھیے *B.G.A.*، بذیل مادہ) کا استعمال خطیب کے باہر جانے کے وقت اور دوسرے موقعوں پر بھی ہوا کرتا تھا۔ فاطمی خطیب ایک کلاہ (قلنسوہ: المقریزی، ۴ : ۳۳، ص ۱۲ ببعد) پہنا کرتے تھے۔ خطبا کا لباس زمانے اور ملک کے دستور کے مطابق مختلف ہوا کرتا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۹۰؛ *B.G.A.* ۳ : ۲۹۱، ۳۱۶؛ ابن الحاج: المدخل، ۲ : ۴۳)۔ مکہ مکرمہ میں اگر کوئی نوجوان خطیب مقرر ہو جاتا تو بڑی دھوم دھام ہوا کرتی تھی (ابن جبیر، ص ۹۳)۔

اکثر اوقات خطیب اور امام ایک ہی شخص

ہوتا تھا بالخصوص چھوٹی مساجد میں اور بعض اوقات بڑی مسجدوں میں بھی ایک ہی شخص یہ فرائض ادا کرتا تھا (یاقوت: اُدَباء، ۷ : ۱۷۴، ۱۷۹؛ المقریزی، ۴ : ۱۲۵)۔ ابن الحاج بھی اسے معمول کے مطابق سمجھتا ہے (کتاب المدخل، ۲ : ۵۹، ۶۰، ۷۳، ۷۴؛ نیز دیکھیے السبکی: معید: ۱۶۰، مادہ خطیب)۔

۳۔ قاصّ اور قاری: ان کے متعلق دیکھیے (ج)، ۳۔ بعض اوقات بعد کی اصطلاح میں سرکاری خطیب کو واعظ بھی کہتے تھے (دیکھیے ابن بطوطہ، ۳ : ۹) اور قاص صرف بازاری داستان گو کو کہتے ہیں (السبکی: معید النعم، ص ۱۶۰ ببعد) [نیز رک بہ قصّہ؛ مواعظ]۔ قرّاء کو اکثر اوقات مدرسوں میں بھی مقرر کر دیا جاتا ہے (مقریزی، ۴ : ۲۲۳؛ یاقوت ۴ : ۵۰۹؛ السبکی: معید النعم، ص ۱۶۲؛ V. Berchem : *C.I.A.*، ۱، شمارہ ۲۵۲)۔

۴۔ مؤذّن: کثیر روایات کے مطابق مؤذّن کا عہدہ ۱ھ یا بعض کے نزدیک ۲ھ میں اسراء کے بعد میں قائم ہوا، حضرت عبداللہؓ بن زید نے اذان کے مقررہ کلمات خواب میں سنے، انھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے پسند فرمایا اور جب حضرت بلالؓ نے ان کو بآواز بلند پڑھا تو معلوم ہوا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بھی خواب میں یہی طریق عمل سیکھا تھا (ابن ہشام، ص ۳۵۷ ببعد، تاریخ خمیس، ۱ : ۴۰۴ ببعد؛ البخاری، کتاب الاذان، باب ۱؛ الزرقانی، ۱ : ۱۲۱ ببعد)۔ یہ روایت مختلف طریقوں سے بیان ہوئی ہے، مثلاً یہ کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور حضرت عمرؓ نے خواب دیکھا یا حضرت ابوبکرؓ یا سات یا چودہ انصاری صحابہؓ نے خواب دیکھا تھا۔ بعض کے نزدیک آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو جبریلؑ نے معراج میں اذان سکھائی تھی اور اسی لیے اذان کے رواج کو اسرا کے بعد کے زمانہ سے منسوب کیا جاتا ہے (السیرة الحلبیہ، ۲ : ۱۰۰ ببعد)۔ سب سے زیادہ لائق توجہ ابن سعد کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی تجویز سے پہلے ایک مناد (حضرت بلالؓ) کو مامور کیا جاتا وہ الصّلوٰة جامعةٌ کے اعلان سے لوگوں کو نماز کی طرف بلاتے تھے پھر بعد میں دوسرے امکانات پر غور ہوا مگر جو طریقہ مذکورہ عمل میں آ چکا تھا، اس کی توثیق خواب کے ذریعہ ہوئی۔ (تاریخ الخمیس ۱ : ۴۰۳، سیرة الحلبیہ، ۲ : ۱۰۰ ببعد)۔

منادی کا رواج عربوں میں غیر معروف نہ تھا۔ قبائل کے درمیان اور بڑے بڑے شہروں میں ضروری اعلانات اور عام مجالس کی دعوت منادی کے ذریعے ہی دی جاتی تھی، پکارنے والے کو منادی یا مناد کہا جاتا ہے (سیرة حلبیہ، ۲ : ۱۰۷؛ Lammens : *La Mecque*، ص ۶۲ ببعد، ص ۱۳۶ ببعد)، پس اذان کے معنی اعلان کرنے کے ہیں۔ [قرآن حکیم میں ارشاد باری ہے] وَ اَذَانٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ، [(۹ [توبہ] : ۳)، یعنی اور اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے یہ اعلان ہے] نیز دیکھیے البخاری، فَرْض الخمس، باب ۱۵؛ کتاب الصوم، باب ۶۹]؛ کتاب الصلوٰة، باب ۱۰، کتاب الجزیہ، باب ۱۶؛ سیرة حلبیہ، ۲ : ۱۰۷؛ الطبری، ۳ : ۲۱۳۱، ص ۳)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے لیے یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ وہ مؤذّن کے ذریعے مومنین کو نماز کے لیے طلب فرمانے (نادی للصلوٰة یا الی الصلوٰة، ارشاد باری ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ : ۶۲ [جمعہ] : ۹)، یعنی اے اہل ایمان جب

جمعے کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے] اس بلاوے کو ندا اور اذان کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور پکارنے والے کو منادی (البخاری، کتاب الوضوء، باب ۵، اذان، باب ۷) اور مؤذن کہا گیا ہے]۔ یہ دونوں نام بالکل بغیر امتیاز کے استعمال ہوتے ہیں (مثلاً کتاب مذکور، کتاب الوضوء، باب ۵؛ الطبری، ۲ : ۲۹۷ ببعد) حضرت عمرؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو بحیثیت امیر اور عبداللہ بن مسعودؓ کو "مؤذن اور وزیر" بنا کر کوفہ میں بھیجا (B.G.A.، ۵ : ۱۶۵)۔ اس طرح مؤذن حکمران کا دست راست قرار پایا [اور مذہبی عہدے دار ہونے کے علاوہ اسے سیاسی طور پر بھی اہمیت حاصل ہونے کی تائید ہوتی ہے]۔ حضرت امام حسینؓ کے ساتھ آپ کا منادی تھا اور وہ ان کی ہدایت کے مطابق نماز کے لیے لوگوں کو بلایا کرتا تھا (الطبری، ۲ : ۸۹۶، ۲۹۷؛ دیکھیے ابن زبد، کتاب مذکور، ۲۶۰ اور ۱۸۶ھ میں عامل مکہ (کتاب مذکور، ۳ : ۸۶۱، سرجنیز اخبار مکہ، ۱ : ۳۴۰)۔ اذان کے بعد مؤذن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوتا اور بعد سلام آپؐ [کو لوگوں کے جمع ہو جانے اور نماز کے وقت کی اطلاع دیتا] یہی دستور خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی جاری رہا] جب آپ باہر تشریف لے آتے] تو مؤذن اقامت صلوٰۃ کا اعلان کیا کرتا تھا دیکھیے البخاری، کتاب الوضوء، باب ۵ ؛ کتاب الاذان، باب ۴۸؛ سیرۃ حلبیہ، ۲ : ۱۰۴ ببعد؛ المقریزی، ۴ : ۴۵)۔ اس طرح مؤذن کا کام تین حصوں میں منقسم تھا۔ نمازیوں کو جمع کرنا، امام کو بلانا اور اوقات نماز کا اعلان کرنا۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا ان تینوں مدارج میں تبدیلی ہوتی گئی۔

ابتدائی دور میں اذان کے ذریعہ لوگوں کو باجماعت نماز کے لیے اکٹھا کرنے کا دستور ابھی پوری باقاعدگی کے ساتھ مروج نہ ہوا تھا۔ جب ہجرت مدینہ کے بعد بہت سی مسجدیں بن گئیں تو پھر اذان کی بڑی تنظیم ضروری ہو گئی تاکہ نمازوں کے انتظام میں تعطل پیدا نہ ہو اور جب مینار بن گئے تو ایک اونچی جگہ سے اذان دینے کا رواج عام ہو گیا۔ پہلے تو اذان صرف نماز کی تیاری کے لیے دی جاتی تھی اور اقامت آخری دعوت ہوتی تھی، پھر اذان اور اقامت دو نمایاں حصے الگ الگ ہو گئے اور بازاروں میں نماز کی دعوت کا طریقہ متروک ہو گیا۔ ابن بطوطہ ہمیں بتاتا ہے مگر یہ بات استثناء کے ضمن میں آ جاتی ہے کہ خوارزم میں اس زمانے تک مؤذن لوگوں کو گھروں سے بلا کر لاتے اور جو لوگ نہیں آتے تھے ان کے درّے لگائے جاتے تھے (۳ : ۴ ببعد)؛ پہلے اذان صرف جامع مسجد ہی میں دی جایا کرتی تھی جیسا کہ مدینہ منوّرہ اور مصر میں دستور تھا (المقریزی، ۴ : ۴۳ زیریں) [المقریزی نے ابو داؤد اور الدارقطنی کی روایت سے لکھا ہے کہ عہد نبویؐ میں مدینے کے اندر نو مسجدیں اور ہو گئی تھیں، مگر اذان صرف مسجد نبویؐ ہی سے دی جایا کرتی تھی]؛ لیکن جلد ہی دوسری مساجد میں بھی مؤذن مہیا کر دیے گئے۔ ان کی آوازیں تمام شہر میں بآسانی سنی جا سکتی تھیں۔ جامع مسجد کو البتہ یہ رعایت حاصل رہی کہ پہلے وہاں مؤذن اذان دیا کرتا تھا اور اس کے بعد دوسرے مؤذن اذان دیا کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۴۳ زیریں، ۴۴)۔

ان وجوہ سے مدینہ منورہ میں امام کا لوگوں کو بذریعہ مؤذن بلوانا قدرتی امر تھا۔ اگرچہ یہ دستور شروع میں خلیفہ کی مسجد سے تعلق رکھتا

تھا، لیکن صرف مدینے تک محدود نہیں رہا (دیکھیے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے کے متعلق، الطبری، ۱ : ۳۰۵۹ ببعد) بلکہ بنو امیہ کے زمانے میں بھی یہی معمول ہو گیا۔ [فرمان روائے وقت] کو بلانے کے مقررہ الفاظ یہ تھے: السّلام علیک ایھا الامیرُ و رحمة اللہ و برکاتہ، حیّ علی الصلٰوة، حیّ علی الفلاح، الصلٰوة یرحمک اللہ (المقریزی، ۴ : ۶۵؛ سیرة حلبیہ، ۲ : ۱۰۵)۔ امیر کی جائے رہائش مسجد سے فاصلے پر ہو جانے کی وجہ سے لوگوں کے جمع ہو جانے پر امیر کو بلانے کا معمول بھی لازم نہیں رہا۔ عباسی دور حکومت اور فاطمیوں کی بادشاہی میں اس پرانے دستور کو اس حد تک زندہ رکھا گیا کہ مؤذن فجر کی اذان مینار پر سے دینے کے بعد خلیفہ پر سلام پکارا کرتا تھا۔

اقامت ہمیشہ نماز کا سر آغاز رہی۔ سب سے ابتدائی زمانے میں تو امیر کے مسجد میں آ جانے پر اقامة مقرر تھی اور ایسا بھی ہو جاتا تھا کہ لوگوں کے بلانے، یعنی اذان اور اقامت کے درمیان کافی عرصہ گزر جاتا تھا (دیکھیے الطبری، ۲ : ۲۶۰، ۷۹۲ ببعد)۔ اس کے بعد اوقات زیادہ صحت کے ساتھ معین کر دیے گئے کہ ان دونوں کے درمیان ایک سے لے کر تین نمازیں ادا کی جا سکیں (البخاری، کتاب الأذان، باب ۱۴، ۱۶) جیساکہ ظاہر ہے اقامت مسجد ہی میں دی جایا کرتی تھی، جمعہ کی نماز کے وقت یہ اذان اس وقت دی جاتی تھی جب امام منبر پر چڑھے (البخاری، کتاب الجمعہ، باب ۲۲، ۲۵؛ سیرة حلبیہ، ۲ : ۱۱۰؛ المقریزی، ۴ : ۴۳) اور مؤذن اس کے سامنے کھڑا ہوتا تھا، بعض کے نزدیک یہ مؤذن وہ ہونا چاہیے جس نے مینار پر سے اذان دی ہو (سیرة حلبیہ، ۲ : ۱۰۹)، لیکن ابن الحاج تاریخی واقعات سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف منارہ سے اذان کی اجازت دیتا ہے (المدخل، ۲ : ۴۵)۔

اس طرح مؤذن کو نئی اہمیت حاصل ہو گئی۔ اس کا کام صرف یہی نہ تھا کہ وہ لوگوں کو نماز کے لیے بلائے، بلکہ یہ کام ایک قسم کی مذہبی عبادت ہو گیا۔ مؤذن کے حلقۂ عمل میں اور بھی اضافہ ہوا۔ [مؤذن عام طور پر نیک اور پرہیزگار لوگ ہوتے تھے]۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ مؤذن مصر میں مسلمہ ابن مخلّد کے عہد (۴۷ھ تا ۶۲ھ) میں تسبیح کرتا رہتا تھا جس میں خدا کی حمد و ثنا کی جاتی تھی۔ احمد بن طولون اور خمارویہ کے عہد حکومت میں مؤذن رات بھر ایک خاص کمرے میں اوراد و وظائف میں مشغول رہتے تھے۔ مکہ معظمہ میں بھی مؤذن پہلی شوال کی رات کو شب بھر قبۂ زمزم کی چھت پر ذکر کیا کرتے تھے (ابن جبیر، ص ۱۵۵، ۱۵۶؛ دیکھیے برائے دمشق : المقریزی ۴ : ۴۹)۔ اسی طرح کے وظائف موجودہ زمانے میں بھی جاری ہیں۔ المقدسی ہمیں بتاتا ہے کہ مصر میں چوتھی صدی میں رات کے آخری ثلث میں اذان کی آواز بڑی سریلی ہوتی تھی (B.G.A.، ۳ : ۲۰۵) اور کئی آوازوں کے مل جانے سے اس کا پر تقدس اثر بڑھ جاتا تھا۔ بڑی مسجدوں مثلاً مکہ مکرمہ میں مؤذن اعلٰی سب سے اول کسی مینار پر سے اذان دیتا تھا، پھر باری باری دوسرے مؤذن اذان دیتے (اخبار مکہ، ۳ : ۴۲۴ ببعد؛ ابن جبیر، ص ۴۵؛ دیکھیے B.G.A.، ۷ : ۱۱۱، ص ۱)؛ لیکن مسجد میں اقامہ کی تکبیر سب کے سب مل کر دکہ [چبوترے] پر سے دیتے تھے (دیکھیے (د ۲) جو اسی غرض سے تعمیر ہوا تھا اور یہ بھی مسلمہ کی ایجاد بتایا گیا ہے۔ تیسری اور چوتھی صدی میں ہم مؤذنوں کی چبوتروں پر سے یہ ترنم آمیز آواز (تطریب) اسلامی دنیا کے

دور دراز ممالک میں ملتے ہیں (مثلاً صنعاء، مصر، خراسان، B.G.A.، ۳ : ۳۲۷؛ ۷ : ۱۱۱) فارس کے متعلق بھی صراحتاً بتایا گیا ہے کہ وہاں مؤذن اذان بلا تطریب (ترنُّم) دیا کرتے تھے (B.G.A.، ۳ : ۴۳۹، ص ۱۷)۔ بعض اوقات مؤذّنوں کو بڑی مسجدوں میں مختلف مقامات پر کھڑا کر دیا جاتا تھا تاکہ وہ امام کے الفاظ اہل جماعت کو ”تبلیغ“ کریں یعنی، اچھی طرح سنائیں۔ (الکندی، حوالہ مذکور؛ کتاب المدخل، ۲ : ۵۴ ببعد، ۱۶ ببعد؛ سیرۃ حلبیہ، ۲ : ۱۱۱)۔ مکّہ مکرمہ میں خطیب کے منبر کی طرف جاتے وقت مؤذّن ساتھ ہوا کرتے تھے اور ان کا سردار منبر پر خطیب کے تلوار باندھتا تھا (ابن جبیر، ص ۹۶ ببعد)۔

مؤذّنوں کے فرائض [اور ضرورت] میں اضافہ ہو جانے کی وجہ سے ان کی تعداد میں بھی اضافے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ہاں صرف دو مؤذّن تھے: بلالؓ بن رباح مولاے حضرت ابوبکرؓ اور ابنؓ اُم مکتوم جو باری باری سے کام کیا کرتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے متعلق بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کبھی کبھی منبر کے سامنے اذان (یعنی اقامۃ)، دیا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۴۴)، اس لیے یہ بات مناسب سمجھی جاتی ہے کہ مسجد میں دو مؤذّن رکھے جائیں (مسلم، کتاب الصلوٰۃ، حدیث ۴؛ دیکھیے السبکی: معید، ۱۶۵)۔ ابو محذورہؓ بھی مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مؤذّن تھے۔ حضرت عمرؓ کے کے زمانے میں حضرت بلالؓ کے جانشین حضرت سعدؓ القَرَظ ہوے جن کی بابت مذکور ہے کہ قباء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مؤذّن تھے (المقریزی، کتاب مذکور؛ سیرۃ حلبیہ، ۲ : ۱۰۷ ببعد)۔ مصر میں عمروؓ [ابن العاص] کے عہد میں الفسطاط کا پہلا مؤذن ابو مسلم تھا، اس کے بعد دو اور اس کے ساتھ شامل ہو گئے۔ مختلف مساجد کے مؤذّنوں نے ایک انجمن بنا لی اور اس کا سردار = (عریف) ابو مسلم کے بعد اس کا بھائی شرجیل بن عامر (م ۶۵ھ) ہوا۔ اس کے زمانے میں مسلمہ بن مخلد نے مینار بنوائے (مقریزی، ۴ : ۴۴)۔

مؤذن کا عہدہ بعض اوقات موروثی ہوا کرتا تھا، مثلاً (حضرت) بلالؓ کی اولاد الروضہ مدینہ کی مسجد میں مؤذن کا کام کرتی تھی (ابن جبیر، ص ۱۹۴)، مدینہ منورہ میں سعد القرظ کے بیٹے بھی مؤذّن کا کام کرتے تھے (ابن قتیبہ، *Handb. d. Gesch.*، طبع Wüstenfeld، ص ۱۳۲، ۲۷۹)۔ مکّہ مکرمہ میں ابو محذورہ کے بیٹے مؤذن تھے (کتاب مذکور، ۲۷۸؛ سیرۃ حلبیہ، ۲ : ۱۰۶)۔ بصرے میں المنذر بن حسّان العبدی کے بیٹے عبیداللہ بن زیاد کے مؤذّن تھے (ابن قتیبہ، ص ۲۷۹)۔ آٹھویں صدی میں جوامع المغرب میں سے ہر ایک میں باقاعدہ طور پر چار چار مؤذن مسجد میں تھے جن کو نماز کے وقت مختلف مقامات پر کھڑا کیا جاتا تھا (کتاب المدخل، ۲ : ۷۴)؛ لیکن اکثر اوقات ان کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہوتی تھی۔ جامع الازہر میں الحاکم کے عہد میں پندرہ مؤذّن تھے، جن میں سے ہر ایک کو دو دینار ماہوار تنخواہ ملا کرتی تھی (المقریزی، ۴ : ۵۰)۔ ابن بطوطہ نے بنو امیّہ کی مسجد میں ستّر مؤذن دیکھے (۱ : ۲۰۳)۔ ۱۹۰۰ء کے قریب مسجد نبویؐ میں پچاس مؤذن اور ۲۶ نائب مؤذن تھے (البتنونی: الرحلۃ، ص ۲۴۲)؛ اکثر اوقات نابیناؤں کو اس عہدے کے لیے چنا جاتا

تھا، مثلاً ابن ام مکتوم نابینا تھے (البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۱؛ سیرة حلبیه، ۲ : ۱۰۳؛ دیکھیے Lane : کتاب مذکور، ص ۷۵)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نسبت بیان کیا جاتا ھے کہ آپ نے بنو ثقیف کو مؤذّن کی اجرت دینے کا حکم دیا (الواقدی، طبع Wellhausen، ص۳۸۶)۔ حضرت عثمانؓ پہلے شخص تھے جنھوں نے مؤذنوں کی تنخواھیں مقرر کیں (المقریزی، ۴ : ۴۸)، اور احمد بن طولون نے بھی انھیں بڑی بڑی رقمیں دیں (کتاب مذکور، ص ۴۸)۔ انھیں اوقاف میں سے باقاعدہ حصّہ ملا کرتا تھا، بلکہ بسا اوقات دستاویز وقف ھی میں ان کے لیے خاص گنجائش رکھ دی جاتی تھی۔

مؤذنوں کی تنظیم رؤسا کے ماتحت ھوتی تھی [یعنی ھر مسجد کے مؤذنوں کا ایک رئیس مقرر تھا، المقریزی، ۴ : ۱۴)۔ مکّہ معظمہ میں رئیس المؤذّنین اور مؤذّن زمزمی ایک ھی عہدہ تھا، جس کی تحویل میں عمارت زمزم کی اوپر والی منزل میں خوش الحانی کا انتظام بھی تھا، (اخبار مکہ، ۳ : ۳۲۳ ببعد؛ ابن جبیر، ص۱۳۵؛ دیکھیے Snouck Hurgronje : *Mekka*، ۲ : ۳۴۲)۔ امام کے بعد دوسرا درجہ مؤذن کا تھا مگر وہ امام کے ماتحت ھوتا تھا (کتاب المدخل، ۲ : ۷۴)۔ جو حیثیت ان کو ابتدا میں حاصل تھی وھی بعد میں بھی ان کے حکام کے عام جلوسوں میں حصہ لینے سے نظر آسکتی ھے، مثلاً جلوس قاضی القضاۃ میں جب وہ اس کے آگے آگے بادشاہ اور وزیر کی مدح سرائی کرتے جاتے ھیں (المقریزی، ۲ : ۲۳۶)۔

مؤذّن کے قریب قریب کا عہدہ موقّت یا منجّم کا ھوتا تھا جس کا کام یہ تھا کہ وہ قبلے کا رخ اور نماز کے اوقات کا تعیّن کرے (السبکی : معید، ۱۶۵ ببعد)؛ بعض اوقات رئیس المؤذنین یہ کام انجام دیتا تھا (Snonck Hergorenje : *Mekka*، ۲ : ۳۲۲) [نیز رک بہ اذان]۔

۵۔ خدّام : [مساجد میں صفائی اور دیگر ضروری کاموں کے لیے خدام کی ضرورت بھی ھے] حضرت ابو ھریرہؓ سے مروی ھے کہ مسجد نبویؐ میں ایک حبشی جھاڑو دیا کرتا (البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۷۲، ۷۴)۔ بڑی مسجدوں میں رفتہ رفتہ خدام بالخصوص بوّاب، فراش اور سقوں کی ایک بڑی تعداد مقرر ھونے لگی (دیکھیے V. Berchem : *C.I.A.*، ۱، شمارہ ۲۵۲)۔ مکہ مکرمہ میں ھمیشہ ان سے خاص خدمات متعلق رھی ھیں، مثلاً مہتمم چاہ زمزم اور نگران کعبة اللہ (سادن؛ ج : سَدَنہ، مسجد کے اھلکاروں کو بھی کہتے ھیں؛ المقریزی، ۴ : ۷۶؛ دیکھیے ابن جبیر، ص ۲۷۸)۔ ابن بطوطہ کے زمانے میں مسجد نبویؐ کے خدّام خواجہ سرا تھے، بالخصوص اھل حبشہ، ان کا شیخ الخدّام ایک بڑے امیر کی مثل ھوتا تھا اور اس کی تنخواہ حکومت مصر و شام ادا کرتی تھی (۱ : ۲۷۸، ۳۳۸)؛ دیکھیے ۸۹۷ھ میں ایک امیر کا خطاب یعنی شیخ المشائخ السّادة الخدام بالحرم الشریف النّبوی (V. Berchem : *C.I.A.*، ۱، شمارہ ۲۰۱)۔ مسجد بیت المقدس میں ۳۰۰ھ کے قریب ۱۳۰ خدّام سے کم عملہ نہ تھا (*B.G.A*، ۵ : ۱۰۰)؛ بعض لوگوں نے یہ تعداد ۲۳ بتائی ھے (Le Strange : *Palestine*، ص ۱۶۳) اور بقول مجیر الدین عبدالملک نے ۳۰۰ حبشی غلاموں کو یہاں پہرے دار مقرر کیا، بحالیکہ کمینوں کا کام یہودی اور نصرانی کیا کرتے تھے (*Hist-Jer-et Hebr Sauvaire*، ص ۵۹ ببعد)۔

دوسری مساجد میں قوَمہ (واحد = قیّم) یعنی مہتمم کا ذکر ھے؛ یہ مبہم سا نام ھے، جس

کے تحت بہت سے فرائض آتے تھے، چنانچہ مدرسہ المجدیہ میں ایک قیم تھا جو صفائی کے عملے کی نگرانی اور روشنی، پانی کی بہم رسانی کا اہتمام کیا کرتا تھا (المقریزی، ۲ : ۲۵۱)۔ جامع الازہر میں ایک قیم میضاۃ تھا جسے بارہ دینار ملا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۵۰) اور چار "قومہ" تھے جن کی تنخواہ موذنین کے برابر تھی (دو دینار ماہوار) اور ان کا ذکر موذن اور امام کے درمیان آتا ہے، غالباً وہ عملہ کی نگرانی کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۵۱)۔ دوسری صورتوں میں ایک قیم الجامع کا نام آتا ہے، جو بعض اوقات قاضی ہوتا تھا اور بظاہر امام یا خطیب یا اسی قسم کے ذی مرتبہ شخص کے معنی میں آیا ہے (کتاب مذکور، ص ۷۵، ۲۱، دیکھیے ۱۲۶ : ابن جبیر، ص ۱۵ ایک مشرف (ناظر) کا ذکر بھی آتا ہے مثلاً ازہر میں (المقریزی، ۲ : ۵۱)۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

([و ادارہ] JOHS. PEDERSEN)

* **مسجد** (فن تعمیر) رک بہ فن [تعمیر]۔

* **مسجد (ولندیزی شرق الہند میں)** رک بہ [۱] لائیڈن بذیل مادہ؛ [نیز تکملہ]۔

* **المسجد الاقصیٰ**: وہ مسجد جو بیت المقدس میں تعمیر ہوئی، اس کے معنی "بعید ترین مسجد" ہے۔ [اور یہ اس لیے کہ یہ مسجد مسجد الحرام سے بعید تر واقع ہے] اور سب سے پہلے یہ نام سورۂ بنی اسرائیل میں آتا ہے "سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنْ اٰیٰتِنَا" (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱) یعنی وہ ذات پاک ہے جو راتوں رات اپنے بندے کو مسجد الحرام (خانہ کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس تک) جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں رکھی ہیں لے گیا، تاکہ ہم اسے اپنی (قدرت کی) کچھ نشانیاں دکھائیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے [آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شب معراج میں ایک مرحلے کے طور پر مسجد اقصیٰ میں لے جایا گیا وہاں آپ نے سابقہ انبیا کی دو رکعت نماز کی امامت کرائی اور نماز سے فارغ ہوئے تو آپ کو دودھ اور شراب کے پیالے پیش کیے گئے۔ آپؐ نے دودھ کا پیالہ منتخب فرمایا جس پر آپؐ کو خوشخبری دی گئی کہ آپؐ کی امت مجموعی طور پر گمراہ نہیں ہوگی [رک بہ اسراء، معراج؛ بنی اسرائیل (سورہ)]]۔ معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے زمانے میں وہاں کوئی عمارت ضرور موجود تھی، جس کی بابت قریش مکہ نے استفسار کیا تھا اور آپؐ نے ان کے تسلی بخش جواب دیے تھے۔ اسلامی دور حکومت میں مسجد خلافت فاروقی میں تعمیر ہوئی۔ بیت المقدس یعنی مسجد اقصیٰ بہر حال قدیم ترین زمانہ ہی سے اسلام میں ایک مقدس مقام، یعنی پہلا قبلہ سمجھا جاتا تھا کہ اگرچہ [بعد میں بیت اللہ شریف واقع مکہ مکرمہ کے حق میں اس سابقہ قبلے کو چھوڑ دیا گیا، لیکن پھر بھی اس کا تقدس قائم رہا جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہاں پر مسجد تعمیر کرائی [رک بہ القدس]۔

المسجد الاقصیٰ اب خصوصیت کے ساتھ اسی مسجد کا نام ہے، جو قدیم اسرائیلی معبد [ہیکل سلیمانی] کے رقبہ کے جنوب میں واقع ہے۔ بعد کے عرب مؤرخین لکھتے ہیں کہ یہ مسجد خلیفہ عبدالملک (۶۸۵ء تا ۷۰۵ء) نے بڑے اہتمام کے ساتھ تعمیر کرائی تھی۔

موقع اور مسجد کی تصویر کے لیے رک بہ القدس لوحہ ۵، اس کا نقشہ اور اندرونی عمارت کی تفصیل *Travels of Ali Bey* (سفر نامہ علی بیگ)

لندن ۱۸۱۹ء؛ ۲ : ۳۱۴ ببعد؛ Baedeker : *Palästina und Syrien*، بار ہفتم، ص ۳۵ ببعد۔

مآخذ : (۱) B.G.A.، ۳ : ۱۶۸ تا ۱۷۱؛ (۲) مجیر الدین : الانس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۲۸ ببعد، ۲۴۸ ببعد، ۳۶۵ ببعد؛ (۳) Caetani : *Annali*، ۲، فصل ۷۸ ببعد : تصویر، کتاب مذکور ۴ : ۵۰۳؛ (۴) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، برلن اور لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۰؛ (۵) وہی مصنف : *Islam*، ۹ : ۱۶۱ ببعد؛ (۶) A. J. Wensinck : *Tree and Bird as Cosmological Symbols*، در *Ver. Ak. Amst*، ۱۹۲۱ء، ص ۳۱؛ (۷) F. Buhl : *Das Leben Muhammeds*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۱۰۹، حاشیہ ۵۵۔

(A. J. WENSINCK)

* **المَسْجِدُ الحَرام** : مکّہ معظمہ کی مسجد کا نام [جس کے معنی ہیں حرمت، تقدس اور عظمت و شرافت والی مسجد؛ یہ مسجد چونکہ دنیا کی تمام مساجد کی ماں (اُمّ المساجد) اور تمام عقیدتوں کا مرکز اور دنیا کی سب سے پہلی اور قدیم مسجد ہے، اسی بنا پر اس کی فضیلت و حرمت بھی سب سے زیادہ ہے (نیز رک بہ کعبہ)]۔ یہ نام پہلے سے جاہلیت ہی کے زمانے میں (Horovitz : *Koranische Studien*، ص ۱۰۳ ببعد) قیس بن الخطیم کے ہاں ملتا ہے (طبع Kowalski، ۵ : ۱۳ : اس خدا کی قسم، جو مسجد الحرام کا خدا ہے اور جس پر یمن کے دھاگے (؟) والے حاشیے کے کڑھے ہوئے یمانی کپڑے کا غلاف ہے۔ یہ بہت غیر اغلب ہوگا کہ مدینہ منورہ کے شاعر کی ان دو تلمیحوں کا مطلب سوائے کعبۃ اللہ کے کسی اور مقدس مقام سے ہو، یہ لفظ قرآن مجید میں بھی متعدد مرتبہ آیا ہے [مثلاً ارشاد ہے : وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌۢ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (۲ [البقرہ] : ۲۱۷)، [یعنی اور خدا کی راہ سے روکنا اور اس سے کفر کرنا اور مسجد حرام (یعنی خانہ کعبہ) میں جانے سے بند کرنا ۔ ۔ ۔ خدا کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے]؛ سورہ مائدہ میں ہے : اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا (۵ [المائدہ] : ۲)، [یعنی (لوگوں کی دشمنی) اس وجہ سے کہ انھوں نے تم کو مسجد حرام سے روکا تھا، تمھیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم ان پر زیادتی کرو؛ ایک مقام پر فرمایا : فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (۲ [البقرۃ] : ۱۴۴)، یعنی پس پھیر لے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف] ، یہاں اقرار ناموں کی تکمیل بھی ہوتی تھی [ارشاد ہے : كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُوْلِهٖۤ اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (۹ [التوبۃ] : ۷) (یعنی بھلا مشرکوں کے لیے (جنھوں نے عہد توڑ ڈالا) خدا اور اس کے رسول کے نزدیک عہد کیونکر رہ سکتا ہے، ہاں جن لوگوں نے تمھارے ساتھ مسجد محترم کے نزدیک عہد کیا]۔ احادیث کے مطابق مسجد حرام میں ادا کی جانے والی نماز کا ثواب دنیا کی تمام مساجد کے ثواب سے زیادہ ہے [یعنی ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے] (البخاری، الصّلوٰۃ فی مسجد مکّہ، باب ۱)؛ یہ مسجد سب سے زیادہ قدیم ہے (البخاری، انبیاء [۲ : ۳۴۶]، باب ۱۰، ۴۰)۔

مکّہ مکرمہ کی اس مقدس عبادت گاہ میں کعبہ [رک باں]، زمزم [رک باں] اور مقام ابراہیم [رک بہ کعبہ] شامل ہیں، تینوں مقام ایک کھلی جگہ واقع ہیں۔ ۸ھ میں فتح مکّہ کے موقع پر خانہ کعبہ کی بتوں سے تطہیر کی گئی اور اس میں نمازیں ادا کی گئیں۔ کچھ عرصے بعد محسوس ہونے لگا کہ اس میں گنجائش بہت کم تھی؛ حضرت عمر فاروق رضؓ اور حضرت عثمان رضؓ کے زمانے

میں ملحقہ مکانات کو گرا کے ایک دیوار کھینچ دی گئی ، حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ ، بنو عباس اور بنو امیہ کے زمانے میں اس کو اور وسیع کیا گیا اور اس کی تزئین و زیبائش میں بھی اضافہ ہوا۔ ابن الزبیر نے دیوار پر ایک سادہ سی چھت ڈال دی تھی۔ المہدی نے اس کے گرد ستون دار دالان بنا کے اس پر ساگوان کی چھت ڈلوا دی، جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، میناروں کی تعداد سات تک بڑھ گئی، کعبہ کے گرد چھوٹے چھوٹے ستون روشنی کے لیے تعمیر کر دیے گئے، مسجد میں ایک خصوصیت یہ پیدا کی گئی، جس کی نظیر بہت کم کہیں ملتی ہے۔ کہ چھوٹے چھوٹے لکڑی کے مکان نما سائبان بنوا دیے گئے کہ نماز کے وقت امام ان سے کام لے سکے۔

یہاں چاروں فقہی مذاہب کے لیے ایک ایک سائبان تھا، یہ بات، کہ ان مقامات میں کوئی ایک دوسرے سے زیادہ خوبصورت ہوگا، کبھی کبھار حنفیوں اور شافعیوں کے درمیان کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی تھی۔ آخر میں دالانوں کے فرش پر جو بجری بچھی ہوئی تھی، اس کی جگہ سنگ مرمر کی سلیں لگوا دی گئیں، مطاف اور کعبہ کے گرد بھی اور مطاف تک پہنچنے کے لیے کئی روشوں پر بھی اس قسم کا فرش بچھا دیا گیا۔

سلطان سلیم ثانی کے عہد میں اس عمارت کی توسیع و تعمیر ۹۸۰ تا ۹۸۵ھ/۱۵۷۲ تا ۱۵۷۷ء میں ہوئی۔ اس سلطان نے عمارت میں چھوٹی چھوٹی اصلاحات کے علاوہ چپٹی چھت کی جگہ کئی چھوٹے چھوٹے سفیدی کیے ہوئے مخروطی قبے تعمیر کروا دیے۔

اگر کوئی شخص مسعیٰ، یعنی شہر کے مشرق محلوں، کی طرف سے مسجد میں داخل ہو تو اسے کچھ زینے اترنے پڑتے ہیں، مسجد کے موقع میں حتی الامکان کسی قسم کا رد و بدل نہیں کیا گیا، مگر اردگرد کی زمین کی سطح جیسا کہ مشرقی شہروں، بالخصوص مکہ مکرمہ، میں سیل کی وجہ سے اکثر ہوتا ہے، خود بخود صدیاں گزر جانے کے بعد تدریجی طور پر اونچی ہو گئی (دیکھیے Snouck Hurgronje ; *Mekka*، ۱ : ۸، تا ۲۰)۔

حرم کے اندرونی حصے کا طول و عرض حسب ذیل لکھا ہے (البتنونی : رحلۃ : ۹۶): شمال مغربی پہلو ۵۴۵ فٹ، جنوب مشرقی ۵۵۳ فٹ، شمال مشرقی ۳۶۰ فٹ، جنوب مغربی ۳۶۴ فٹ! کونے زاویہ قائمہ نہیں بناتے اس طرح ساری عمارت تقریبا متوازی الاضلاع شکل کی ہے۔

مشرقی جانب سے مطاف میں داخل ہوتے وقت سب سے پہلے باب بنی شیبہ سے گزرنا پڑتا ہے، جو مسجد کی ایک پرانی حد پر بنا ہوا ہے، دروازے سے گزرنے کے بعد مقام ابراہیم دائیں ہاتھ کو پڑتا ہے اور یہی جگہ مقام شافعی بھی تھی۔ اس کے دائیں ہاتھ پر منبر ہے۔ بائیں طرف چاہ زمزم کی عمارت ہے۔ انیسویں صدی سے بعد کے زمانے میں زمزم کے سامنے مسجد کے شمال مشرق طرف القبتین تھے، جو گودام کے طور پر استعمال ہوتے تھے (اخبار مکہ، ۲ : ۳۳۷ ببعد)۔ ان قبوں کو صاف کر دیا گیا ہے (دیکھیے Burckhardt، ۱ : ۲۶۵)، چنانچہ حال کے نقشوں میں یہ نہیں دکھائے جاتے۔

کعبہ کے اردگرد چاروں مذاہب کے اماموں کے مقام یعنی مصلے تھے : کعبہ اور جنوب مشرقی طرف کے درمیان مقام (یا مصلی) الحنبلی تھا، جنوب مغرب میں مقام المالکی، شمال مغرب میں مقام الحنفی۔ مقام الحنفی کی دو منزلیں تھیں، اوپر والی منزل مؤذن اور مبلغ استعمال کرتے تھے اور نچلی منزل امام اور اس کے نائب [موجودہ

سعودی حکومت نے یہ تمام مصلے ختم کر دیے ہیں اب ایک ہی امام کے پیچھے، جو عموماً حنبلی ہوتا ہے، سب لوگ نماز پڑھتے ہیں]۔ مطاف کی حد پتلے پتلے پیتل کے کھمبوں سے نمایاں کی گئی، جن میں تار لگا دیے گئے تھے۔ ان تاروں پر دالانوں کے اندر روشنی کے چراغ لگا دیے گئے تھے [حال ہی میں مسجد حرام کی تعمیر نو کی گئی ہے۔ اب مطاف اور مابین صفا و مروہ سفید پتھر لگائے گئے ہیں جو دھوپ اور سردی سے غیر متاثر رہتے ہیں۔ حجاج اور زائرین کی سہولتوں میں بھی خاطر خواہ اضافہ کیا گیا ہے اب مسجد حرام کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اس میں بیک وقت تقریباً ۵ء۳ لاکھ افراد نماز پڑھ سکتے ہیں؛ اسے کعبہ کے ارد گرد تین منزلہ تعمیر کیا گیا ہے۔ کسی ممکنہ گڑبڑ کے سدباب کے لیے اس کے ہر دروازے پر پہرے دار بٹھا دیے گئے ہیں۔

مسجد حرام اور مسجد نبوی کی طرف موجودہ سعودی حکومت کی خصوصی توجہ مبذول رہتی ہے اور ان مقامات مقدسہ کی تقریباً پورے سال تعمیر و ترقی کے لیے کاوشیں ہوتی رہتی ہیں]۔

یہ مسجد کئی صدیوں سے اسلامی دنیا کے بزرگ ترین شہر کا علمی مرکز رہی ہے۔ اس وجہ سے مسجد کے اندر اور اس کے نزدیک طلبا کے لیے مدرسے اور رواق بن گئے ہیں، مثلاً مدرسہ قائت بے، جب باب السلام سے داخل ہوں، تو بائیں ہاتھ پڑتا ہے، لیکن مرور زمانہ سے بہت سے نواحی مقامات مسجد حرام میں شامل کر لیے گئے ہیں (Burckhardt، ۱: ۲۸۲؛ Snouck Hurgronje: Mekka، ۱: ۱۲)؛ عملۂ مسجد کے لیے دیکھیے شیبہ (بنو)؛ Burckhardt، ۱: ۲۸۴ تا ۲۹۱؛ نیز رک بہ مسجد؛ کعبہ؛ حج]۔

مآخذ: (۱) Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*، ۱: ۳۰۱ تا ۳۳۳، ۳۴۱ تا ۳۴۳؛ ۲: ۱۰ ببعد، ۳ تا ۲۷، ۲۴۷ ببعد؛ ۳: ۷۳ ببعد؛ ۴: ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۷ ببعد، ۲۸۶ ببعد، ۳۱۳ ببعد؛ (۲) ابن جبیر: رحلہ، *G. M. S.*، ۵: ۸۱ ببعد؛ (۳) ابن بطوطہ، متن و ترجمہ Defremery اور Sanguinetti، ۱: ۳۰۵ ببعد؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۵۲۵ ببعد؛ (۵) *B.G.A.*، ۱: ۱۵ ببعد؛ ۵: ۱۸ تا ۲۰، ۲۲ و اشاریہ ج ۷ و ۸ بذیل مادہ؛ (۶) محمد لبیب البتنونی: الرحلۃ الحجازیۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۳ ببعد؛ (۷) *Travels of Ali Bey* (سفر نامہ علی بیگ)، لنڈن ۱۸۱۶ء، ۲: ۷۴ تا ۹۳ اور لوحہ ۳۵، ۴۳؛ (۸) J. L. Burckhardt: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ص ۲۴۴ تا ۲۹۵؛ (۹) A. F. Burton: *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ۳: ۱ تا ۳۷؛ (۱۰) C. Snouck Hurgronje: *Mekka*، ہیگ ۱۸۸۸ء تا ۱۸۸۹ء، باب اول: ۲: ۲۰ ببعد؛ (۱۱) *Bilderatlas*، شمارہ ۱، ۲، ۳؛ (۱۲) وہی مصنف: *Bilder aus Mekka*، لائیڈن ۱۸۸۹ء شمارہ ۱، ۲، ۳؛ (۱۳) P.F. Keane: *Six months in Mecca*، لنڈن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰ ببعد۔

(A.J. WENSINK [و ادارہ])

فہرست عنوانات

(جلد ۲۰)

عنوان	صفحہ
محمود	۱
محمود : (اول) : عثمانی سلطان	۲
محمود : (دوم)	۳
محمود : (اول) ، ناصر الدین ، سلطان بنگال	۱۰
محمود : (دوم) ، ناصر الدین	۱۰
محمود : (سوم) ، غیاث الدین	۱۱
محمود : شہاب الدین (خاندان بہمنی)	۱۱
محمود : ناصر الدین، سلطان دہلی	۱۱
محمود : ناصر الدین (خاندان تغلق)	۱۳
محمود شاہ شرقی	۱۳
محمود : (اول)، سیف الدین بیگڑہ	۱۴
محمود : (دوم)، والی گجرات	۱۶
محمود : (سوم)، سعد الدین ، شاہ گجرات	۱۷
محمود : (اول)، خلجی ، شاہ مالوہ	۱۷
محمود : (دوم)، شاہ مالوہ	۱۹
محمود : قاضی سلطان محمود قادری	۲۰
محمود بن اسمعیل : رک بہ ابن قاضی سماونہ	۲۱
محمود بن محمّد بن ملک شاہ	۲۲
محمود بحری	۲۳
محمود پاشا	۲۵
محمود جونپوری، ملّا	۲۷
محمود حسن، شیخ الہند	۳۲
محمود خان شیرانی ، حافظ	۳۹
(سلطان) محمود غزنوی	۴۲
محمود گاواں	۵۷
محنت : رک بہ علم (معاشیات)	۶۰
محنہ	۶۰
محیط : رک بہ البحر المحیط	۶۳
المحیی : رک بہ اللہ: الاسماء الحسنٰی	۶۳
محی الدین : رک بہ ابن العربی	۶۳
محی الدین محمّد اورنگ زیب عالمگیر	۹۳
محی الدین محمّد	۱۰۳
محی لاری	۱۰۳
مخا	۱۰۳
مخارق	۱۰۳
المختار بن ابی عبید	۱۰۶
مختار پاشا	۱۱۵
مختاری	۱۱۶
مختصر افسانہ : رک بہ اردو	۱۱۶
مخدوم جہانیاں : رک بہ جلال الدین حسین بخاری	۱۱۶
مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری	۱۱۷
مخدوم الملک : رک بہ المنیری	۱۲۰
مخرمہ، با	۱۲۰
مخرمہ بن نوفل الزہری	۱۲۱
مخزن	۱۲۱

عنوان	صفحہ
مخزوم، بنو	۱۳۳
مخضرم	۱۳۵
مخلد، بنو	۱۳۶
مخلص الدولہ : رک بہ المقلد بن المسیب	۱۳۷
المدائن	۱۳۷
مدائن صالح	۱۵۲
[شاہ] مدار : رک بہ غازی میاں	۱۵۳
مدارس : نیز مکاتب ؛ رک بہ علم	۱۵۳
مدحت پاشا	۱۹۳
مدائح : رک بہ حکایۃ	۱۹۷
المدثر	۱۹۷
مدح : رک بہ حکایہ	۱۱۹
مدرار، بنو رک بہ سجلماسہ	۱۹۹
مدارس	۲۰۱
مدرسہ : رک بہ مدارس و مکاتب؛ مسجد؛	
علم؛ تعلیم و تعلم	۲۰۱
مدغشکر	۲۰۱
مدالو	۲۲۳
مدنیت : رک بہ سیاست	۲۲۵
مدورا	۲۲۵
المدور	۲۲۶
المدونہ : رک بہ سحنون	۲۲۷
مدید	۲۲۸
مدیر	۲۲۷
المدینۃ المنورہ	۲۲۸
المدینۃ الزاہرہ	۲۵۷
مدینۃ الزہراء	۲۵۸
مدینۃ السالم	۲۶۰
مدینۃ السلام : رک بہ بغداد	۲۶۱
مدینہ الشذونہ	۲۶۱
مدین شعیب	۲۶۱

عنوان	صفحہ
مدیہ	۲۶۳
مذبح	۲۶۳
مذہب : رک بہ فقہ	۲۶۳
المرابط : [المرابطی] رک بہ المرابطون	۲۶۳
المرابطون	۲۶۳
مراتب ستہ : رک بہ وجود	۲۶۸
مراتب وجود : رک بہ وجود	۲۶۸
مراد (عرب قبیلہ)	۲۶۸
مراد (اول)	۲۶۹
مراد (دوم)	۲۷۳
مراد (سوم)	۲۷۲
مراد (چہارم)	۲۷۹
مراد (پنجم)	۲۸۱
مراد آباد	۲۸۲
مراد پاشا	۲۸۳
مراد شاہ لاہوری	۲۸۳
مراد صو : رک بہ الفرات	۲۸۵
مرادی : رک بہ مراد سوم؛ مراد چہارم	۲۸۵
المرادی	۲۸۵
مراسلات : رک بہ برید؛ طریق؛ الق؛ انشاء وغیرہ	۲۸۶
مراغہ	۲۸۶
مراکو	۲۹۷
مرتد	۳۶۶
المرتضی الشریف	۳۸۷
مرنولوس (= مارسلوس)	۳۸۹
مرنوتہ (= مارزاہ؛ مرتلہ)	۳۹۰
مرثیہ : (عربی)	۳۹۰
مرثیہ : (فارسی)	۳۹۲
مرثیہ : (اردو)	۳۹۵
المرجئہ	۴۰۳

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
مرج دابق	۳۰۸	مروان (بنو)	۳۷۳
مرج راہط	۳۰۹	مروان بن الحکم	۵۷۵
مرج الصفر	۳۱۱	مروان (ثانی) بن محمد	۳۷۸
مرداز	۳۱۲	مروالشاہجہان	۳۸۱
مرداس بن اُدیہ	۳۱۳	المروۃ : رک بہ الصفا	۳۸۱
مرداسی [مرداسیہ]	۳۱۵	مروۃ	۳۸۱
مرداوج [مرداویج] بن زیار	۳۱۵	مرہٹہ	۳۸۵
مردہ (ماردہ)	۳۱۶)	مری (مقام)	۳۸۷
المردۃ (المارِبہ) : رک بہ جراجمہ	۳۱۷	مری، رحملی	۳۸۹
مراکش	۳۱۷	المریخ	۳۸۹
المراکشی : رک بہ عبدالواحد	۳۳۲	مرید	۳۹۱
مرزاپور	۳۳۲	مریم	۳۹۱
مرزا خان برکی	۳۳۲	مرین (بنو)	۳۹۹
مرزبان	۳۳۳	مزاب	۵۰۵
مرزبان بن رستم	۳۳۳	المزاق	۵۰۶
مرزیفون	۳۳۶	مزاح	۵۰۶
مرسل	۳۳۷	مزارب	۵۲۶
المرسلٰت	۳۳۷	مزار شریف	۵۲۸
مرسین	۳۳۹	مزاوجہ	۵۲۸
مرسیۃ	۳۳۹	مزدک	۵۲۹
مرشد آباد	۳۵۱	مزدکیت	۵۳۶
مرصد	۳۵۳	المزدلفہ	۵۳۶
مرعش	۳۵۵	مزدوج	۵۳۷
المرعشی : رک بہ شوشتری	۳۵۷	المزمل	۵۳۸
مرغاب : رک بہ مروالشاہجہان	۳۵۷	مزگان	۵۴۰
مرغینان	۳۵۷	منزگاں	۵۴۱
المرغینانی	۳۵۷	مزمار	۵۴۱
المرقب	۳۶۹	المزنی	۵۵۰
مرقع : رک بہ تصویر؛ فن [خطاطی]	۳۷۳	مزوار	۵۵۲
مرکز مصلح الدین موسی	۳۷۳	مزہ مورتہ : رک بہ حسین پاشا	۵۵۳
مرلد	۳۷۳	مزاہد (بنو)	۵۵۳

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
مساحت : رک بہ علم (المساحت)	۵۵۵	مستعرب (مستعربہ)	۵۷۱
مسافر (بنو)	۵۵۵	المستعصم باللہ	۵۷۱
مسانید	۵۶۰	المستعلی باللہ	۵۷۳
المسبعات	۵۶۴	المستعین باللہ	۵۷۴
مسبحۃ : رک بہ تسبیحہ	۵۶۵	مستغانم	۵۷۵
مست توکلی	۵۶۵	المستکفی باللہ	۵۷۵
مستجاب خان بہادر (نواب)	۵۶۶	المستنجد باللہ	۵۷۶
مستحب	۵۶۶	المستنصر باللہ (فاطمی)	۵۷۷
المسترشد باللہ	۵۶۸	المستنصر باللہ (عباسی)	۵۸۴
مستشار	۵۶۹	مستورد	۵۸۴
المستضیٔ بامر اللہ	۵۷۰	مستوفی	۵۸۶
المستظہر باللہ	۵۷۰	مسجد	۵۸۸
مستعد خان	۵۷۱		

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

مطبع: اول
سال طباعت: ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء
مقام اشاعت: لاہور
ناشر: سید مسعود حسین شادانی، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع: خالد سعید، ناظم طبع
مطبع: نیو ٹائٹ پریس، ۱۳۰ افتخار بلڈنگ، چوبرجی لاہور۔ ۲۵

بار دوم: ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء
طابع: خالد خان۔ ناظم مطبع
مطبع: پنجاب یونیورسٹی، پریس۔ لاہور

زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. 20

(MAHMUD......AL-MASDJID- AL-HARAM)

2nd Print 1428/2007